יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית

## הוצאת מוסד ביאליק ירושלים -- דביר תל-אביב

יחוקאל קויפמן

מאע

Land osh and smit ve hi MIETIA ANDILA REWLYETA Filagere y-sh heruma-sh toblo !!

Arange of of the control N'H-E K31 IZR BW

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
AT CLAREMONT

0

CA RICI'IN WAITIN TAIOT E'RA'S, 'CIWY'S — TE'T NA-RE'E

COPYTIGNE BY the Biglik Institute & the Dvir Co. Ltd.

Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית כרד שני / ספר ראשון

# עוכן מפורט יבוא בסוף הכרך

L	לחקר גביאים רו	אמונים	•	•	•	•	322
r.	הארון והכרובים		•	•	•	•	67E
۲.	קעלב עאדבנע ו	is was	2	•	•	•	334
	חבירו ועברים	•	•	•	•	•	328
×.		בבנת נו	XLA	•	•	•	208
	לחקר המק	! נגננ	1 110	GLLL	(toer	i x'):	
a.	היצירה הדתית	וענכנ	מית עד	החורבן		•	522
n.	מלחמות אלהים	ב ב	84		•	•	122
ı.	היצירה הדתיתו			מגע על	ופע צימי	מכני	841
Į.	זוהר מלכות	•	•	•	•	•	691
	היצירה הדתית	התרבו	עגע בע	digu i	מנפמנם	٠	111
	עלופע צמופט		•		•	•	<b>0</b> 6
22.0	יציאת מצרים ונ		Tc		•	7	09
	ראשית האמונה			•	•	•	33
	מקופת האבות		•		•	•	I
	וני מעויות					•	QL
	מג עיבות			•	•	•	41
	שני ביבליוגרפי					•	1
	ורמה .	•	•	•	•	•	Ľ

arct der x'

### になてなに

להקריש פרקים מיוחדים לחקר המקורות והספרות. יכולתי איפוא לתת בכרך זה את הספור ההיסטורי בלבד, אלא היה מן ההכרח תלי־תלים של משפטים קדומים, שאי אפשר היה להמנע מן הדיון בהם. לא שבתורה. שספור ספרי־הקורות נעוץ בהם. גם כאן נתגבבו במדע המקראי המקראיים (של נ"ר), וביחוד — של ס' יהושע ושופטים, וכן של אותם החלקים דורש בירור מפורט של ערכם ההיסטורי וומנם של ספרי הקורות צרקת ההנחה. מלבד זה נתברר. שספור תולדות האמונה הישראלית לתקופותיהן לבירור השאלה בדבר מקומם ההיסטורי של ספרי אמ"ח, כדי להוכיח את ספרי אמ"ת הם מיצירות בית ראשון. אולם היה מן ההכרה להקריש מקום מיוחד בית ראשון. הספור ההיסטורי בכרך זה בנוי על ההנחה, שגם ספרי תנ"ר וגם בימי קדם. וכך נוסף לנו מקור. שאין ערוך לו. לחולדות האמונה העממית בימי משקל להשקפתי הכללית על אפיה העממי השרשי של אמונח-היחוד הישראלית בומן, ובחלקה בת ומנה היא. אלא שאינה תלויה בה). בזה מצאתי סיוע רב-הם מן היצירה. שקדמה לנבואה הספרותית (היינו: שבחלקה קדמה לה עחה גדמה לי. שמצאתי את הידתה. נתחור לי. שגם ספרי אמ"ת. כספרי תנ"ר. (ספרי אמ"ת). במשך שנים רבות נגשתי לא פעם לשאלה זו, ולא יכולתי לה. המקראית, והיינו: פרשת מקומם ההיסטורי של ס' תהלים וס' משלי ואיוב עבודתי בשנים האחרונות נתבררה לי פרשה קשה ביותר בתולדות היצירה יכולה איפוא לשמש לנו מקור לתולדות האמונה העממית מימי קדם. אולם עם ראשונים (תנ"ר) נוצרה לפני הנבואה הספרותית ובאופן בלתי תלוי בה ושהיא אואת ניתן בכרך הראשון. ושם גם נקבע, שהספרות הכלולה בתורה ובנביאים שאמונת-היחוד היתה אמונת עם ישראל מאז היה לגוי. בסוסה של ההנחה הנבואה הספרותית, אלא שהיא יסודה של כל החרבות הישראלית מראשיתה: ישראל לעשות בדורות האחרונים. ההנחה היא, שאמונת היחוד אינה יצירת האלילות הישראלית ומלחמת הנביאים בה. כמו שנהנו חוקרי תולדות לספר את תולדות אמונת היחוד הישראלית בימי קדם ולא את תולדות פרשה בפני עצמה, ולהן יוקרש מקום בכרך ג', בכרך זה נעשה הנסיון מראשיתה עד הורבן בית ראשון. לא נכללו בו תולדות הנבואה הספרותית, שהן כרך זה כולל את תולדות האמונה העממית (או העממית-הכהנית)

הכרך מחולק לשני ספרים. בספר הראשון יבוא ספור תולדות האמונה העממית בחמשה פרקי־ומן: בתקופת האבות. בתקופת משה. בתקופת השופטים, בתקופת שאול, דוד ושלמה ובתקופת המלכים שלאחריהם. החלוקה בנויה על הבחנת-התקופות של סופרי־הקורות המקראיים עצמם. בספר זה יוכלל כל החומר, שאפשר היה לקבוע לו זמן בתוך התקופה, לפחות דרך השערה. בספר השני תבוא סקירה על יצירת התקופה כולה. הסקירה תכלול את החומר שבספרי תנ״ר ואמ״ת, שאי אפשר לקבוע לו זמן מסויים, אלא שיש ל״חסו לימי בית ראשון ולהבחינו כיצירה בלתי תלויה בנבואה הספרותית. הפרקים לחקר המקורות והספרות יבואו בנספחים מיוחדים לשני הספרים. בנספחים יבואו, מלבד המחקרים על ספרי נ״ר ואמ״ת, גם מחקרים על ענינים אחדים, שאי אפשר היה למצותם בהערות, והיה צורך לקבוע להם פרקים מיוחדים.

מן ההערכה החדשה של ספרי אמ״ת וכן מן העיון המחודש בשאלת זמנן של כמה יצירות מקראיות (כגון ס׳ יונה ועוד) נתחייבו סתירות קלות לדברים, שנאמרו בכרך א׳. אבל המסקנות החדשות ביסודן מסייעות באמת למבורר שם, והסתירות נוגעות רק בפרטים שונים. (סתירות אלה צוינו עד כמה שאפשר היה בהערות). — על ההשקפה היסודית של הספר עמדתי שוב במאמרי "בכבשונה של היצירה הלאומית" (מאזנים, חוברת אלול, תש״א, ע׳ במאמרי "בכבשונה של היצירה הלאומית" (מאזנים, חוברת אלול, תש״א, ע׳ במאמרי "בכבשונה של הקוראים יש לראות את המאמר הזה כמבוא האמתי הראשון. לדעת רבים מן הקוראים יש לראות את המאמר הזה כמבוא האמתי לספרי. אבל לשוב ולה. פיסו כאן אי אפשר היה מפני מצוקת תנאי הוצאת ספרים בשעת חירום איומה זו. בגלל מצוקה זו גם הוכרחנו לשנות קצת מן המטבע החיצוני של הכרך הראשון.

ירושלים, בית הכרם, ניסן, תשיף

.P .3

## מפתח ביבליוגרפי\*

Ehrlich, Die Psalmen, 1905. אהרליך, ביאורו לתה׳ Albright, The Archaeology of Palestine and the אולברייט, Bible, 1933. Archaeology, Olmsted, History of Palestine and Syria, 1932. אולמסטד, History Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der אייספלדט. Durchzug der Israeliten durchs Meer, 1932. Baal Zaphon Eissfeldt, Einleitung in das A. T, 1934 אייספלדט, Einleitung Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen Molk אייספלדט, und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935. Alt, Judas Gaue unter Josia, PJB, 1925, Gaue אלט, 100-117. ALT, Josua, WuW, 13-29. Josua, אלט, Alt, Der Gott der Väter, 1929. Gott d. Väter,אלט, Alt, Das System der Stammesgrenzen in Buche אלט, Josua, Sellin-Festschrift, 1927, Stammesgrenzen 13-24. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Ursprünge אלט, 1934. Oesterley, The Wisdom of Egypt and the O.T., Wisdom אסטרלי, Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923. ארמן, Literatur Arnold, Ephod and Ark, 1917. Ephod ארנולד, Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911. בהל, Kanaanäer Böhl, Das Zeitalter Abrahams, 1930. בהל, Zeitalter Budde, Das Buch der Richter (KHAT), 1897. בודה, ביאורו לשופ׳ Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, בודה, Litteratur 1909. Budde, Die altisraelitische Religion, 1912. בודה, Religion Buttenwieser, The Psalms, 1938. בוטנוויזר, ביאורו לתהלים

מימין — שמות המחברים בעברית בסדר א"ב וקצורי שמות הספרים בלועזית או בעברית (כפי שהובאו בגוף הספר), משמאל — השמות בלועזית או בעברית במלואם. כמה מן הספרים, שהובאו ברשימה שבראש כרך א", לא הובא כאן, ויש לעיין שם.

Effatfatr, sidoidogogalX Effatfatr, tiodzioW

mibuseidisvorq Earl, Erxirr Yan, Errqder, inA'

Errqitr, shnisH

Ef eireff, isni? Eldw, Erzirf éfrey. Eldw, ensnishtonoM Elzelef, Eczirf

Erdi, Erniri Awie Erliteiri, mismalan Erlir, Erniri Awer

Erdar, yaotsiH Ernifa, magnullateroV Ernifa, Erziri firq

Settlement July

**خودرد**۵

בנעולם לויםש

LILGY, ETHILY CLILLY, ETHILY CLILLY, ETHILY CHILLY CHILLY BE LEUT, EHILZ CHILL, SHITT CHILLY CHILL, SERINDH L'OULL, SURIND L'OULL, SURIND L'OULL, SURIND L'OULL, SURIND SANDINDED

Beaumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia, 1917.
Saumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit, 1933.
Proprehiastrudien (Die Weisheit und

Boström, Proverbiastudien (Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9), 1935.
Baethgen, Die Paslmen (GHAT), 1892.

Bacchgen, Die Paslmen (GHAT), 1892. Birkeland, 'Ani und 'Anav in den Psalmen,

Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Paslmenliteratur, 1933.

Bin Gorion, Sinai und Gatizim, 1926.

Baentsch, Leviticus (GHAT), 1900. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, 1906.

Benzinger, Die Bücher der Könige (KHAT), 1899. Bertheau, Das Buch der Richter und Rut, 1845. Brandenburg, Die Denkmäler der Felsarchitek-

tur (AO, 29/3), 1930. Burney, The Book of Judges, 1920. Burney, Israels Sertlement in Canaan etc.,

1917.

Breasted, A History of Egypt, 1923.

Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.

Bertholet, Leviticus (KHAT), 1901.

Kautzch, Die Heilige Schrift des Alten

Testaments,
Bertholet by Trazaz phin b (1923) 1917.
Gunkel, Genesis (GHAT), 1917.
Gunkel, Die Psalmen, 1926.
Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 1928—33.
Gunkel, Einleitung en die Psalmen, 1928—33.

Galling, Biblisches Reallexikon, 1937. Gemser, Sprüche Salomos (HAT), 1937. Jarvis, Yesterday and To-day in Sinai, 1933. Garstang, The Heritage of Solomon, 1934. Garstang, Joshua Judges, 1930. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung

und Prophetie Israels, 1910.

Gressmann, Die Lade Jahwes, 1920. גרסמן, Lade Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913. גרסמן, Mose Gressmann, Israels Spruchweisheit im Zusam-גרסמו, menhang der Weltliteratur, 1925. Spruchweisheit Altiorentalische Texte zum A. T., herausg. von Texte גרסמן, Gressmann, 1926. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen, גרץ, ביאורו לתהלים Graetz, Geschichte der Juden (ed. Brann), 1902. Geschichte ,נרץ, Duhm, Israels Propheten, 1916. דוהם, Propheten Dhorme, La question des Habiri (p. 170-187). דורם, RHR, 118 Dibelius, Die Lade Jahves, 1906. ריבליוס, Lade Dussaud, Les decouvretes de Ras Shamra דיסו, (Ugarit) et l'Ancien Testament, 1937. Ras Shamra Dürr, Das Erziehungswesen im A. T. und im דיר, antiken Orient, 1932. Erziehungswesen Driver, Introduction to the Literature of the דרייבר, O. T., 1913. Introduction Hall, The Ancient History of the Near East, History הול, 1920. Holzinger, Das Buch Josua (KHAT), 1901. הולצינגר, ביאורו ליהושע Heinisch, Das Buch Leviticus (HSAT), 1935. הייניש, ביאורו לויס׳ Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes Recherches הימבר, de la litérature sapientiale d'Israël, 1929. Hölscher, Das Buch Hieb (HAT), 1937. הלשר, ביאורו לאיוב Hölscher, Geschichte d. israelitischen und הלשר, Geschichte jüdischen Religion, 1922. Hempel, Das Ethos des A.T. (BZAW, 67), המפל, Ethos Hart, Some Account of the Fauna and Flora הרט, Account of Sinai etc., 1891. Woolley and Lawrence, The Wilderness of Zin וולי-לורנס, Zin (PEFA, 1914-1915). Wiegand, Sinai, 1920. Sinai פיגנד, Weissbach, Die Keilinschriften der Achemani-וייסבד, den, 1911. Achämeniden Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Abraham רינקלר, Aegypter, 1903. H.M. Wiener, The Composition of Judges II, Composition וינך 11 to I King II, 46, 1929.

יירולו, Anat' Wirolleaud, La déesse 'Anat, 1938. וירולו, Danel Virolleaud, Le légende phénicienne de Danel, 1936. וירולו, Keret Virolleaud,, Le légende de Keret, 1936. ולהויון, Geschichte jüdische und Israelitische Wellhausen, Geschichte, 1907. ולהויזן, Geschichte zur Prolegomena Wellhausen, Prolegomena Israels, 1919. ולהויון, Skizzen Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. א. ונסן, Albert Vincent, La religion des Judéo-Araméens Eléphantine d'Eléphantine, 1937. זלין, ביאורן Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1929. לתרי צשר ולין, Geschichte Geschichte des israelitisch-jüdischen Sellin, Volkes, I, 1924. זלין, Jericho Sellin und Watzinger, Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen, 1913. זליו, Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Religionsgeschichte 1933. טורטשינר, ביאורו טורטשינר, ספר איוב, שני חלקים, תשיא. לאיוב טורטשינר Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge Bundeslade der Religion Israels, 1930. שירש, Ependytes Thiersch, Ependytes und Ephod, 1936. שלקביסט, Maqlû Die Assyrische Beschwörungsserie Talqvist, Maqlû, 1894. יהודה, Accuracy Yahuda, The Accuracy of the Bible, 1934. Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren יהודה, Pentateuch Beziehungen zum Aegyptischen, I, 1929. יירקו, Kampf Jirku, Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum, 1926. Jirku, Die ägyptischen Listen palästinenischer נירקו, Listen und syrischer Ortsnamen, 1937. יירקו, Jirku, Die Wanderungen der Hebräer, 1924. Wanderungen M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und יסטרוב, Religion Assyriens (I—II), 1905—1912.

Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten

Orients, 1916.

ירמיאס, ATAO

Loeb, La Litterature des Pauvres, REJ, XX, 161 Pauvres ,15 -198; XXI, 1-42, 161-206(1890-1892). Lehmann-Haupt, Israel, Seine Entwicklung im להמן־הויפט, Israel Rahmen der Weltgeschichte, 1911, Löhr, Sozialismus und Individualismus im A. להר, Sozialismus T. (BZAW, 10), 1906. Lods, Israël des or gines au milieu du VIII-e לודס, Israël siècle 1932. Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du לודם, judaïsme, 1935. Les prophètes Lewy, Les textes paléo-assyriens et l'Ancient זוס, RHR, לוי, Testament. Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen לידזברסקי, Epigraphik, 1898. Epigraphik Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigra-לידוברסקי, phik. **Ephemeris** Mowinckel, Psalmenstudien (I-V), 1921-מובינקל, Psalmenstudien Musil, The Northern Hegaz, 1926 Hegaz מוזיל, Montet, Les nouvelles fouilles de Tanis, 193 מונטה, Tanis Moore, A Critical and Exegetical Commen-מור, ביאורו לשופטים tary on Judges, 1918. Moret, Le Nil et la civilisation égyptienne, מורה, Nil 1926. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums Geschichte מייאר, (מהדורה ד', משנת 1921 ואילך) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nach-מייאר, Israeliten barstämme, 1906. מייזלר, תולדות ארץ ישראל, תרצ"ה. מיזלר, תולדות א"י Meissner, Babilonien und Assyrien (I-II), מייסנר, Babylonien Meissner, Die babylonisch-assyrische Literatur, מייסנר, Iiteratur 1927. W. M. Müller, Asien und Europa nach alt-מילר, AE ägyptischen Denkmälern, 1893. Th. J. Meek, Hebrew Origins, 1936. מיק, Origins Mallon, Les Hébreux en Egypte, 1921. Hébreux מלון, Margoliouth, The Relations between Arabs and מרגליות, Relations Israelites etc., 1924. Marston, La Bible a dit vrai, 1935. מרסטון, La Bible

Marston, Tre Bible Comes Alive, 1937. מרסטון, The Bible Marschall, Die "Gottlosen" des ersten Psalmen-מרשל. Die Gottlosen buches, 1929. Naville, The Store-City of Pithom and the נביל, Pithom Route of the Exodus, 1885. Nowack, Die Bücher Samulis (GHAT), 1902. נובק, ביאורו לשמואל Nowack, Die Kleinen Propheten (GHAT), נובק, ביאורו ליונה 1903. נוט, ביאורו ליהושע Noth, Das Buch Josua (HAT), 1938. Noth, Studien zu der historisch-geographischen גוט, Studien Dokumentation des Josuabuches (ZDPV, 1935, 185—255). Noth, Das System der zwölf Stämme Israels, נוט, System 1930. Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstag, 1935 ספר היובל לביר Eucharisterion, Hermann Gunkel zum 60. ספר היובל לגונקל Geburtstag... dargebracht, 1923. Vom A. T., Karl Marti zum 70 Geburtstag ge-ספר היובל למרטי widmet, 1925. ספר היובל לפרוקש Festschrift Otto Procksch, 1934. ספר קלוזנר, מוגש לפרופי יוסף קלוזנר ליובל ספר קלוזנר הששים. תרציז. Petrie, Hyksos and Israelite Cities, 1906. פטרי, Cities Petrie, A History of Egypt, II, 1924. פטרי, History פטרי, Egypt Petrie, Egypt and Israel, 1923. Peet, Egypt and the Old Testament, 1924. פיט, Egypt Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer שיכטנר, Weisheit israelitisch-jüdischen Ausprägung, 1933. Pieper, Die ägyptische Literatur, 1927. פיפר, Literatur Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen פלמר, Schauplatz Wüstenwanderung Iszaels, 1876. Freud, Der Mann Moses und die mono-פרויד, Moses theistische Religion, 1939. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, צימרן, Hymnen (חוברת ב') 1912, (חוברת א') 1905 Zimmern-Winckler, Die Keilinschriften und das צימרן, KAT A. T., 1903. צימרן, Surpu Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (SS. 1-80: Surpu), 1901.

Conder-Kitchener, The Survey of Western קונדר־קיצ'נר, Palestine, 1883. Survey Kunstmann, Die Babylonische Gebetsbeschwö-קונסטמן, rung, 1930. Gebetsbeschwörung Causse, Les Pauvres d'Israël, 1922. Pauvres ,קוס, St. A. Cook, The Religion of Ancient Pales-Archaelogy , qrq tine in the Light of Archaeology, 1930. Cooke, The book of Ezekiel (JCC), 1936. קוק, ביאורו ליחזקאל Kittel, Die Psalmen (ed. Sellin), 1929. קיטל, ביאורו לתה׳ Kittel, Geschichte d. Volkes Israel (I-II), Geschichte קיטל. 1921—1922. Kaiser, Die Sinaiwüste, 1922. קייור, Sinaiwüste Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die בינו, Einleitung Bücher des A. T., 1887—1892. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד קלוזגר, הרעיון חתימת המשנה, הוצאה שניה, תרפיז. המשיחי Klamroth, Lade und Tempel. קלמרוט, Lade במקרא ותלמוד ובספרות קמינקה, מחקרים קמינקה, מחקרים הרכנית, ספר א׳, תרצ״ה. König, Geschichte der alttestamentlichen Religi-קניג, Religion on, 1924. Clemont-Ganneau, Archaeologycal Researches קלרמון־גנו, in Palestine. Researches Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (I—II),1915. קנודטזון, EA Caspari, Die Samuelbücher (ed. Sellin), 1926. קספרי, ביאורו לשמואל J. W. et Grace M. Crowfoot, Early Ivories from קרופוט, Ivories Samaria, 1938. Kraeling, Aram and Israel, 1918. קרלינג, Aram Cramer, Amos. Versuch einer theologischen קרמר, Amos Interpretation, 1930. Studien zur vormosaischen Gottes-Rabin, Studien , 137 vorstellung בסמר היובל של הסמינר בברסלאר, 1929, ע' 257-356. יצא בם בספר מיוחד. Rebinson, A History of Israel, I - 1938; II רובינסון. History — 1934. Robinson, Die zwölf kleinen Propheten רובינסון, ביגורו (ער מיכה; HAT), 1938. ליונה

באת עיבות ·0161-6861 ([1]-]) Mélanges Syriens, offerts à monsieur R. Dussaud Melanges Dussaud Comptes rendus. Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes Rendus Shamra-Ugarit, 1939. CI. Schaeffer, The Cunciform Texts of Ras Ras Shamra , TDV Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. war, smsmA Kanaan, 1933. Einwanderung Schmidtke, Die Einwanderung Israels ACLLACH' Hans Schmidt, Die Thronfhart Jahwes, 1927. Thronfahrt .8261 Hans Schmidt, Das Gebet des Angeklagten im Gebet , 15d5D Hans Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem, warra, alsH 44444 Hans Schmidt, Die Psalmen (HAT), 1934. WALTO, EVALLE Stärk, Lyrik (Die Schriften des A. T.), 1911. DALLY SIJAT Einleitung Steuernagel, Einleitung in das A. T., 1912. aacenters' Aufbau alttestamentlicher Psalmen, 1922. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum warar, nolollereq Studer, Das Buch der Richter, 1835 ממנגני ביאונו למופי ·s 7881 Renan, Histoire du peuple d'Israel (I-V), PLI, StiotsiH Range, Vier Jahre Kampf um das heilige Land, PLATI, IqmeX Rahlfe, 13y und '1y in den Psalmen, 1892. LLGO' ALL folge Davids, 1926. Thronnachfolge Rost, Die Ueberlieferung von der Thronnach-LLQQ' Shan, 1930. Rowe, The Topography and History of Beth-Beth-Shan ,117

אמ"ת—אירב, משלי, תהלים. חשמ"א—ס' חשמונאים אי. חשמ"ב—ס' חשמונאים בי, השמ"ג—ס' חשמונאים גי. יש"ש—יהרשנ, שופטים, שמואל. נ"ר—וביאים ראשונים. סה"ג, ספה"ג—ספירת הנוצרים. שש"מ—שופטים, שמואל, מלכים. תנ"ר—תורה, וביאים ראשונים.

סימני מקורות התורה: ס"י—ספר יהוה (נ). ס"א—ספר אלהים (B). סי"א—ספר יהוה־אלהים (B). ס"כ—ספר הכהנים (P). ס"ד—ספר דררים (C).

מערות:

קיצורי שמות ספרי התנ"ך עיין כרך א', ע' י"ח. במראי־המקומות מן התנ"ך ומן הספרים החיצונים נסמנו רק הפרקים בסימן ראשי־תיבות; הפסוקים באו בלי כל סימו.

AASOR-Annual of The American Schools of Oriental Research. AO-Der Alte Orient. AJSL-American Journal of Semitic Languages and Literature. AR-Archiv für Religionswissenschaft. A.T.-Altes Testament. BZAW-Beihefte zur ZAW. CAH-The Cambridge Ancient History. EJ-Encyclopaedia Judaica. GHAT-Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (ed. Nowack). HAT-Handbuch zum A.T. (ed. Eissfeldt). HSAT-Die Heilige Schrift des Alten Testaments (ed. Feldmann-Herkenne). HUCA-Hebrew Union College Annual. ICC-The International Critical Commentary. JAOS-Journal of the American Oriental Society. JBL-Journal of Biblical Literature. JEA-Journal of Egyptian Archaeology. JPOS-Journal of the Palestine Oriental Society. JQR-Jewish Quarterly Review. JSOR-Journal of the Society of Oriental Research. KB-Keilinschriftliche Bibliothek. KHAT-Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament (ed. Marti). LAAA-Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology.OLZ-Orientalistische Literaturzeitung. O.T.-Old Testament. PEF-Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement. PEFA-Palestine Exploration Fund, Annual. PJB-Palästinajahrbuch. RAAO-Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. Real. Ass.—Reallexikon der Assyriologie. RB—Revue Biblique. REJ— Revue des Etudes Juives. RGG-Religion in Geschichte und Gegenwart. RHR-Revue de l'histoire des religions. WuW-Werden und Wesen des Alten Testaments (BZAW, 66), 1936. ZAW-Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. ZDMG-Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. ZS-Zeitschrift für Semitistik

ני טעויות:	תקוו
------------	------

35"3	נדפס:					
מזמך לזמך	מזמן	מלמטה:	10	שורה	84	עמוד
להתחתן	להחתן	מלמעלה:	17	~	193	~
לשוב	שוב	מלמטה:	7	-	250	-
עמ' ז', י-יו	עמ' ז', ע-יז	מלמעלה:	12		277	~
, כמקדשים	וכמקדשים		אתרונה	-	349	

עמוד 369 שורה 11 מלמטה ("ההיסטוריה... הנבואי") נשתרבבה ממקום אחר, ונשמטו מלים אלו:

הספורים על בניאי הצפון אין שום זכר לתורת יחוד הפולחן לא רק בדברי אחיה השילוני

# א. תקופת האבות

# אפיה של תקופת האבות

המסורת המקראית מבחינה בתולדות ישראל תקופת בראשית מיוחדת: אקופת האבות המקיפה ארבעה — חמשה דורות ז. תקופה זו היא תקופה נדודים ומעבר. דרך הנדודים היא: אור כשדים, ארם נהרים, ארץ כנען, מצרים. עם ישראל אינו מתהוה על אדמת כנען אלא בארץ מצרים, וממצרים הוא עולה לכבוש לו ארץ. במסורת המקראית ה"אבות" הם אישים, אבות-משפחה, ששבטים ועמים עתידים לצאת מהם. אולם באמת אין האבות נודדים בארץ כיחידים או כאבות-משפחה בלבד. הם מתוארים כנשיאים נכבדים,

נאילך. לשאלת זמן יציאת מצרים בפרט ציין להלן: יציאת מצרים וכברש הארץ. שמר רב, מ-מב), ובערך לזה השבון הדורות מבוסס יותר. ועיק ב הל, זאומאים, ע' פנן את זה, וקדמונינו כבר התלבמו בהם (פיין רשיי, ראבים, ורמבין לברי שיו, יבן ב"ו, ש האלה פורחים באויר. אלא שהמספרים המקראיים הם בלי ספק לכמפיים ונם פותרים הם וח יצא לנו, שראשית תקופת הצבות חלה בסוף המאה הט"ר לפני סה"ב. מובן, שכל ההשבונות סגר של החשבון המקראי). ואם נניה, שיציאה מצרים היחה בימי מרנמחה, בשנת הננו לערך, רורות (אברהם, יצחק, יצקב, לוי, קהת, צמרם, משה). זהר בצרך זמן של 200 שנה (לצומת לפי שם' ר, מו – כ היה משה דור רביפי ללוי בן יבקב. מאברהם וצד משה היו איפוא שבעה sldig, v' 111; nt-d, sldid sdT, v' eb-02, nvery une erzu avere antar ve ateg neren, auri, 1988. e' te-86; tradta, settiage, telitage t. nurn i. nurn ardarf, sl מחרן בשנת 1902, זיתי בערך תקומתי של חמור בי הבבלי, שיין ברניי, שהסווויםל, ש' 90 נ בשנת 1915 לפני ממה"ג לצרך. אברהם היה בן 15 בצאתר מחרן (בר' ייב, ד). הרי, שיצא לפני ממה"ב. אם נצרף את הממפרים האלה (200 + 300 + 680 + 789) יצא, שאברהם נולד פר בנין המקרש 180 שנה. המקרש נכנה בשנה הרבישית למלכות שלמה, היינר בערך בשנה 196 שמר י-ב, מ ישבר בני ישראל במצרים 400 שנה. לפי מל"א ו", א צברר מיציאת מצרים ישקב בן 100 בבואר למצרים. מסגולד אברהם עד חשנה ההיא צברר איפוא 100 שנה. לפי קובפים פל יסוד המספרים שבמקרא את זמן ראשית חקופת האבות. לפי בר' מ"ו, ט היה אלה (בר' ביא, ה; ב"ה, כר; מיז, כח) הקופה אברהם – יעקב היא הקופה של 201 שנים. יש תקומה של 100-1021 שנה בערך. אחרים הם המספרים, שאנו מרצאים במקרא. לפי מספרים אינר קברע בדירק, כמובן. - לפי אומד של חשבון־דורות רגיל תקופת האבות ה'א איפוא ההיסטוריה של הצם מתחיל בשמ' א", ז, אחרי מות יוסף ואחיו בוכל הדור ההוא". הגבול מם אבלת שבמים, הרי, שיש לחשוב גם את הדור החשישי בעצם על דור האבות. ספור ז אברהם, יצחק, ישקב, בני ישקב. אבל מכיון שגם אפרים ומנשה, בני יוסף,

ניתנה להם. תקופת ההתנחלות התחילה רק אחרי יציאת מצרים. הכה, שיכשיר אותו להגשים את שאיפתו. לאבות הובטחה הארץ, אבל לא עם נוחל־ארץ. יש רק חומר אֶחני המבקש לנחול ארץ, אבל לא נולד עוד המטבע האישי, שטבעה המסורת בתקופת האבות: ווהי תקופה, שבה אין עריין לעתיד לבוא (שם מ"ח, כב). ואין ספק, שווחי המשמעות ההיסטורית של ל ש ב ה בה. לפי אגדה אחרה יעקב "לוקה" את שכם על מנה להנהילה ליוסף מחריבים את שכם (בר' ל"ד), אבל אינם כובשים אותה על מנת שכן לא כבוש אֶתני. הם קונים להם ארמה בכסף מבני הארץ. בני יעקב ובארצם. הם אינם כובשים את הארץ או חלק ממנה לא כבוש צבאי־מדיני וכל אדמת נכר, מחוץ לספירה תרבותית-לאומית עצמית, אינם יושבים בתוך עמם אלא גרים. זוהי המדה האפינית ביותר לחקופת האבות: האבות חיים על אור כשרים או חרן (בר' י"א, כה; י"ב, א). אבל בארץ כנען הוא ובניו אינם את תקופת ה"אבות" כתקופת נדודים ללא־ארץ. לאברהם יש ארץ ומולדת: עוד נעמוד להלן. אולם בכל אופן יש להטעים, שהמסורת המקראית תופסת ויש תופסים אותם כסמלי שבטים עתיקים, שמהם נתהוו שבטי ישראל. על וה דמוי ה "אבות". יש תופסים את האבות כגבורי ספורי־מיתוס או ספורי־אגדה. אין לראותו בהיסטורי. הוקרי תולדות ישראל בומננו נחלקו ביניהם בהסבר איפוא את תקופת־בראשית של ישראל כתקופת אבות־אישים. שרטוט זה ודאי האבות-היהירים עד בני יעקב, שירדו מצרימה. המסורת המקראית תופסת אין העם הישראלי מתיחש על עבדים־בנים או "אחים" אלה אלא על שלשלת השב מביח לבן יש לא רק בנים אלא גם "אחים" (ל"א, מו, נד). ובכל ואח דרך הצדקה והמשפט לא רק את בניו אלא גם את "ביתו" (י"ה, יט). ליעקב ב-ד). עבדים אלה הם גם אנשי מלחמה (י"ד, יד-מו). אברהם מלמד את בית", שיש להם, לפי משפט צתיק, זכות מסוימת של בנים־יורשים (שם מ"ו, בייר, יד-מון יייו, יב ואילך; בייו, יד ואילך ועוד). בין עבדים אלה יש גם "בני שיש להם צבדים רבים, ילידי בית ומקנת בסף (בר' י"ב, ה, מו; י"ג, ז ואילך;

לתיאור זה מקביל תיאור דמותה הדתית של תקופת האבות.

האבות מתוארים כמאמינים באל אחד. אבל אמונת היחיר שלהם אין בה יסוד ל או מי - אר צי; אמונתם אינה גם אמונת העם, שהם שוכנים בקרבר, יהארץ, שהם גרים בה. הם בונים לאל מזכחות, אבל לא מקדשים. כשם שהם עצמם מתוארים כגרים החיים מחיץ לספירה לאומית-ארצית, כך מתוארת גם דתם כדת, שאינה מעזרה בספירה תרבותית לאומית-ארצית, לפי זה יש להבחיך בתולדות האמונה הישראלית שתי תקופות: תקופה לפני-עממית ותקופה עממית. כמה וכמה חוקרים מוצאים בתיאור זה גרעין היסטורי: האבות היר

נרשאי "ורם מונותיאיסמי», ואמונחם הכשירה את החהוות אמונת-היחוד שר משה. עד שנעמוד על שאלה יסודית זו נשתדל לברר תחלה את אפיה ההיסמורי של תקופת האבות בכלל. שאלת ראשיתה של האמונה הישראלית אחווה בשאלת ראשיתה של האומה הישראלית.

#### הרקע ההיסטורי

האלף השני לפני ספה"ג. הזמן, שבו התרקם והתהות עם ישראל, היה זמן רב־תמורות בתולדות מצרים וארצות כנען (סוריה וארץ-ישראל).

בראשית האלף הופיעו כובשים מן הצפון, הם ההיקסוסים 52, ממוצאם לא נודע בבירור עד היום. ההיקסוסים הם, כנראה, עם לא-שמי, שהצטיין בתרבותו המדינית-הצבאית. משפרצו לתחומי הישוב השמי, התחילו מחצמיין בתרבותו המדינית-הצבאית. משפרצו לתחומי הישוב השמי, התחילו מחבוללים בגוע השמי ובתרבותו. על אדמת סוריה וארץ כנען חדלו, בעצם, להיות עם. ההיקסוסים היו ערבירב גועי-תרבותי, שיסיד אחדותם היה המשטר המדיני-הצבאי, ללא בסיס תרבותי-לאומי קיים. מפני זה נעלמו יחד עם מלכותם 2, הם שהביאו לארצות כנען, ואחר-כך — למצרים, את סוס-המלחמה ואת רכב-המלחמה; הם, כנראה, גם אבות משטר המדינה-העיר (הפוליס), ואת רכב-המלחמה; הם, כנראה, גם אבות משטר המדינה-העיר (הפוליס), שעלט גם אחרי-כן בארצות כנען, גם בבצור הערים המדינה בסגנון מיוחד. מעלו המאה הי"ח (לערך בשנת OSTI) עלו ההיקסוסים על מצרים ושעברו אותה. מרכום המדיני היתה צו ען, היא רעמסס (היא חתוערת—אַוריס)\*, ומשם שלטו בכל הארץ. מלכות מצרים הגדולה נתפוררה, ומלכיה היו כפופים למרשלים הורים.

אולם בשנת 1880 לערך עלה בידי יעחמס. מלך נא־אמון, אבי השושלת הי"ה, לנצח את ההיקסוסים ולגרשם מן הארץ. או התחילה תקופה של פריחה

 $<sup>^{</sup>m N}$  such the atomi mate (net aters, ill naif n', et) maint ne met mai my-dia (ng — voi), neel: ater frag. that inq—and, neel: ater free ever a find the chain; nq—nhon, neel: ater ice, ver a fr shiphosof, n'n, \$505; a fif inhibit. The collision of the col

לשאלת ההיקסוסים עיין מיי אר, שם, סעיפים הסה ואילך; מלון, שם, ע' בב-בה, בן וגרדינה, שם, ע' 35 ואילך; וול ף. DMG בבן, ע' 75 ואילך; ייר קו, POS, ע' 313 ואילך; נלינג, VP של, פנפו, ע' 32 האילך; וול היים המפרות שם), ועיין קבק או 1904, בלרות של סמית לספרו של 313 של ההיקסוסים.

ל עיין מחקרו של מונמה על מניס, אורים ופי רצמסט ב- RB, הפפו, ע' ו ואילך: גרדינר, AB(, כרך XIX (1933), ש' SSI ואילך, לכל הטאלה הואח שיין לחלך בפרק ניציאה מצרים וכבוש הארץ".

הרפורמציה הרתית הואת הטילה מהומה במדינה והתישה את כחה. אלהי השמש (אחון), שבקש להשלים במצרים, בלעה את כל כחותיו הרוחניים. שלמונם דרומה. אחנאתון היה רפה-ידים בבחינה מדינית. הדת החדשה, דת הלבנון והטיל מרותו גם על סוריה הדרומית. החתים שאפו להרחיב את תחום והמלך החתי שופילוליומה (3861—366 לערך) כבש את סוריה הצפונית עד יד לחבירו, ועוד מעט יכבשו הללו את כל הארץ. מלכות החתים חוקה בינתים, ועבדי־חבה, מלך ירושלים) מבקשים עורה וטוענים, שהמלכים־הבוגדים נותנים ומאשימים אותם במזימות של בגידה. כמה מהם (ביחוד רב־אדי, מלך גבל, רעכדותם הנאמנה למצרים, ועם זה הם מלשינים על "אחיהם" המלכים מלכי ארצות כנען מריצים מכתבים לפרעה, ובהם הם מביעים את רגשי כניעתם "חַבּירְרִּ" 6, כנוי, שרוב החוקרים מבארים אותו במובן "עברים", בני עַבר 6. השלטון המצרי. במכחבי חל־עמרנה נוכרו פעמים רבות אנשי־צבא המכונים מלכות מיתני ואחריכך על מלכות החתים, ששתיהן שאפו לדחוק את רגלי ביחוד גברה נמיה זו בסודיה הצפונית. נראה, שהנמיה הואת נשענה על לפעולה מדינית עצמאית, אף־על־פי שהכירו במרותה העליונה של מצרים. המכחבים האלה נראה. שבקרב מלכי ארצוח כנען באותו הומן גברה השאיפה המכתבים, שנמצאו בתל־עמרנה (ששם היה מושבו של אחנאתון). מתוך גדול מידיעותינו על המצב המדיני של מצרים באותה התקופה שאוב מן תקופת המלכים האלה היא הנקראת תקופת תל־עמרנה, מפני שהלק ביחוד – בימי אמנחוטפ הרביעי, הוא המלך המתקן והחולם אחנאתון. (1945) והרביעי (1960—1961) שלטון מצרים בארצות כנען מתרופף, ומרחיבים את גבול מלכות מצרים עד נהר פרח. בימי אמנחוטפ השלישי הששיעשרה בובשים הותמס הראשון ותותמס השלישי את ארצות כנען ועוו למצרים. נוסדה האימפריה המצרית הגדולה. במחצית השניה של המאה

אולם אחרי המהפכה המרינית, ששמה קץ לרפורמציה הואת, התחילה מצרים להתאושש שוב. בידי מלכי השושלת הי"ם עלה כמעט להשיב את גבול האימפריה המצרית. סתי הראשון (פופו—וספו לערך) נלחם עם הבדואים במדבר שבין מצרים ובין כנען וגם הכניע את ארצות כנען, כנראה, עד צור.

Edence at-eacher law relie him where castra eq coence atre-ner att creates exercise and attributed and  $an-\epsilon r$  (set)—s. A of elq of cer respective erresponding and exercise the angles of the artists of the artists and the artists of the artists

ם שנין לחלן: "חבירו ושברים".

רעמסס השני (1051—2551 לערך). אבל לא בידי סהי ולא בידי רעמסס לא עלה לקחת מידי מלכי חת את סוריה. בין רעמסס ובין מלך חת היו מלחמת קשות, שלא הביאו לידי הכרעה. מצרים היחה מוכרחה להודות בכבושי החתים, בין רעמסס ובין מלך חת היו מלחמת קשות, שלא הביאו לידי הכרעה. מצרים היחה מוכרחה להודות בכבושי החתים, בין רעמסס ובין חתושיל החתי נכרחה בריח שלום (בשנת 2751). ששמה קץ למלחמה וקבעה את הגבול בין שתי המדינות. השלום היה שלום אמת, והיחסים בין חת ובין מצרים היו מעתה יחסי ידידות. חוזה השלום בסס בכל אופן את בין חת ובין מצרים בארץ כנען, כנראה, עד החוף הצידוני. השלמון הוה נמשך עד מצרית, ובה מצבות של סתי הראשון ורעמסס השני והשלישי. עם מות רעמסס השלישי בא הקץ לשלמון הממשי של מצרים בארץ בנען ?.

מה הן נקודות-המגע בין המאורעות האלה ובין קורות אבות ישראל וראשית דברי ימי עם ישראל?

# ההיקסוסים וראשית תולדות ישראל

הספור המקראי על אברהם, יצחק וינקב ובניהם, על ירידת בני יעקב מצרימה, על השעבור במצרים, על יציאת מצרים ועל כבוש הארץ זמנו — האלף השני, ומקומו — ארצות כנען וסביבתן הקרובה 8. האפשר לקבוע את הספור הזה במסגרת המאורעות ההיסטוריים, שהתרחשו באלף הזה ובארצות האלה והידועים לנו ממקורות מהימנים? השאלה מרוכות ביהוד מסביב לשני המאורעות הראשיים של תולדות ישראל באותה תקופה: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

את יציאת מצרים קשר כבר מנחון המצרי, לפחת — לפי ספורו של יוסף פלביוס, בשלטון ההיקסוסים ובגירושם ממצרים. וגם בימינו יש הוקרים המחזיקים בדעה זו. לדעה זו כאילו מסייעת העובדה. שבין שמות מלכי ההיקסוסים במצרים אנו מוצאים את השם יעקב הר 9, יש סבורים, שבני יעקב ירדו מצרימה עם הזרם ההיקסוסי, ויש סבורים, שכל ספור יציאת

את הליפות הפלחמות האלה עיין ביחלד יירקי, אמmpl, ע' 9 ואילך. את התאריכים של פלבי מברים הבאנו כאן על-פי בורכרום, והם נוטים במקצה מן התאריכים הרווחים.

<sup>8</sup> על הכרונולוגיה של הקופה האבות עיין למעלה, הערה ו.

ל על החפושירת עם שמות מלבי ההיקטוסים עיין מלון, xuordall, ע'88 ואילך. לביאור השם יעקב-הר ציין אולבריים, ygolooghoth, ע'81.

מצרים אינו אלא בבואה אגדית של גירוש ההיקסוסים ממצרים, מאחר שאין להניח, שלמאורע היסטורי חשוב כל כך לא נשאר שום זכר במסורת המקראית 10.

אולם באמת נובעת הסמכת תולדות האבות לתולדות ההיקסוסים רק מן השאיפה החזקה למצוא לספור המקראי אחיזה כל שהיא בעדות המקורות שמחוץ לתנ״ך. אבל אין שום דמיון ממשי בין הספור המקראי על ירידת יוסף ויעקב מצרימה ובין קורות ההיקסוסים בארץ כנען ובמצרים. יוסף נמכר למצרים לעבד, כאן הוא עולה לגדולה בגלל חכמתו בפתרון חלומות, בעטין יורדים מצרימה גם אביו ואחיו. בדור שלאחריו בני ישראל משתעבדים לפרצה, אחר כך הם פורקים את עול העבדות. ההיקסוסים באים כעם כובש, מושלים בארץ מאה שנה ויותר, ואחר כך מצרים פורקת את עולם. אין כאן בהחלט שום דמיון. השם יעקב גם הוא אינו מוכיח כלום. בין שמות ההיקסוסים אנו מוצאים בליל של שמות לא-שמיים, שמיים ומצריים. ההיקסוטים הם ערב־רב גזעי־תרבותי, ואין אנו יודעים מאין בא להם השם הזה. אבל בכל אופן השם כשהוא לעצמו אינו סימן לקשר גזעי. מצד שני אין שום דבר בתרבות ישראל, שיורה על קשר מיוחד עם ההיקסוסים. וביחוד: אין זכר בישראל לתרבות המדינית־הצבאית המיוחדת להיקסוסים. ההיקסוסים הביאו לכנען ולמצרים את הסוס ואת הרכב. אולם בספורי האבות אין אלה תופסים מקום. האבות הם נשיאים עשירים, אבל הם הולכים ברגל או רוכבים על חמורים או על גמלים, ואת הסוס ואת המרכבה אינם יודעים. גם במלחמה אינם משתמשים בהם (בר' י"ד). פרעה מצוה לשלוח ליעקב עגלות לטף ולנשים (שם מ"ח, יט—כז). במצרים ידועים כבר הסוס והמרכבה ורכב המלחמה (שם מ״א, מג: מ"ו, כט; מ"ז, יז; נ', ט ועוד). זאת אומרת, שהזמן המתואר הוא זמן המלכות החדשה שלאחרי ההיקסוסים. אבל אבות ישראל הם מחוג תרבותי, שהישגים אלה עוד לא חדרו לתוכו. ולא זה בלבד אלא שגם בישראל עד זמנם של

<sup>10</sup> עיין בהל, Kanaanäer, ש' 15 אילך, 17 ואילך, 25 עיין בהל, 18 הולל, 19 אולר של 19 איין בהל, 19 אולר, 19 איין בהל, 19 אולר, 19 איין בהל, 19 אולר, 19 אולר איי 19 אולר בייני, 19 אולר, 19 אולר בייני, 19 אולר, מייני לר, מולדות א"י, ע' 10; דיטו, 19 אולר מולר מולר, 19 אולר, הדוחה בדברים של טעם את הסמכת 19 אולר, השוה: יהודה, 19 אולר לסמוך לא על מנתון ולא על יוסף. עיין גם להמן הישראלים אל ההיקסוסים ומטעים, שאין לסמוך לא על יציאת מצרים אינו אלא אגדה המשקפת את ההיקסוסים, היא דעת גרדינר, פיט וחבריהם. השוה להלן בפרק עיציאת מצרים וכבוש ההארץ".

דוד ושלמה אין הסוס ורכב המלחמה ירועים. וכן אין ישראל יודעים את משטר המדינה־העיר ההיקסוסית והכנענית. בין ישראל ובין ההיקסוסים אין איפוא שום קשר. ואם אין המקרא מספר לנו כלום על מלכות ההיקסוסים ועל שלטון ההיקסוסים במצרים, אין זאת אלא ששבטי ישראל העתיקים עמדו מחוץ לערוץ המאורעות המדיניים הכבירים האלה. ואולי לא הין עוד בכלל נושאי "היסטוריה" באותה תקופה.

# THE'TF IWEN' 'WEN'

דעה רווחת היא, להלן, שביריעות על החבירו כלולה עדות על כניסת שבטי ישראל לארץ כנען או על כבוש הארץ. מבקרים קיצוניים (מייאר וחבריו), השיללים את הספור המקראי על יציאת מצרים וכבוש הארץ, חושבים את היריעות על החבירו שבמכתבי עמרנה ליריעות ההיסטוריות האמתיות על ראשית התנחלות ישראל בארץ. לעומת אלה יש חוקרים המשתדלים להתאים את הספור על כבוש-יהושע עם היריעות על החבירו ב. אולם רוב החוקרים בומננו חופסים את היריעות האלה כעדות על א חת מדרגות ההתנחלות אר הכבוש: על כניסת ה..שבט" יעקב (או יעקב ועשו) לארץ כנען או על כבוש האשון של אחדים מן השבטים, שעלו לפני אחיהם ממצרים בג.

SI arry CXI " Tree, institution, " To skrit; Erkry (VIO), " Y Carif; Erk, odechichte, " Tree, of the skrit; the strain of the skrit; the skrit of the skrit of the skrit of the skrit; the skrit of the

אולם אף על פי שהדעה הואח בכללה היא כמעט מן המוסכמות של המדע המקראי בומננו, יש יסוד להטיל ספק בדבר, אם יש קשר ממשי בין פעולות החבירו, הנוכרות בתעודות תל עמרנה, ובין כבוש הארץ על ידי שבטי ישראל באיזו דרגה שהיא.

פתרון השאלה הזאת אינו תלוי לא בפתרון משאלה הפילולוגית בדבר משמעות הכנויים חבירו ומא-גו ואף לא בפתרון שאלה מיהוחם האתנית או המציאלית של החבירו. אנו מניהים, שה.חבירו" הם "עברים" שג ושהכנוי מסמן יחש גועי (יותר נכון: גם יחש גועי) וששבטי ישראל (בני עבר אף הם) קרובים בגוע לחבירו. אולם אין זאת אומרת עוד. שהעדויות על החבירו כוללית גם עדות על קורות שבטי ישראל הקדומים או אף על שבטים קרובים להם קרבת גוע. והמעם הוא: הספורים המקראיים מספרים על קורות שבטים, קרבת גוע. והמעם הוא: הספורים המקראיים מספרים על קורות שבטים, הריעות על החבירו אינן מספרות על שבטים. בכל התעודות על החבירו, על ה"עפר", החבירו מופיעים כחיילים "בכתבי עמרנה וכן בידיעות המצריות אין יסוד לדבר על תנועת "שבטי" חבירו. אין בידיעות עליהם שום דבר, שירמוז על כך. יש ביניהם קציני צבא, נוכר גם מלך עיר מבני החבירו. עירמוז על יה בשנה העלף השני היו מרונים בעיר חלב. אבל מכל הידיעות עליהם ברור. שהם מהגרים חלישים, "אבק" לאומי נע, ואין הם גודדים ביחידות אתניות המבקשות להן מקום לשבת.

אופי זה של ההגירה החבירית בכלל טבוע גם בהופעת החבירו (=המא־ גז) בארצות כנעף, עד כמה שאפשר לעמוד עליה מחוך מכחבי הל־עמרנה.

במכתבים אלה נאמר הדבה פעמים, שהארץ נופלת בידי החבירה שהם כובשים את ארצות המלך; אם פרעה לא יחיש עורה, תפול כל הארץ בידיהם וכרי. דברים אלה ממעים לחשוב, שהכוונה לעלית "עם" כובש על ארצות כנען הלוקה ערים במלחמה, כדי להתנחל בהן או למשול בהן. אבל כשאנו מנסים לחדור מבעד לערפל השקרים הדיפלומטיים של המכתבים האלה, אנו רואים, שאין הדבר כן. החבירו אינם גם כאן באמת אלא חיילים-שכירים העיברים בשכר למלכים ולנסיכים. בשום פנים אין לראות אותם כשבטי נומדים, שפרצר וה עתה מן המדבר. לא נרמוו לא שבטים ולא נשיאי שבטים. החבירו הם

לו זהור זה אפסר לראות עכשיו כוראי אחרי שנמצאה בכתבי אוברית ההקבלה: מא-נו-שמרם. ה.פמרם' האלה אינם אלא העברים, מאתר שפ"א וביית מתחלמות. פיין לחלן: "חבירו רעברים».

ה בנו קניבן: "שבינו נבבנים."

NUTLU OT' להם בשכרם גם עיר למושב. אבל אין כאן רמו לכבוש אתני והחישבות מקבלים מאת המלכים כסף, בגדים, צרכי מלחמה. לפעמים המלכים נותנים כלום על תפיסת מקומות־מרעה או ארמת־זרע על ידי "שבטי" חבירו. החבירו שבסוריה), אבל אין אנו יודעים, אם גם מדינתו היתה חבירית. אין אנו שומעים ערים הביריות או מדינה הביריה. נוכר שם מלך מבני החבירו (מלך ברגה מסוימים. ואמנם. בשום מקום אין אנו שומעים כלום על ישובים הביריים או מריבות המלכים וחולשת השלטון המצרי גרמו בודאי לכך בפרקי־ומן אבל זה היה "כברש" של חיילים פרועים, של "מולדמסקה", לשם בזה ושוד. של התנחלות. אפשר, אמנם, שכמה ערים נפלו בידי החבירו בשעת מהומה. נפלן בידי החבירו. הן באמת בידי המלכים ובידי בניהם. אין כל זכר לכבוש החבירו כובשים הם כובשים באמת בשביל המלכים שוכריהם. הערים, שכאילו ראמנם, כשאנו משוים את מכתבי עמרנה זה לזה אנו רואים, שמה שהסא-גו-של אנשי־צבא. צבא מסוג זה מטרתו לא כבוש מדיני־אתני אלא: שכר ושלל. חדרו כמהגרים לארצות כנען ולמצרים מארם נהרים, שגם שם היו מין מעמד התרבותי באותו הזמן 1. הם אינם לא יושבי אהלים ולא רוכבי גמלים. הם חיל-שכירים מאומן המשתמש בסוס ורכב, כלי המלחמה של הישוב

ואמנם, אין בארצות כנען זכר לחבירו בימי סתי הראשון ורעמסס השני התמלכים שלאחריהם. הם נלחמים בארצות אלה, אבל בדברי מלחמותיהם הם מזכירים את המלכים המתקוממים, אבל לא את החבירו (או העפר), שכל הארץ כאילו נופלת ביריהם, לפי מכתבי עמרנה יג. הישוב ה"עברי", שכאילו נמצא בארץ ישראל בתקופת הכבוש ליד הישוב הכנעני וליד שבטי ישראל, הוא

<sup>21</sup> and gerrant, AA, 18, 61-52; 161, 5-4, 01-11.

שני בנין בל כל י בפרוטרוט להלן: "חבירו ועברים".

TI R. WOF. (NOTE D). WONE REWAY CHIO ERO EY LETY GETTO FET LOTY, WORT CLOSE, WORT FET LOTY. WORT CHIO ERO EY LETY GETTO EVETTO ENTERTY STATE STA

החוקרים. את מלכי כנען במוימותיהם למרוד בפרעה. הדמיון הוא רק – בדמיונם של ובגדים ומרכבות בעד עורה צבאית. לא האבות ולא השבטים אינם משרתים ותשופטים) אינם מעורבים בסכסוכי מלכי כנען ואינם מקבלים מהם כסף הסא־גו־החבירו במכחבי תל־עמרנה. לא האבות ולא השבטים (בימי יהושע אינו מתאר את שבטי ישראל בשום תקופה תיאור דומה במשהו לתאור מזו, שאנו מוצאים ביריעות מכתבי תל עמרנה על פעולת החבירו. המקרא לא נשתמרו לנו אלא במקרא. וידיעות אלה מתארות לנו תמונה אחרת לגמרי שבטי ישראל וכבוש ארץ כנען בשום דרגה. ידיעות על התישבותם אחרי תקופת עמרנה. במכתבי תל-עמרנה אין איפוא שום ידיעה על התישבות שמרו על תרבות ואופן־היים נומדיים או נומדיים־למחצה עוד כמה דורות ואת הרכב עד ימי דוד ושלמה. ואילו החבירו הם היל-רכב מאומן. הישראלים מהגרים. וגם כאן יש לנו סימן מובהק: שבטי ישראל אינם יודעים את הסוס במכתבי עמרנה. ישראל הם שב טים ולא חיילים-שכירים, אבק לאומי, של זכר 18, בכל אופן שבמי ישראל אינם מצאצאי החבירו האלה, הנוכרים כולו פרי דמיונם של החוקרים. בספורים על כבוש הארץ ובחוקים אין לו

אולם בכל זאת אין לומר, שבין החבירו בכלל רבין שבטי ישראל אין קשר. החבירו הנוכרים בתעודות הבכליות, הנוזיות, הסודיות הבכליות, הנוזיות, הסודיות הבכליות, הווזיות, הסודיות הבכנעיות הם, אמנם, לא שבטים אלא מהגרים, "אבק" לאומי, אבל אבק זה הוא אבק דר כים, הוא משמש סימן לדרך נדודיהם של בני עבר, ששבטי ישראל יצאו מהם: בכל, ארם נהרים, כנען, מצרים. ממשפחות בני עבר נפרר, בנוצה, החל מן האלף השלישי לפני ספה"נ המון מהגרים, שבאו לארצות החדבות, החל מן האלף השלישי לפני ספה"נ המון מהגרים, שבאו לארצות החדבות בעבדים וכשכירי־מלחמה, ובמשך הזמן נטמעו בארצות מגוריהם. אלה הם החבירו־העפר־העפרים, אבל בדרך ההיא עצמה, עם אבק לאומי וה, אלה הם החבירו העפר העפרים, אבל בדרך ההיא עצמה, עם אבק לאומי וה, אלה הם החבירו העפר העפרים, אבל בדרך ההיא עצמה, עם אבק לאומי וה, אלה הם החבירו על מסורת חרבותית, הם היו לא עבדים ושכירי מלכים עביות, הם שמיו רועים-אכרים, ובראשם — "אבות", נשיאי-שבטים. היו ביניהם המיוחד, אב לא על מנת לכבוש ערים ולשבת בהן, אלא על מנת לשוב אחרי ושור אל המדבר. שבטים אלה זרמו בין הישובים התרבותים, הושפעו

<sup>18</sup> עיין למעלה, כרך א', ע' 1857—1850, ולחלן בספר זה בפרקים "יציאה מצרים וכברש הארץ" ו"חבירו ועברים".

#### צמסובע הל מוצאם של שבמי ישראל

מתרבותם, אבל לא נבלעו בהם. על שבטי עברים אלה, ולא על הַחבירוַ־ המהגרים, מספר המקרא.

# במסורת על מוצאם של שבמי ישראל

לפי הספור המקראי יצאו תרח ושלשת בניו, צאצאי פלג בן עבר, והם אבות שבטי בני עבר  $\theta$ 1, מאור כשרים לחרן אשר בארם נהרים. נחור, אבי ארם, נשאר בארם נהרים, נחור, אבי ארם, נשאר בארם נהרים אברם (או אברהם) ולוט (בן הרן, אחי אברהם) בודים נשאר בארם נהרים אברם (או אברהם) ולוט (בן הרן, אחי אברהם) בודים לארצות כנען או לארץ הכנעני והאמורי שמסביב לירדן ולים המלח. מן הצפון הם נודרים ופושטים דרומה, לפי מסורת זו באו בני עבר לארץ בנען לא מן המ ד ב ר $\theta$ 2, אלא מארצות החרבות הבבלית. ואם נכונה ההשערה שמדבר ערב הוא מולדת בני שם ושמשם התפשטו זרמים זרמים בארצות שמסביב, עלינו להניח, ששבטי בני עבר או הלק מהם נדרו תחלה ממדבר ערב לדרום בבל, ורק הרבה מאות שנים אחרי נרידה זו נכנסו, דרך ארם ערב לדרום בבל, ורק הרבה מאות שנים אחרי נרידה זו נכנסו, דרך ארם מבני עבר, מסייעות למסורת המקראית על דרך ברידתם של ש ב ם י בני עבר.

עו בהם נכללו העמים האלה: ו) ארם. S) בני לוט (עמון ומואב), E) בני אברהם (עבטי ישמעאל ומדין, אדום וישראל), עיין בר' י"א, טו-לא; י"ט, ל"לה; כ"ב, כ"בר; כ"ה, א"ד, יב"יה, יט ואילך. לפי מגלה"יהש ואת שלש קבוצות העמים האלה הן בני שלשת בניו של תרח (נחור, הרן, אברם), מגלה"יהש אחרת אנו מוצאים בבר' י", כא"ל, אבל גם לפי מקור זה קרובים שבטי ארם וערב ביותר לבני עבר.

OS פירן, למשל, מיי אר, Accidinased. II, Spe: לפני כניסה הישראלים לארץ ישבר בצמון-מערב של ארץ פרב (מרין). "עברים" נקראו בארץ כנפן מפני שבאו מעבר הירדן, אף־ פל-פי שיש קשר בין כנוי זה ובין הכנוי הבללי של הנומדים "חבירו" (Ape—TPE).

וז סיפה שלמה של הוקרים, ובראשם וירול ו ודיסו, דמו למבוא בכתכי ראסשמרה, והיינו באמיס על המלך הבנעני כד ה, סמור מקביל לסמור המקראי על כביש ארץ

בנען בידי בני הד ה. עיין וירול ו, ייוא בירון, ובין הדה. הרח הוא אלהי הירה,
הלו שהי נשים: שן (סין) ונכר (= נכל, היא בינגל השימרים, גם היא אלילה הירה), אילם
הרח מומים באמים גם בראשם של שבטים או של עם. בין שבטי הרח נוכר גם השבט ובולהן,
בצבא כרת נמצא השבט אשר. מקום המלחמה—בדרום הארץ, שבטי הרח יושבים בנגב. באמים
באלו נוכרו גם אוים ויוסף. לוימה ויורולו (כרת, ע' 33), אנשי הרח מנצחים, בנראה, את
ברת, והו אימוא מין סמור על בנוש הארץ בירי הישראלים. אלא שלמי סמור זה התרחיים
הם בנגב, ואינם באים מאור כשרים. הם דוחים את כרת מן הדרום, והוא ושבטי נודרים
לצמון, אל ארץ צירון, דיטו משער, שכרת נצח, ואו נדרו בני תרח למצרים עם ההיקסוסים
(פודשמל במא, ע' 100 ואילך). בכל אופן ירצא, ששבטי ישראל ושבטי כנען היי בארץ אחת

על אדמת כנען מתהילה להתרקם, לפי ממורת זו, אגודת שבטי ישראל. שבטים אלה נפרדים מעט מעט מעל שבטי בני־עבר הקרובים להם ביותר בגוע ותרבות ומתגבשים לחטיבה מיוחדת. משבטי בני עבר, שבאו מן הצפון לארצות הירדן, נפרדים תחלה בני לוט (עמון ומואב) וכובשים להם ארץ. אחר כך נפרדים מהם כמה שבטים הכובשים להם מקום בנגב ומתאחדים עם שבטי ערב. אחר כך מתגבש אדום. ולבסוף — ישראל. ההויות האַתניות האלה

8561, " TEA MITT: 8591, " SAA MITT. אלים אלא בתקופה היכטורית ובסביבה היסטורית :-נגד השיטה הנגבית ביין גם Bad Labidid. יהודה הגלחם עם אחד משכניו ובורה המדברה וכוי, וכל זה לא בתקופה קדומה של מלכרת מתואר באפום כירה המתחדש בכל הודש (שורות 100 ואילך), הוא גם נשיא שבשים בנגב להסביר את הצחקת תרח מנגב יהודה לאור ולחרן ? וכיצד זה "אלהי הירח", שהוא באילו בלל, אינו עומד. בכל אופן אין ספק, שלשימה הנגבית-החרחית אין מצמד. כי במה אמשר ב אואא, כרך 113 (1939), צ' 1933 ואילך. אבל צל המצנה המברצה, שבאפוס לא נפקדו הדחיים 3.10, 9891, 875-375, אמנם, כל הענין עדיין הוא מעורפל מאד. דיסו השיב למבקריו אלא כפעלים. וכן להלן. שנתרח" ענינו מוהר, ושנשן" וננכר" אינן אלות, מודה גם גסטר, את הכיאור תרת-מותר (מחיר כלה). "שן" ותנכר" הוא מבאר (בעקנות גורדון) לא בשמות בה, פי פה ואילך, הציע אולבריים היקונים והוספות לביאורו הקודם, ובמאמר זה הוא מקבל המדע, לההמך ל...מין בדוניה. והקין הוה, אמנם, לא אחר להקין עליו. ב AOSAB, חיברה היחה סכנה, לחרה, "אלחי הירח", שבאוחה שעה עבר במרכבת הנצחון, הוא רשתי נשיר, בשמי ביתריח"), שחביע לבאר גם אותו (ע"ם האכדית "קרחַתר") במובן מתות־נישואין. מכאן צפויה שלהחים, מהר, מלוג, שכולם מסמנים מתנוח־נישואין, ובסמוך להם הבחין במונח "חרח" (ובפוצל 33) בקמע אחד משירי ראט שמרה, שפרסם וירולו ב Bity2, IIVX, צ' 202-855, אה המדנחים: ziritia" fazi, wern sitt aif zirij. Eignia nenij ett w ettrij (SOSAB, miern למקומות, שנוכרו באמום. בוימגרמנר, 209ן, 1989, צ' 20-22, צרצר צל צבם הקריאה "מלך החברה העבריה לחקירת א"י, השרי, הרצ"ם, צ' 46 ואילך) הציע דה־וו זהוי גיאוגרםי צפוני דבריו שם, צ' 362 ואילך. במאמר אחר ב 88, שם, צ' 175-136 (נתפרסם גם צברית בידיצות OM-1746. Tinte out an noute noticen, ween the titer ter nen cee (e' AM), very to Et ale daret at ferter (,rest f,cen") arda fn-ff (de Vaux et A. 1937, 1991, 2. וכן לחלן. לפירוש המלה מובל" פיין בם מאמרו ב Pogl, Seei, שי 11-81. בקורה קולמה אום" אינו ארום אלא בפיר ארומה", פיר אגדית, שלשם כרת יוצא למלחמה מדרום מוריה. שוצים. "אשר" הוא מצל, וצנינו: דרוך, צצוד, ה,נגב" אינו נגב יהודה אלא דרום מוריה. ביאור אחר לעלילה כרה. לפי ביאורו "ובלנים" דבר אין לו עם "ובולון", וענינו: אצילים, thath when an an mada. and there a make (ADSAB, metra ed. at rant) בינוכרג, גורדון ופוד) דחתה את ההסבר הנגבי-התרחי. אבל רק מצט מצט נכבשה הדרך בצרפת ובאנגליה. התחרר זה בוה בהשערות דמינניות. סיצה אחרת של חוקרים (אולבריים, קרש (היינר: קרש ברני) וציר. – לביאור התנגבי" של שירי ראט שמרה הסכימו הרבה חוקרים FEGGG" (Reif Littert, CRC: Mitrin, E' 48); WERL! (der ridf: MYW EM WER), MWTIT, GTER מימי קדם, ומקום מושכם היה תחלה בדרום. רמוים "נגביים" מצאו גם בשיר "אלים נצמם

אינן "אבטוכחוניות», לא עלו מארמתן, וביחוד יש לראות את ישראל, לפי המסורת המקראית, כהויה אתנית מורכבת בבחינה גועית, וממילא — גם בבחינה תרבותית.

N'CIN CITY CITY. מצרי, והיא ילדה לו את אפרים ואת מנשה (בר' מ"א, נ-בב). בית יוסף הוא דורות. כאן הם מתגבשים לעם. על יוסף מסופר, שלקח אשה מצרית, בת כהן כנעני. מארץ כנען שבטי ישראל יורדים מצרימה. בארץ מצרים הם גרים כמה (בר' מ"ו, יו שמ' ו', מו). בני יהודה ושמעון הם איפוא בקו יחש־האם מגוע ת מ ר., שהיא אם משפחות יהודה (שם, ו ואילך). גם לשמעון יש אשה כנענית שלקה אשה כנענית (בר' ל"ה, ב), וגם לבנו הוא לוקה אשה מבנות המקום, את בני יעקב לא סופר, שלקחו נשים ארמיות. ולעומת זה מסופר על יהודה בפירוש, חיים של שלוה. הם כורתים בריחות עם בני הארץ וגם מתחתים בהם. על ויעקב ובניו נודדים פה עם עדריהם ועבדיהם בין ערי הכנענים וחיים ביניהם קובעת להלן תקופה של מגורי אבות ישראל בארץ כנען. אברהם, יצחק וארום וישמעאל הם איפוא לפי וה בקו יחש-האם מגוע ארם. המסורת המקראית ארבע נשיו. עם לבן הארמי ואחיו כורת יעקב ברית שלום בגלעד. ישראל הארמי הוא ביה אביו. ומשם הוא לוקח אשה ליצחק, ומשם לוקח לו יעקב את היא ארק־מולדתו השניה של אברהם (בר' י"ב, א; כ"ד, ד ואילך). בית לבן הספורים על האבות קובעים יחס מיוחד בין ישראל ובין ארם. ארם

המסורת המקראית מתארת איפוא את ישראל כעם, שנתהות לא על אדמתו אלא מתוך נדודים מארץ לארץ ומתוך התערבות גועית בעמים אחרים. ישראל הוא גוע מעורב: עברי־ארמי־כנעני־מצרי. אם מולדת בני־שם הוא מדבר ערב, הרי יש לומר, שאת מולדתם זו ל א זכרו שבטי ישראל, אף על מדבר ערב, הרי יש לומר, שאת מולדתם זו ל א זכרו שבטי ישראל, אף על עם מדברי. אבותיו נודדים לפי מסרתו, מאות שנים בארצות התרבות. אל מדבר מטרי ברחו שבטי ישראל ממצרים מתוך הכרה, אבל משאת־נפשם היתה הכניסה לארץ כנען. מסורת זו חושבת גם את שבטי המדבר עצמה לפליטי ארצות התרבות. ישמעאל הוא מגוע עברי־מצרי (בן אברהם והגר), ובמדבר נעשה התרבות. ישמעאל הוא מגוע עברי־מצרי (בן אברהם והגר), ובמדבר נעשה התרבות. ישמעאל הוא מגוע עברי־מצרי (בן אברהם והגר), ובמדבר נעשה "פרא ארם" (בר' ט"ר, א—טו: כ"א, א—כא). את "בני קדם" שלח אברהם מצרץ כנען "אל ארץ קדם" (כ"ה, א—רא). את "בני קדם" שלח אברהם מארץ כנען "אל ארץ קדם" (ב"ה, א—רא). את "בני קדם" שלח אברהם מארץ בנען "אל ארץ קדם" (ב"ה, א—רא). את הבני קדם" שלח אברהם הארצות, שבין נדדו השבטים במשך מאות שנים: בבל־כנען־מצרים. על זה הארצות, שבהן נדדו השבטים במשך מאות שנים: בבל־כנען־מצרים. על זה הארצות, שבהן נדדו השבטים במשך מאות שנים: בבל־כנען־מצרים. על זה הארצות, שבהן נדדו השבטים במשך לנו את כל ההתרחשות הואת ?

#### R.XCIR" IRWED'D

באסכולה של ולהויון יש הוקרים החושבים את הספורים על האבות לדברי אגדה בלבד. שמשתקפים בהם חיי שבטי ישראל על אדמתם. ההנחה היא. ששבטי ישראל נתגבשי בארץ כנען עם ההליך התנחלותם בארץ. לפי זה אין ונקופת ה"אבות» יכולה להחשב בכלל לחקופה היסטוריה בתולדות ישראל. אחרים סבורים. שהאבות הם סמלי שבטים, וכבר נסו לתרגם את כל ספורי האבות כספורי קורות שבטים. בומנוז גוברת הנטיה למצוא בספורי האבות (ביחוד בספור על אברהם) גרעין היסטורי. אבל רוחות הדעה. ש"נעקב", "ישראל", "רחל", "לאה" וכו' הם סמלי שבטים או קבוצות של שבטים עברים, שקדמו לשבטי ישראל ושמהם נולדו שבטי ישראל על ידי התערבות בשבטים ארמיים וכו' 22.

אין מן הצורך להוכיה עתה, שספורי ס' בראשית אינם משקפים את חיי שבטי ישראל בתקופת המלכות, כמו שהניחה האסכולה הישנה של ולהויון, ושבספורים אלה נתגבשו סדרי חיים ויחסי חברה עתיקים. ההפירות בנווי הביאו אישור נוסף לכך. הן אישרו את הספור המקראי על הקשר שבין אבות ישראל ובין ארם נהרים 22. אבל השאלה אם יש לראות את ה<sub>ש</sub>אבות<sup>2</sup> כאישים או כסמלי שבטים, עדיין תלויה ועומדת.

ES ad ngar alty nodired at altho, with acte, thir, with eigh requ fer antein act fractation at although and although act in cert hadin nin, with act, eigh ergenter act in cert hadin and, with act, eigh acquaint act in cert as a OAIA, a' 825 thich; lite q', entit eigh, thir, thin, a' 826 thich; lite q', entit eigh, a' 821; thin, a' 826 thich; lite q', entit eigh, a' 821; thin, a' 821; a' 112, a' 822 thir, a

אין אנו יכולים לקבל בהיסמורי את התיאור המקראי, שבראשית היו להנית, שהשבטים הם שהיו בראשית, והם שיצרו גם את המסורת הפיוטית על ה"אבות». השאלה היא רק: אילו שבטים היו בראשית: על שאלה זו מפיצה אור מיוחד הידיניה, שבראשית האלף השני היו בקרבת העיר על שאלה זו הסתום, שיש בידינית על "בני ימין" אלה. נראה, שיחש שבט בנימין הישראלי הסתום, שיש בידינית על "בני ימין" אלה. נראה, שיחש שבט בנימין הישראלי עולה עד "בני ימין", שהיו בסביבת מרי. שהרי גם לפי המסורת המקראית בדדו אבות ישראל בחבל-הארץ ההוא: בין אור ובין חרן 20. הנחה זו היא רבח-תוצאות לפרשה שלנו. כי אם נניה, שאבות שבט בנימין היו קיימים ביחידה אתנית או כאחת היחידות האתנית של "בני ימין" בימי מדינת מרי, הרי, שהשבט הישראלי, שהוא הצעיר ביותר, לפי המסורת המקראית, קיים היה (אם גם בתוך היה אתנית אחרת) כבר ב"תקופת אברהם", והעיקר: הית קום הוא מקום מגורי האבות, ואילו לפי המסורת המקראית נולר בנימין

לעלן: "שלירו ועברים"

משמצותו. מאותו הומן, שבו היה השבט כלול ב.בני ימין", שנוכרו במכתבי מרי, ובמשך הומן נשתכתה מרדש של השם "בנימין"), מפני זה קרובה ההשצרה. שהשם "בנימין" הוא צחיק, מורשה באופן אחר, פיין בר' ל"ה, יה (השוח שופ' ג', מון כ', מו: גם כאן יש, כנראה, איוה שהמקרא אינו יודע כבר את המשמעות בנימין == כני דרום, ואת השם ,בנימין" הוא מבאר המקראית זכר לחלוקה כזו של בית־יוסף ז היכן נקראו מנשה ואפרים "בני שמאל" ז ברור. אבל מכירן של בני ימין" במרי מקבילים .בני שמאל", הרי יש לשאול: היבן יש במסורת רווחת הרצה (של ולהויון, מייצר וכרי), שנקרא כך, משום שנחהוה בדרום נהלת בית-יוסף. רבין "בני שמאל" של מכחבי מרי (פיין ADSAB, חוברת 18, צ' 19-05). צל שבט בנימין הצפון ובין נסיך הדרום, ואולבריים מוכיר בקשר עם הבחנה זו את ההבחנה בין .בני יפין-בחבות מצריות, שמיבן נחפרסם מקרוב, מכחינות בערים ומחוות של ארצות כנען בין נסיך שמאל" היא חלוקה פנימית של יטובים או של שבטים שונים לפלג דרומי ולפלג בפוני. Biblica אבל אין הדברים מתקבלים על הדעת. החלקה לבבי ימין" ילבבום מתקבלים על הדעת. החלקה לבבי ימין" ולבבי מדינת ממאל" הידועה, ושאין לתבני ימין" אלה כל שייכות לשכם בנימין. ציין ולסק ברך בי, 1940, שבגלל המלחמה לא הגיע לארץ). יש סבורים, שהכוונה לאנשי הדרום ולאנשי Melanges Dussaud 2 Anter ve act earl fact vane aron riof a bussaud esgenble דה, צ' 20 האילך), באדכיון של מדי נוכרו "בני ימין" ו.בני שמאל". עיין דוסן, Bitte. 8591, rawing awain. Itarica air feit eath 2001-0711 (air nicerta, BASOR, fitern 188, מודים בנום לאדוניו (כנראה-זימרילים, המלך האחרון של מדי), שבני ימין" מתקוממים אסרחב מן הארכיון של מרי, שפרסם דוקן (alesod) ב AAA, 8561, צ' ארן-

כב על החבירה בסביבה מרי ציין דורָם, אואן, ברך 111, ע' אנו האילך, ועיק

השבטים, תקופת הלכוד והגבוש ליחידה אתנית 26. עלינו לראות איפוא כתקופת ההתהוות לא של השבטים אלא של ברית העוברה, שבאותו זמן היו השבטים נודדים ללא נחלת־ארץ. את תקופת־האבות שהאבות היים בסביבה של תרבות זרה וכגרים בארץ נכריה, משתקפת קיימת עדיין ושבה לא היתה עדיין לשבטים העברים בכלל נחלת־ארץ. בדמוי, של "אבות", היא התקופה. שבה לא היתה ברית-השבטים הישראלית המיוחרת קבע להם הפיום האגדי של שבטי ישראל. האגדה הואת קבעה תקופה מיוחדת אצות" לכולם. את מקומם בסדר דורות העולם ובמגילת היחש של ישראל שבטים, "נשיאי־אלהים", שהיו נכבדים בכל משפחת השבטים הקדומה — מעולפים אגדה. דמויות, שבהן פיוט ומציאות מעורבים יחד. אלה הם נשיאי־ וישמצאל ועשו. והאבות אינם סמלי שבטים אלא אישים — אישים היסטוריים ההם היו חלק ממשפחת שבטים רחבה יותר, שכללה גם את שבטי לוט האבות עדיין לא היו שבטי ישראל חטיבה מיוחדת בבחינה אתנית. בימים ישראל, עבני יעקב", ושבקרבם נחרקמו ספורי האבוח. אלא שבחקופת שבטי ישראל. היריעה ההיא מביאה אוחנו לירי הנחה, שבראשית היו שבטי היא סותרת לדעה, שיינעקב", יישראל" וכו' הם שבטים קדומים, שמהם נולדו לדעה. שהשבטים נולדו רק בומן מאוחר. בתקופת ההתנחלות בארץ כנען. וכן שלפיה לא היו עדיין השבטים בעולם בחקופת האבות. אבל היא סוחרת גם סותרת להבחנה המקראית בכללה בין תקופת־אבות ובין תקופת-שבטים, בין בית־אל ובין אפרתה (בר' ל"ה, מו—כ). הידיעה ההיא על שבט בנימין

# התגבשות שבטי ישראל ליחידה אתנית

מקום התהוות יחידה אתנית זו הוא מקום נדודיהם של ה-אבות», בין ארם-נהרים ובין מצרים. את קורות השבטים באותה תקופה לא נוכל לדעת, ורק שוא הוא העמל לחשוף אותן מתוך ערפל האנדה. אבל יח סי השבטים נקבעו, כנראה, באותה תקופה. באותה תקופה היה ראובן ה..בכור", השבט הגדול מאחיו והשורר בהם. באותה תקופה חלה גם ירידתו של ראובן העלית שבטים אחרים ל..בכורה": עלית יוסף ויהודה. הקנאה בין יוסף ובין יהודה עולה אולי עד לומן ההוא. את יוסף מרדו ושטמו בגלל שאיפת ההשתררות על השבטים האחרים, וכנראה. בגלל קנאה זו היה הוא הראשון, שנדד דרומה ובא מצרימה. גם חלוקת השבטים לבנים אמהות ולבני שפחות

מל על מהות זר של "תקופת האבות" (חיונו: תקופת חיי השבטים לפני התנחלתם הארצית) וצל רובד האבות שבספורי ס' בראשית ציין לחלן בפרק "יציאת מצרים וכבוש הארץ-.

החלוקה הזאת אינה משקפת הבדל ביחש גזעי, ובני השפחות אינם בני מתונכשה באותה תקופה. כי בראשית תקופה השופטים היא כבר נושנה ובטלה החלוקה הזאת אינה משקפת הבדל ביחש גזעי, ובני השפחות אינם בני מערובה לעומת בני האמהות, מהודי הגוע, כמו שסבורים קצת מן החוקרים. השפחות (בלהה וזלפה) הן ארמיות כגבירותיהן (רחל ולאה). ומצד שני: שבט יהודה הוא כנעני, ושבט יוסף הוא מצרי בקו יחש-האם, כמו שהוכרנו. ואילו דוקא על שבטי בני השפחות לא סופר כגון זה. החלוקה ההיא משקפת בלי הקא איזה יחס סזציאלי. שבטי השפחות היו, כנראה, באותה תקופת כפוקים לשבטי ההלועה הוא בצותה הקופת במאוחר והיו באותה תקופה שבטי חסותם. אפשר, שהם נספחו על הגגוד הישראלי במאוחר והיו באותה תקופה שבטי המותים למכסי האמהות הומן ולהי ברצונם "ברצונם" (ברי מ"ט, ה-ו), רומו ודאי על מאורעות, שארעו באותו הומן. הסכסוך עם שבעון ולוי מקום בראש (שם י"י"ר), גם הוא חל בתקופה ההיא באותו הומן התודה יודר דרומה ומנסה להתאחו בארץ; הוא מתרועע עם הכנענים ומתחתן יחודה יודר דרומה ומנסה להתאחו בארץ; הוא מתרועע עם הכנענים ומתחתן בהם (שם ל"ח"), אבל אחר כך גם הוא נסחף בורם הנדידה למצדים.

הסכסוכים המצויים בין שבטי נומדים. החדבת שכם בידי בני יעקב מפריעה את (בר' ל"ד) גם היא מקריח. היא נקמח־דמים בגלל סכפוך משפחתי בסגנון אפיזרדה. והמלחמה עצמה היא מחוץ לארץ כנען. מלחמת בני יעקב בשכם מלחמת אברם באמרפל וחבריו, שמסופר עליה בבר' י"ד, היא, כאמור, למלחמות פנימיות ולאימת-שוד של חיל-שכירים פרוע או של "שוסים". מעורבים במלחמות מלכי הארץ זה עם זה, וגם אין בספורים זכר למהומות. וכן לא נשחקפה בהם תקופת המהומות של מכחבי תל־עמרנה. האבות אינם הוכרנו, ששלטון ההיקסוסים ומלחמת מצרים בהם לא נשתקפו בספורים האלה. אירילי. האבות חיים בשלום עם בני הארץ וכורתים עמהם בריתות. כבר על יטוד המטבע הכללי של אגדת האבות. סגנון אנדות האבות הוא רשאינה יכולה לשמש בסיס לקביעת זמן. את זמן האבות אפשר אולי לקבוע הספור הוא בלי ספק עתיק, אבל הוא אגדה היסטורית, שקשה לפענה אותה במינו בספורי־האבות, ומספר הוא על אָפּיוורה. שאין לה המשך היסטורי. אברם עם המלכים, שבאו ממרחק להלחם עם מלכי ארץ סדום, יחיד הוא בברי יייר וזהוי שמות המלכים הנוכרים בספור 27. אבל הספור הזה על מלחמת את זמנה של תקופת האבות נסו לקבוע על יסוד פענות הספור

The grey dayde, and so, and ist, name at, rang to and, radioaled, and investigated and the control of the contr

AWIR OZEI TETT). הנגב. בכל אופן נראה, שומן האבות (או רובו) הוא ומן השושלת הריש (החל ומקום פעולתם של האבות הרי היא הארץ שמדרום לעמק יורעאל, וביחוד סתי ב שוסים" נכנעה ארץ כנען, ולפחות מלכי הדרום היו שקטים ונאמנים. רעמסס השני. כי רוב מלחמות המלכים האלה היו בצפון הארץ. אחרי מלחמת מתאימה תקופה של שלום ארוך, כוה שהיה בימי סתי הראשון וביחוד בימי תקופת תל-עמרנה. לספורי האבות (לפחות — לספורים על יצחק ויעקב ובנין) ואולי יש ללמוד מוה. שתקופת האבות חלה אחרי תקופת ההיקסוסים וגם אחרי על יעקב. מקרה זה רק מבלים את המסכת היסודית של הספורים: שלום ושלות. ההרמוניה של יחסי-השלום הקיימים בין יעקב ובין הכנענים ומטילה פחד

# מצבם מתרבותי של שבטי ישראל

נשתקפו בתרבות הישראלית. הרכבם הגועי של שבטי ישראל ודרך נדידתם בארצות התרבות

עברי־עתיק (ערבי־ארמי), יפוד בבלי, יפוד כנעני ויפוד מצרי. שניכרים בהם סימני ארבעת השרשים, שניוונה מהם בתקופה קדומה: יסוד מייחדת. ואמנם, יכולים אנו להבחין בתרבות הישראלית ארבעה יסודות שונים, לקבל מיושבי הארצות ההן למרות מה שגרר ביניהם כחטיבה אתנית-חברותית אגדוות, שירים, ספורים, משפטים, דברי חכמה וכו' עשויים היו שבטי ישראל השפעה מן התרבות הגבוהה, ששלמה בארצות מגוריהם. כי אמונות, דעות, יחודם האחני ועל אופן־חיים ומבנה חברותי מיוחדים. אבל למרות ואת קבלו שבמי ישראל לא נממעו ביושבי הארצות, שבהן נדדו, אלא שמרו על

גם בישראל וגם בערב הגורל קשור ביחוד במקדש. בחג הפסח יש אולי למצוא במלחמה מצוירת על רקע עתיק זה. עברי־עתיק הוא גם נחש־הגורל: מנהיג לשבטו או לעמו. דמות בל עם. הקוסם המשורר המברך והמקלל במקדש, הוא משורר, בימי קדם הוא גם יוצא למלחמה, ויש שהוא נעשה מנהיג לשבטו. בנבואה הישראלית נכר היסוד העתיק הזה. הנביא אינו קשור מבין באוחות ומדבר שיר, יודע קסם, משתתף במלחמה, ולפעמים הוא נעשה המגלה לו נסתרות. הכהין הוא איש־רוח חפשי, בלתי קשור במקדש ובפולחן. הוא הירעוני. הכהין הערבי הוא חווה־משורר, המתנבא בכח "רוח" מיוחד לו, עתיקה בישראל, נחלה עברית־עתיקה. עברי־עתיק הוא גם הרואה־הכהין אר ולא ביון, אבל מצויה היחה בין שבטי ערב. השבט הוא איפוא צורת חיים וכל עם הוא בן "אב" מיוחר. איריאה זו אינה ירועה לא בבבל ולא במצרים עברי הוא קודם כל הארגון השבטי המוצק, וביחוד האידיאה, שכל שבט

לבולחן מדברי עחיק של הירח הקשור בהקדבת בכודות. כנחלה עברית-עתיקה יש לראות גם את המשל לצורותיו: המשל כפתגם עממי, שהוא דבר-חכמה בצורה שירית, וגם המשל האמנותי: החידה, המעשיה המהכימה, סדרת אמרי הכמה שנונים. התגליות במצרים ובבבל בעשרות השנים האחרונות הוכיחו את קדמותה של ספרות החכמה המשלית בכללה. אבל לשבטי "בני קדם" יש, לפי עדות המקרא, חלק רב בהכמה זו. ספרות החכמה הישראלית מעורה ביחוד בחכמת בני קדם — על זה רומזים כמה וכמה דברים. ויש להניח, שאת המשל ואת החכמה (לפחות — בגבושם העממי) נחלו שבטי ישראל עוד מתקופת היותם מחוברים לשבטי בני קדם 28. בודאי גם הרבה שמות וכמה עניני פולחן וכנויהם מוצאם מן הזמן הומן הומא

השפעת התרבות הבבלים, אף מבקשת להסביר כמעם את כל תופעות התרבות הישראלית (וגם את אמונת-היחוד בכלל זה) מתוך תרבות בכל. בזה יש הפרוה מרובה. אבל שתרבות בבל היחה גם היא אם לתרבות ישראל — בזה אין ספק. באגדה (ביחוד באגדת בראשית), בחוקים (ביחוד בספר הברית: שמ' כ', כב—כ"ג', לג', במומורים, בספרות החכמה נכר בבירור החבור עם התרבות הבבלים. זכן נכר הוא בהרבה דמויים על האלהים והעילם ובהרבה פרטים פולחניים. דעה רווחת היא, שהישראלים קבלו את היסודות התרבותיים האלה מידי הכנענים, אבל דעה זו אינה אלא ספיח ההשקפה הבקרתית-הקיצונית השוללת את הספור המקראי על תקופת האבות והמניחה, ששבטי ישראל באו לארץ כנען מן המדבר דרך עבר הירדן, וכאן באו בפעם הראשונה במגע עם התרבות העליונה. אבל מכיון שאת ההשקפה ההיא יש

מאבנני

<sup>85</sup> ציין צל זה להלן, פרק ה' רז', רציין ספר ב': "ספרות החכמה".

C

לראות כיום כהשקפה דחויה. הרי אין עוד טעם לדעה הנובעת ממנה. בחיי האבות שולטים החוקים והמנהגים של סביבתם. הרי, שקבלו ממנה השפעה תרבותיה. ובכל אופן אין להניה, ששותפו בתרבות הגבוהה של המנדח רק אחרי שהתנחלו בארץ או אף רק אחרי שיצרו את המלוכה. חיים של מאות שנים בספירה של החרבות הבבלית הנחילו גם לשבטי ישראל ערכים רבים של חרבות זו. ולפיכך רשאים אנו לראות אח אגדות-בראשית, את החוקים, את המומורים, את החכמה עד כמה שיש בהם יסוד בבלי בנחלה תרבותית, ששרשיה מגיעים עד תקופת האבות.

על אדמת כנען חלה תמורה בל שונם של שבטי הצברים. ניבם, שהיה קודם ארמי או קרוב לארמי, נהפך ל"שפת כנען" (עיין יש' י"ט, יח). בחבי אוגרית גלו לנו, יותר משידענו קודם, באיוו מדה השירה המקראית מישרשת בשירה הכנענית 90. החמורה הואת חלה לא אחרי כבוש הארץ אלא בתקופה קרומה יותר, עוד לפני ששבטי ישראל נפרדו מעל עמון ומואב ואדום, מאחר שגם בלשונם של שבטים אלה (שלא התנחלו בארצות כנעניות) חלה התמורה ההיא. ועם הנחלה הלשונית קבלו שבטי ישראל מן הכנענים הלה התמורה ההיא. ועם הנחלה הלשונית קבלו שבטי ישראל מן הכנענים הבבלי גם יסוד כנעני. גם בתחום הספרות המומורית קבלו שבטי ישראל השפעה מן הכנענים, שמומורי ההלים היו מצויים ביניהם. מהם קבלו את

חוברת 10, צ' 20 - 22. - סקירה פל כתבי ראס־שמרה פיין: שפר, הושמל בהא. ש. כבז ואילך. של שאלה היחס בין לשון אוגריה ובין הצבריה ציין אולברי מ. BASOR. 1938 Biblica, Bea, 1947, Terifr e' see fritf ; as a d. sablica, Beat, and Loar, HAG, AER, a' the raid, raid rerge, 2041, 2561, a' si-he; תמונחים הפולחניים בספרות אוגרית (שלם, אשם, כליל, רב כהנים, גדי בחלב אמו וכרי) (Lathe terr), 2' 2"n trich. rang eiterk-anite, 2041, beet, 2' 845-645. 24 הרבה. על מאמר הספורות" במליצה הצברית והכנענית עיין גינוברג, ס' היובל לר"ד ילין ם ופוד) - בהלם קדקד... בן פנס" (בהלום קדקד... בין פינים": בפל ה", שם, פי 14), וכן מור א' ועוד, שם ע' ול ואילך). נימחן... קרקד..." (תה' ס־ה, בב), ברן עיניך" (שמ' ייב, ברח, תכלי בתג שקלתו" (כי המחץ לריחן, נחש (פחן) בריח, תכלה נחש שקלחן": בשל בי, ברח... לויחן, נחש שקלחון" (ישי ב"ו, א), שמחן רהב" (איוב ב"ו, יב)-.בתמחד לתג בתג קרדש בצל יחן: בצל א', ו, שם, צ' פנ). והשרה היארד קרל אלחים בתה' כ"ם. "לריחן, נחש (כמל ימסיר... ונחן קולו בערבות: בעל א', ד'ה, שם, ע' וב); בקלה קדש בעל יתנ" (קולו מרך ג', שם, פ' כג ופרד). "ה'... יחן קולר" (פמ' א', ב) — "בפל יפרנ... ויחג קלה בפרמת" פירן גינוברג, כחבי אוגריח, פ' 24 יפוד). "בני אלים" (תה' ב"ם, אן פ"ם, ז, פירן בפל אי, 0€ לרוגמא: "רכב ערבות" (תה' ס"ח, ה) – "רכב ערפת" (בעל א', מור ג' רעורן:

השמות "עליון" 31, "בעל", "אדון" ככנויי אלהים. האגדה על דנאל, הצדיק והחכם הקדמון, שנזכר כצדיק יחד עם נח ואיוב ביחז' י"ד, יד, כ וכחכם ביחז' כ"ה, ג (בנבואה לנגיד צור), היא אגדה כנענית, שנמצאה בכתבי ראס־שמרה 32, שלשת השמות האלה מסמלים שלש ספירות תרבותיות: נח — את הספירה הבבלית, איוב — את הספירה העברית־העתיקה (האדומית־הארמית), דנאל — את הספירה הכנענית 33, מן הכנענים קבלו שבטי ישראל, כנראה, את האפוד, שנזכר בכתבי ראס־שמרה יחד עם התרפים 34, מהם קבלו גם

<sup>(10</sup> J. Praepar. evang, פיין בר׳ ידר, יח, כב. לפי פילון הגבלי (אצל אבסביוס, 20 בר׳ ידר, יח, כב. לפי פילון הגבלי (אצל אבי אורנוס וגה (השמים והארץ), והוא נטרף ע"י חיות רעות.

<sup>32</sup> עיין וירולו, Danel. דגאל הוא בן אל, רואה באותות, יודע קסמים. אבל הוא גם צדיק ושומט "שמט יתומים" ודן "דין אלמנות" (Danel, J., Darel, ושורות 6–25; II, טור V.). אבל יש חולקים על תפיסה זו וחושכים את דגאל לאחת מהופעות מות, יריבו של בעל. השוה: Biblica "Bea. (1939, ע" 444 ואילך.

<sup>36</sup> אולברייט, BASOR, חוברת 70, ע' 22-22, מתלבט בשאלה, מפני מה ההקבלות הסיגנוניות והמלוליות בין הספרות הישראלית ובין הכנענית מצויות דוקא בתקופת גלות בבל וראשית בית שני: בפרקים מאותרים שבישעיה, בישעיה השני, ביחוקאל, באיוב, בתהלים, במשלי. אולברייט משתדל למצוא פתרון לשאלה. אולם עצם ההנחה, שאיוב, חהלים ומשלי הם ספרות מאוחרת, היא מופרכת מעיקרה. עיין להלן, כרך זה, ספר ב', נספח: הפרקים על ספרות החכמה ועל ס' תהלים. ספרות החכמה ביחוד היא מקום־חבור עתיק ביותר בין תרבות ישראל ובין תרבות־המזרח הכללית. ועיין נגד אולברייט: Bea Biblica, Bea ואילך. שהכנענים יכלו להשפיע על ישראל בימי בית עמרי או בתקופת כבוש הארץ. מלבד זה הרי היו הישראלים והכנענים בני מוצא משותף. אבל את האמשרות, שהכנענים המשפעו בתקופת האבות, איגו פוקד.

שם השוה זלין, 2AW, 7ER, צ' 929-829. את הכטוי "תתכח תתרפ שממ, כרס אמדכ" הוא מבאר: תמצא תתרפ שמים, כרס (=חיק, כיט) אפודן. גם הוא משער, שהכוונה לעדי אלהי. קסוטו (תרביץ, ניסן, תש"א, צ' 701-713 מפרש: "תעוגי שמים תמצא, אנכי מאפודיך (כלומר: מפסיליך) אמלא כרסי", ולהלן: "את פסיליך הנאים אמיתם". אבל אין הוא מביא שום דוגמא לדמוי משונה זה של א כי לת פסילים והמתתם. ואין ספק, שנרמזו כאן מביא שום דוגמא לדמוי משונה זה של א כי לת פסילים והמתתם. ואין ספק, שנרמזו כאן תרפים ואפוד. על האפוד עיין ספרו המאלף של טיר ש, Ependytes. טירש משתדל להוכיח (על יסוד חקר ארכיאולוגי של פסילים וצורות), שהאפוד הוא ביסודו מין "אפנדימס". האפנדימס הוא מין מעיל בלי שרוולים, שהיה נתון על ה\_כיתון" (הכתונת). החלק העיקרי שבו היה החלק העליון, חלק החזה. האפנדימס היה לבוש הפסילים והכהנים הגדולים, ולפעמים גם לברש המלכים, הרואים והנביאים. האפנדימס של הפסילים היה עשוי פח זהב, והיה משובץ נם הוא לפעמים אבנים טובות. כלבוש הכהנים והמלכים היה עשור נחש"גורלות, והיינו ע"פ רוב לקול באסמרבלים (בעצמות הקרסול). האפנדימס היה נפוץ בסוריה, אסיה הקטנה, יון ועוד, עלקול באסמרבלים (בעצמות הקרסול). האפנדימס היה נפוץ בסוריה, אסיה הקטנה, יון ועוד, עוד ווודר באסמרבלים (בעצמות הקרסול). האפנדימס היה נפוץ בסוריה, אסיה הקטנה, יון ועוד,

למד מסוים של "דיוניסיות": מנהגים של הלולי-יין, של נסך יין, וביחוד — את ההתנבאות, את הפולחן האכסטטי, שהוא אפייני לחוג-התרבות הכנעני. כי כבר בראשית הופעחה של הנבואה השליחית הישראלית אנו מבחינים בה זרם מסוים של התנבאות זו (במ' י"א, מז—כמ: השוה שמ' מ"ו, כ—כח) 38, גם שימת הקרבנות של שבטי ישראל הושפעה בודאי מן הפולחן הכנעני 36, יש להניח שאת כל ההשפעות האלה קבלו שבטי ישראל עוד בימי נדודיהם בארצות כנען בתקופת האבות 36,

שכבת הלטר הלא" שראלים האחרונה בתרבות ישראל היא השכבה המצר יח. על המגע עם מצרים מעיר הגון המצרי"המקומי של האגדות על יוסף ועל שבטי ישראל במצרים. מעירים על זה גם השמות המצרים של שבט הכהנים: משה אהרן, פנחס, חור, חנמאל, פשחור וכרי. בלי ספק נחלה משפחת הכהנים נחלה מתרבות מצרים ושקעה אותה בשיטת הפולחן הישראלית, אף על פי שקשה לנו עתה לקבוע את היסוד המצרי בדיוק. בדרך כלל נראה, שההשפעה המצרית היתה קטנה מן ההשפעה הכבלית והכנענית. המקרא אינו מוכיר בפירוש בשם שום אל מצרי. לפולחן המתים המצרי האפיני ולאמונת השאול המצרית אין זכרי גם לא לגנאי. אולם נראה, שספרות החכמה המצרית העתיקה השפיעה על שבטי ישראל. בספרות החכמה המקראית משיקע המצרית העתיקה השפיעה על שבטי ישראל. בספרות החכמה המקראית משיקע והשפיעה על שבטי ישראל נחלו אותו בודאי עוד בתקופה העתיקה. כמו כן השפיעה על שבטי ישראל בלי ספק גם ספרות המומורים המצריח. מצרי בשרשו הוא גם הפלא המגי האמנות החשובה ביותר. הפלא המגי האמנותי ווהי אולי הנחלה התרבותית המצרית החשובה ביותר. הפלא המגי האמנותי ווהי אולי הנחלה התרבותית המצרית החשובה ביותר. הפלא המגי האמנותי

אבל מולדתו היא בוראי סוריה, עיין שם ביחוד ע' 201 ואילך. כל זה מאשר את ההנואה, שאת הממוד קבלו ישראל מן הכנענים. בקטע הנ-ל של כתבי אוגרית כלול, כנראה, הביאור המיחולוגי לאפוד-האפנדינים כלבוש האלים: הוא לברש מגי, שבר הם גם מנחשים. עיין גם מאמרו של מירש ב WAS, 2591, ע' 201 – 201.

פנ ביין למפלה, כרך א', צ' גופ ראילך.

<sup>δε Εςημε γκό-ψαστη κιι αισκιο κη παιτιπο: φέο, κφο, εέτέ, υφν (αυφν),</sup> φταπ (γκφιη, εείγιο), υτη ε ό στι, γιθη, βεει, υ' μι ικτέρ, υξ πτης ετη παφικι τεη πφες πειαι εεέξ υτη τ τ σ ι. βομιοβεξ πε"ξ, βιπικός εβη, υ' οιι ικτέρ, τ'οι αθνιι είπ, ψητκ αιοπ έπεση, ψητφικότο φεέτ κη ψται πφικείσ. Εκαπ πτη πτοιτ πειαιι τη κητ πτοιτιπ, πφικ έφαξη, ετη κ', οδε ικτέρ.

וצ בל בלילה ברת" פיין למצלה, הצרה 21.

<sup>85</sup> מל מחותה של המגיה האמנותית בירך למפלה, כרך אי, צ' 834 יאילך.

נהפך בישראל לפלא־אות, והפלא־האות שמש לבוש להתגלות הנבואה

הרמה התרבותית "הדתית של השבטים השליחית ונעשה בטוי מובהק לאיריאה הישראלית בכל הדורות 88.

וצמיחת האמונה הישראלית

על מצע תרבותי וה. על רמה תרבותית-דתית גבוהה זו נולדה האמונה

הישראלית.

שהתרבות המורחית העתיקה היא קרקעה ובית-מטעה של היצירה הואת. חדשה, לא־אלילית, שונה במהותה מכל מה שיצרה האלילות. אלא הישראלית היא ביסודה באמת יצירה חדשה בהחלט, תפיסת-עולם המורחית העתיקה, שהיא נחלה ממנה את האיריאה היסורית. האמונה בהניחם, שהאמונה הישראלית נוצרה מתוך או בתוך התרבות האלילית פראים-למחצה ואכרים נמוכי תרבות. אלא שהכל-בבליים מועים אף הם האמונה ישראלית כתולדות דת. שהיתה בראשיתה דת פרימיטיבית של רועים הדוחים את הנסיון (של ולהויון וההולכים בעקבותיו) לתפוס את תולדות וו יש גרעין של אמת בהשקפתם של הכל־בבליים (וינקלר, ירמיאס וסיעתם) היא –– דרגת האמונה המפותחת של העולם התרבותי המורחי העתיק. בבחינה החוקרים לעשות. התקופה ה"לפני-היסטורית" של תולדות האמונה הישראלית מיבית של נודדי המדבר או אף של יושבי ארץ כנען הקדמונים, כמו שנוהגים את תולדות האמונה הישראלית אין לפתוח בתאור האמונה הפרימי-

Randan we ertward (1922Bitegiod), wa, 0561, w' 1-04. at entre, rang Egent at elect (doings B) c 25, eset, a 8-011, rener egent הצרפתית אר הגרמנית אר האנגלית, רכך להלן. כתכי אוגרית היכיחר בהחלט את בטרל השקפתר של יהודה. אמשר היה להוכיה, למשל, שהלשון הרוסיה נעשתה לשון ממרוחית תחת השמצת מתכצרים כל צרכם מתיך השכנות והשתוף התרבותי וקרבת הלשון של ישרצל ומצרים. בשימתו סובלים אותו. בצרק אומר אולבריים, שהדמיונות במליצה ובלשון, שיהודה מראה צליהם, כל הנחותיו של יהודה, הרי אין מסקנתו מתחייבת מהן כלל. והו בנין גדול, שאין יסודותיו 1960). רעיין בקרתר של ארלבריים, קרית ספר, תריק, 1962–1960, אבל גם אם נקבל את E SS, eset (crr IIV), w' sit - est, rawien whith elocal duran crr (rentate arthr. המצרית. על ספרו של יהורה יצאו עוררין מבין השניפטולוגים. עיין בקרחו של שפיגלברג את הנחתר מבסס יהודה צל זה, שהרבה בעויים ומליצות מקראיות מתבארים יפה מתוך הלשון הכרונולוגיה המקראית, שיהורה חושב אוחה למדויקה, השוה מפרו נספוטסא, צ' פון ואילך). ספרותית מושלמת בהשפצת הלשון המצרית באותן מאות השנים, שישראל ישבר במצרים (לפי לחזכיה, שהלשון העברית הקדומה התפחחה ועלתה מדרגת ניב בנעני פרימיטיבי לדרגת לשון גדולה הרבה יותר של שבמי ישראל. שיין ספרו dentationed .b shange. יהודה מבקש פפ שיין על זה שם, ע' ברף ראילך, בבר ראילך. - י הורה מיחס למצרים השפעה

התרבות המורחית שמשה לאיריאה החדשה חומר לבנין עולמה. ולא עוד אלא שהיא קבעה את הרמה של דרגת-הראשית בתולדות האמונה החדשה, האמונה הישראלית לא נולדה על מצע של דת מגית, מוטמיסטית, אנימיסטית, המוניסטית, ותעודתה הראשונית לא היחה כבוש אמונות אלה ויצירת מושג אל שליט ובורא עולם. בסביבה התרבותית, שבה נבראה האמונה הישראלית, שלטו דת ות תיאיסטיות עליונות. כי דתות בבל, מצרים, כנען, ששבטי ישראל חיו במשך דורות רבים באוירן התרבותי, היו דתות גדולות ומפותחות. אליהן היו אלים בוראי-עולם ושליטים אלים מושלים בעולם ובאדם, אלים מיטרי תרבות והברה, דורשי צרק ומשפט וחיים מוסריים, שופטים ורחמנים. את האידיאות הדתיות האלה לא יצרה האמונה הישראלית: היא קבלה אותן התרבות האלילית. על זה מעידות קודם כל אגדות ס' בראשית. אולם גם בכמה וכמה בחינות אחרות קבעה התרבות המורחית העתיקה את רמת-הראשית של האמונה הישראלית.

אתה חי על פני האדמה. צוויים אלה וכאלה אנו מוצאים בספרות זו 40. כמו מובה תחת רעה. אל תוציא דבה, דבר טובות. עשה טוב כל הימים אשר לעוד, ובגמד אל תתקלס. אל תחרף זקן ממך. לאויבך אל תעשה רעה. שלם תבוא בגבול אלמנה. אל תעות מאוני יד. ואבני מרמה לא יהיו לך. אל הלעג חמנע כדך מן הגר. את אמתך אל העביד בפרך. אל הסג גבול שדות ואל את אביך ואת אמך. תן לחם לעני, תן יין למבקש, הלבישהו וכבדהו. אל החברותיות של האדם. לא תרצה, לא תעשוק, לא תעשה רצה לאיש. ככר המורחית. אנו מוצאים כאן את מיטב הצוויים המוסריים והטעמת החובות ומצרים מלמדת אותנו. מה גבוהה היתה הדרגה המוסרית של עמי התרבות בתחום חיי החברה ובתחום חיי היחיד. ספרות החבמה והמוסר של בבל הגדולות הגיעו לדרגה גבוהה של בטוי הרגש הדחי, בהימנון ובקינה ובתפלה. טבועה בהם. ספרות המומורים של בבל, מצרים וכנען מראה לנו, שהדתות כאלוהי־עולם המכלכלים כל חי, אף־על־פי שגם הדמות הלאומית נשארה בדתות הגדולות נטיה אוניברסליסטית. את האלים הגדולים תפסר ובגמול לכל יחיד על מעשיו הדתיים והמוסריים עלי אדמוח. כמו כן נתגלחה בהן מקום השוב. הדת המצרית פתחה אמונה מלאה בחיי הנפש בעולם ההוא כבר מעל לדרגת דתות אתניות-פרימיטיביות. היחיד ולבטי-חייו תפסו ובבחינה מסוימת היו דחות לאומיות, התרוממו באלף השני לפני סה"ג זה דתות המזרח העתיקות, אף־על־פי שהיו קשורות בסביבתן האתנית

שנין, למשל, הימבר, eschoroboss, מ' אל, 18 ואילך, 90 ואילך ועורן ושרין

כן כבר התלבטו חכמי מצרים ובבל בשאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע וגורלם. רמה דתית ומוסרית זו היתה רמת־הראשית של האמונה הישראלית. על רמה זו נצנצה בין שבטי ישראל אידיאה חדשה, שהאלילות לא הגיעה

אליה בכל זאת: האידיאה של האחד, האידיאה של האל העליון על כל חוק ומצרכה. על רמה זו נולדה אמונת היחוד הישראלית.

### תקופת האבות ואמונת היחוד

מתי נולדה אמונה זו?

דעה רווחת היא, שראשיתה של אמונת־היחוד נעוצה בתקופת האבות, וביחוד, שאת אברהם יש לראות כמיסד או כמבשר אמונת היחוד 4. הדעות חלוקות בדבר טיבה של "אמונת האבות" (או "אמונת אברהם"). אבל בדרך כלל רואים אותה כאמונה צרופה קרובה למונותיאיזמוס. אולם המקרא עצמו חושב את האבות לא ל"מבשרי" אמונת־היחוד אלא למונותיאיסטים אמתיים. והשאלה היא, אם תפיסה זו היא היסטורית או אם יש בה גרעין היסטורי.

לפי עדות המקרא לא היה השם המיוחד (יהוה) ידוע בתקופת האבות (שמ' ג', יג—טו; ו', ב—ג) 42. אבל האל האחד נודע לאבות בשמות אחרים: אל שדי (שמ' ו, ג; בר' י"ז, א; כ"ח, ג; ל"ה, יא; מ"ג, יד; מ"ח, ג), אל עולם (בר' כ"א, לג), אל עליון (שם י"ד, יה, כב) אל ראי (שם ט"ז, יג), פחד (שם ל"א, מב, נג) 43. פולחנה של דת זו עומד על הקרבן (שם י"ב, ה; כ"ב, א—יג ועוד) ועל התפלה והברכה (שם כ', ז; כ"ד, יב—יד, כז; כ"ה, כא; ל"ב, י—יג). וכן אנו מוצאים בה את מתן המעשר (י"ד, כ; כ"ה, כב) ואת הנדר הפולחני (כ"ה, כ). בתקופת האבות אין מקדש ואין כהן ואין חג. האבות עצמם מקריבים על

הלקט ומראי המקומות אצל דיר, Erziehungswesen, ע' 80 ואילך. וציין להלן בפרקים על ספרות החכמה וט' תהלים.

<sup>41</sup> עיון וינקלר, Abraham, צ' 25 ואילך, ירמיאס, ATAO, צ' 12 ואילך, עיון וינקלר, Abraham, צ' 26, 12 ואילך, קניג, Religion, צ' 26, 50 ואילך, קניג, Monotheismus, אילר, 120 ואילך, וכן מאמרו ב JQR, 1931 (כרך XXII), צ' 142–142; דורם, מאמריו על אברהם ב 193, 1932 ו 1930, ב' 1930, ע' 67 ואילך (על השקפת אלט עיין הערה 44); בהל, 26 ואילך, אולברייט, Archaeology, צ' 36 ואילך; השוה קיטל, Geschichte, צ' 36 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, צ' 100 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, צ' 100 ואילך.

<sup>49</sup> עיין להלן, ע׳ 30 והערה 49.

<sup>43</sup> על "אל שדי" עיין למעלה, כרך א", ע' 445. וכן עיין שם, ע' 445. 680 על האל אל".

קנה שמים וארץ" (כ"ר, השוה שם, יח—ים), ולפני האל הזה האבות "מתהלכים" אברהם עצמר קורא לו "אלהי השמים ואלהי הארץ" (בר' כ"ד, ג, ז), "אל עליון, ל"אי ה, כט, מב, נגי ל"ב, ין מ"ר, גו ני, יון שמי גי, ה יגי, טה מון די, ה ועוד). ה אבות", שאברהם קוא ראשון להם (כ"ד, יב, כז, מב, מה; כ"ו, כד; כ"ה, יג; העברים וילירי הבית (י"ו, י-בו). מימי אברהם ואילך האל נקרא על שם לאברהם וזרעו ניתנה מצוח מילה לברית ע"ב. ומצוה זו חובה היא גם על שונים של ברית ועדות־ברית (ט"ו, ח-יו; כ"א, כח-ל; ל"א, מד-נב). מזבחות, שהם בונים (י"ב, ט; י"ג, יה; כ"ב, ט-יג; כ"ו כה ועוד). האבות

cain an mor reain rain ainitirin qeran, cere, ating in enema antione. Imite th fort. "with nutra" ecit west rate arent wit with nerther, with este twinter חעובדה, שאילאברה נקרא גאלהי אבירדי, גאלהי אבינו" וכרי, דיה להרכיח, שהשקפה אלט אין ישן, דוגמת אילאברת, אלא אל, ששמר נודע ביחרד לאברהם, שעמר כרת ברית מיוחדת. אילם הרא גר בארק, אינר קורא לאלהיו "אלהי אבי" וביר"ב. האל הוה אינר איפרא אלהי-שבט אלהי אברהם אביך". שלשלת האבות הואת מתחילה איפוא באברהם, אבל אברהם, שנם צל אבר הם צצמו לאנוכר "אלהי האבות" כלל, הדמוי הוח מופיע ראשונה בבר" כ"ו, כד: מלכי צדק אינו רומו על וכות אברחם ובניו לשבת בארץ או לשלום בה. והעיקר: בספורים ירושלים. הפגישה עם מלכר־צדק מהוארה במקרה. לאברהם יש בעלי בריה מלפני כן (שם, יג). מהן. אברהם אין לו כל יחס לירושלים (או למשלם"), ואין זכות ישיבתו בארץ תלייה באלהי בארץ ולמשול בה. והנה השערותיו של לוי פורחות באויר, וריה הדרוש המדעי המודרני נודף בליון" של ירושלים ולחת מצשר למלכי צוק (ברי י"ד), כדי שיקנה לו ולבניו זכות לשבת בו, אלא שניתן לו מקום אחרי "אל פליון", אלחי הארץ. אברהם חיה מוכרה להכיר ב.אל לוי משער להלן, שנאלהי האבות" של העברים הוא נאל שדי". בארץ כנען הוסיפו להאמין היר מצירים כצד על העודות משפטיות, אלא שמקומו היה אחרי אשור, אלהי הארץ השלים. רבר"). "אל האברת" הוה הרא אילאברת, אל אמורי (בבבל – מבני לויחו של האל אנו). ואותו האמוריים, שנשחקצו באשור, קיימת היחה אמונה ב"אל האבות" ("איל אביך", "איל אבונר" אי, צ' פ ואילך. נגד אלט פיין לרי, אאם, כרך 110, צ' פו ואילך. לוי מראה, שבין שום אמונה באל הכרותי או מוסרי לא הביאה מצולם לידי מונותיאיומוס. ציין למצלה, כרך פולם. "אלהי האבות" הכשיר את השבמים לקבל את דת יהוה. שכל זה מלאכותי ודחוק, ברור. רש לר יחם מיוחד לאדם ולקבוץ האנישי, אין הוא קשור במקום, וצלול הוא ליצשות אלהי קובע יחס בינו ובין קבוק אנושי. בדת "אלהי אברהם" היתה מדה זו. ומפני ש"אלהי האבות" בסח לקברע מרשג זה. "אלהי האברת" אין לי שם פרטי. כנריו (כנון "אלה קציר", "אלה גד" וכרי)

האבות". על יסוד חומר אסיגרסי מאוחר (כתכות נבטיות ותרמוריות מן התקופה ההלניסטית) PP 8 d a. 1918V .b HoO, Equ daren, wengen ente gran naten enne (י"ג או כ"ד, מו מ"ה, טו) ++, כאלהי השמים והעולם הוא מתואר גם בבר' כ"ה, תקופה ידועים העולה ובוראי השלמים (כ"ב, ב--יג; ל"א, נד). נוכרו נימוסים ל"ה, יד). על המצבה הם יוצקים שמן ונוסכים נסך (כ"ה, יה; ל"ה, יד). באוחה נוטעים עצים קרושים ומקימים מצבות (כ"א, לג; כ"ח, יח, כב; ל"א, מה—נב;

האבות וגואל אותם מכל רע (מ"ה, מו—מו ועוד). דמות זו היא דמות־דיוקן אלהי האומה שלעתיד לבוא. לאבות הבטיח האל, שמהם יצא עם גדול, שינחל אלהי האומה שלעתיד לבוא. לאבות הבטיח האל, שמהם יצא עם גדול, שינחל את ארץ כנען, ובגדולתו יתברכו עמים (י"ב, א— ג. ז; י"ג, יד—יז; מ"ו, א—כא; י"ו, א ואילך; י"ה, יה; כ"ב, יז—יה; כ"ר, ז; כ"ה, כג; כ"ו, ב—ד ועוד). אבל גרמה לכך זכותו של אברהם, אשר שמע בקול אלהים ושמר משמרתו, מצותיו, הקותיו ותירותיו (כ"ו, ה). האבות מתוארים כבוטחים באלהים בטחון מוחלט (מ"ו, ו). אברהם הלך להקריב לאלהים את בנו יחידו בלי פקפוק, ובזה הוכיה, כ"י"ו אלהים" הוא (כ"ב, א— יח).

מיסודי "אמונת האבות" היא חובת החיים המוס ליים. "דרך יהוה", שעל אברהם לצוות את בניו אחריו לשמרה. היא: "לעשות צדקה ומשפט" (י"ח, ימ). אברהם מתואר כעישה צדקה, וביחוד — כמכניס אורחים. מדה וו מציינת אותו לעומת אנשי סדום (י"ח—י"ם). הוא דורש משפטה של סדום (י"ח, כנ—לב). הוא רודף שלום (י"ג, ח—ט). הוא מוותר על השלל, שהציל במלחמה (י"ד, כא—כד). השקפה עתיקה בהלכות המוסר המיני נחבטאה בספור, שאברהם נשא את אחותו בת אביו (כי, יב) ושיעקב נשא שתי אחיות (כ"מ, יח ואילך).

שאמונה זו בפרטיה אינה אמונה מספרי האגדות עצמ ם ספי, ברור.
האמונה הישראלית היתה עממית וקשורה בחיי עם בארצו. ואילו "אמונת
האבות», כפי שהיא מתוארת באגדות, היא אמונת יחידי-סגולה, ללא מצע
לאומי-ארצי. כמו כן ברור, שמשוקעות בהן השקפות דתיות ומוסריות עתיקות
ביותר. אלא שהשאלה היא, אם אין היגדות כוללות את השקפת
מ ספרי הן על "אמונת האבות», כפי שצירוה להם מתוך הנחות מסוימות.
וחשובה לנו כאן ביחוד הנקודה העיקרית: אם הדמוי, שהאבות היו מ ונות י

ותנה יש לשים לב לכך, שדמר זה מעורה בתפיסה היסטורית-עולמית שלמה, שלפיה היחה אמונת היחוד האמונה השלמת בעולם בתקופת בראשית. בבר' א'--י"א אין כל זכר לאלילות. אדם, קין, הבל, אנוש, חנוך, נח ובניו אינם יודעים אלא את האל האחד, והאל גם מתגלה

ומיצרי פולחן וכר' אינה מתאימה לשום צורה מאוחרת של הדת באיוה ומן שהוא.

במקרא יש לדמרי זה משמצות מיוחדה: אלהי ברית האבות החל מאבר הם.

24 גונקל, ביאורן לבראשית, צ' XIXXJ. בנקידה זו צרקו מצנותיו של קניג במאמרו הניל ב POL (ציין הצרה וף). קניג מוצן, שאמנה ב,אל שרי" ללא מקרש וכהנים

אליהם. על ראשית האלילות אין בתורה ספור מפורש. אבל נראה, שלדעת יוצרי האגדה המקראית באה האלילות לעילם בדור ההפלגה: עם התהוות העמים נולדה האלילות. החל מברי י"ב עבודת האל האחד היא בחלת אברהם ובניו; בעילם שלמת האלילות. ועם זה יש גם בתקופת האבות יודרי־סגולה העובדים לאל האחד. אלה הם "חסידי אומות העילם", חכמיהן ונביאיהן המופיעים באגדה העתיקה: מלכי צדק (ברי י"ד, יח), איוב, אליפו, בלדר, צופר (איוב אי, א ואילך: בי, יא ואילך), אליהוא (שם ל"ב, ב ואילך). עליהם יש למנות בלי ספק גם את החכמים אגור בן יקה ולמואל מלך משא, עליהם יש למנות בלי ספק גם את החכמים אגור בן יקה ולמואל מלך משא, עליהם על הנותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנוכר ביחוי י"ד, יד, כ למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנוכר ביחוי י"ד, יד, כ למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנוכר ביחוי י"ד, יד, כ למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנוכר ביחוי י"ד, יד, כ למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנוכר ביחוי י"ד, יד, כר מדור מיותו קוסם. אחד מנושאיה של אמונת האחדות: הפקיד כוה אינו מינום לו. הוא רק אחד מנושאיה של אמונת היחוד הקדומה, ששלטה בעילם מימי קדם. האבות מיוחים רק בוה. שהם מדומים באבות עם, שכולו מירור לקבל את אמונת היוחד.

במסורת המקראית אין למצוא איפוא יסוד לדעה, שאברהם הגה את רעיון היחוד ויסד "עדה" של מיחדים. תפיסת האבות במיחדים קשורה בהשקפה הכללית של המקרא. שבראשית שלט המונותיאיזמוס בעילם ושגם אחדי דוד ההפלגה נתקיים בידי יחידי סגולה שבאומות. אין ליחד את האבות בדרך מלאכותית לחטיבה מיוחדת. אולם — השלם פעם בעולם מונותיאיזמוס כוה ? על זה אין ראיה. אתנולוגים וחוקרי המורח הרבו בדורות האחרונים "למצא" בכל מקום זכר למונותיאיזמוס. אבל באמת אין זכר למונותיאיזמוס בשום חוג מרבותי שמחוץ לישראל 14. המונותיאיזמוס ה היסטררי הראלי הוא אמונת

THE CONTRIBUTION OF THE PARTY O

גם האבות. האגדה לא יכלה לטבוע את דמותם במטבע שונה מוה. שטבעה הישראלית. כמו שנראה להלן. ואין פלא. שבהיסטוריה מונותיאיסטית זו נכללו העולם מתוך האידיאה המונותיאיסטית. היא מיצירותיה הנשגבות של האידיאה היא אחת מיצירות האגדה הישראלית. היא פרי הנסיון לתפוס את תולדות אגדה. ההיסטוריה המונותיאיסטית של העולם מאדם הראשון ועד האבות עם. אמונת-יחוד של ימי-בראשית או של יחידי-סגולה בודדים אינה אלא

תקופת האבות ואמונת היחוד

מלבד זה אפשר למצוא בספרות המקראית עצמה עדות נאמנה לכך, באדם, הנוך וכו' או באיוב, דנאל וכו'.

שאמונת היחוד נוצרה אחרי תקופת האבות.

אמונת־היחוד ההיסטורית־הריאלית אינה אלא זו. שאנו מוצאים בעם

מן התופעות האדה. המלחמה באלילות, השם יהוה. אולם בחקופת האבות אין אנו מוצאים אף אחת לואי והקשורות בה קשר אורגני. והתופעות האלה הן: הנבואה השליחית. ישראל. ואמונה זו נחונה במסגרת של תופעות מסוימות המשמשות לה בנות-

תפקיד של נביאים־שליחים די. הנביא־השליח הראשון הוא משה. אבל אין שם שום זכר לנבואה השליחית. וגם האבות אינם ממלאים בסי בראשית יש הרבה ספורים על התגלות־אלהים ועל נבואת־עתידות.

ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין בהם (בר' ל"ד, יד ואילך), אבל שתוף דתי אינם דורשים. הנגוד בין האבות דתיים. בני יעקב דורשים מבני שכם קבלת נימוס המילה כתנאי להתחתנותם בריחות עם שכניהם, אבל לא שמענו, שהבריחות האלה היו קשורות בהסכמים האחד אינו מופיע כמוכיה את בני דורו על עבודת אלילים. האבות כורתים באלילות. שום איש מן האבות או מן האישים האחרים העובדים לאל וקוראים בשמו. אבל בשום ספור מן הספורים האלה אין מלחמה שכם (ל״ה, ה) ונאל אותו מכל רע (מ״ה, מו—מו). והאבות בונים לו מובחות (לי, לא—ל"ב. מב) ומשנאת עשר (ל"ב, ד ואילך) ומיד הכנעני אחרי מעשה הוא היה עם יעקב ושמרו בדרך (כ"ה, טו—כב), הציל אותו מנכלי לבן (כ'), הוא עמד ליצחק בריבו עם פלשתים וברך את מעשיו (כ"ו, כג, כה, כם). עמד לאברהם במלחמה עם כדרלעומר (ברי י"ד, כ) והגן עליו מפני אבימלך להם הבטחות לעתיד וגם מגן עליהם מפני אויביהם עובדי האלילים. הוא למלחמה באלילות. האל מתגלה לאבות וכורת עמהם בריתות ומבטיה כמו כן אין בס' בראשית בכלל ובספורי האבות בפרט שום זכר

יף שנין למצלה, כרך א', פ' SET ראילך.

האלילות, לא בספורים על האבות ולא בספורים האחרים של ספר בראשית. המלחמה מתחילה רק עם הופעת משה 25.

מלבר זה כבר הזכרנו. שלפי המסורת המקראית עצמה לא היה השם יהוה ידוע בתקופת האבות. גם לפי סי"א (שמ' ג', יג—טו) גם לפי ס"כ (שם ו', ב—ג) לא נודע שם האל לא למשה ולא לעם לפני ההתגלות בסנה. ס"כ גם מעיד בפירוש. שהשם יהוה — סמלה של אמונת היחוד הישראלית בכל הדורות — לא היה ידוע בתקופת האבות 14, עדות זו מתאשרת על ידי העוברה, שבין השמות העברים העתיקים אין שמות מורכבים מצירוף השם יהוה.

מכל זה נובעת עדות ברורה: המונותיאיומוס נוצר אחרי תקופת האבות, והסגנון המונותיאיסטי של ספורי האבות הוא פרי עבוד מאוחר, כסגנון האגדות על הדורות שלפניהם.

אמנם, באגדות על ההתגלות הראשונה של יהוה למשה במדבר האל נקרא "אלהי אברהם, יצחק ויעקב" וגם "אלהי העברים". אבל מכיון שלא משה ולא העם אינם יודעים אוחו הרי שהאמונה בו אינה נחלה מהקופת האבות. ובאמת האמונה באל אחד מיוחלת לאבות, אבל לא לעם ישראל לפני שנתנה לו בירי משה. העם אינו יודע גם את "אל שדי" באל אחד 60, לפי הנחת

<sup>84</sup> רבין, malbule, w. 865 ואילך, שומר על היחם המינחר אל האליליה המשתקף בס' בראשיה. אבל אינו מסביר ביצר אפשר לאחד יחס זה עם ההנחה, שהיה קיים "מונותיאיזמרס ראשוני" מלפני משה (שם, ש' 800 ואילך), ומה מיבר של "מונותיאיזמרס ראשוני" זה זייש לחשוב את הידיעות על המונותיאיזמרס של אדם, קין, שה, אנרש, הנוך, נה, נמרזר זכר לעדות היממורית ז

OR יש לשים לב לכך, שהאל מתגלה למשה בפרקים אלה כאלהי האברה (שמי גי, ו, יג, מו; ד', ה) ולא כאלהי העם, העובר אותו וקורא בשמו. "אנכי אלהי אביר" וגרי, ולא "אנכי ה' אלהיך", כמו בהר סיני, אמנם, יהוה מופיע כאלהי ישראל, והוא קורא לישראל בעמי", אבל לפי כוונה הפרקים יהוה הוא אלהי ישראל, באשר הוא אלהי בריה אבותיהם

כל האגרות בשמי ג' ואילך ישראל אינם עובדים ליהוה במצרים: משה דורש מפרעה ישישלה אותם לעבוד ליהוה במדבר. ולהלן: ישראל וועקים "אל האלהים", אבל לא לאלהיהם ולא "לאלהי אבותיהם" ים. העם, הנושא הריאלי של אמונת-היחוד ההיסטורית, לא נחל איפוא אותה, אף לפי האגדה המקראית, מתקופת האבות.

אולם נראה, שהמסורת החושבת את יהוה לאלה האבות והמסמנת על-ירי וה את אברהם כאבי האמונה הישראלית יש בה גרעין היסטורי מסויים האנדה המארה יש בה גרעין היסטורי מסויים האנדה המארה אינה מתארת את אברהם כלוחם מלחמת אמונת יהוה. אבל היא מתארת אותי, כמו שראינו, לא רק כירא אלהים אלא גם וביחוד כאיריאל מוסרי וגם כמורה-חורה מוסרי. הוא רודף שלא גם וביחוד כאיריאל מוסרי וגם כמורה-חורה מוסרי. הוא רודף שלום (בר' י"ג, ה—ט), נדיב-לב (י"ד, כא—כד), מכניס אורחים (י"ה, א—ח), מתפלל על אנשי סדום הרעים (שם, כג, לג) ועוד. אברהם מצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור "דרך יהוה ל עשות צדקה ומשפ מ" (שם, יט). בכרי כ"ב מיוחסת לו החלפת קרבן-אדם בקרבן בעל-חי. אפשר איפוא לראות את אברהם כאחד קדוש, "נשיא אלהים" בעמו, ששאף לאמונה מוסרית עליונה את אברהם כאחד קדות, "נשיא אלהים" בעמו, ששאף לאמונה מוסרית עליונה משה, לא נוכל לדעת. האגדה המאוחרת נאחה בדרך המבע באישיות הואת רעשתה אותה לאבי האמונה הישראלית. אולם מכיון שבאגדה המקראית המקומה באלימה באילות בירי נביא שליה ונשם יהוה מופיעה ראשונה לא בתקופת

<sup>(</sup>כ׳, כד) רבאשר הוא מופים לנאלם ולששרתם לר לשם. אלא שבשעה זר אין הם ירדשים ארתי. דלפיבך אין מקום למעוה, שהשאלה לשמר של "אלהי האבות" היא דבר ההפוכר ושלא תצרייר אצל שום עם רכר׳, כמר שטרען ביר ביר, (1933) Gottes mulginön, ע׳ 28 ואילך, ואין מקום לביאור, שהוא גותן לשאלה זר (שמשה שאל לשם הנסחר ולשמרשי המגי), שאינו עולה מפשט הבתובים.

Le very way et, and not not a norder negeting negeting days continuely. "The service fewdom (n', an), ref lower at norder negeting give det and, well environmentally and restrict negeting services (an), and every environmentally. In mathematical continuely and every environmentally and every environmentally and every environmentally and every negeting the region of the service environmental environmentally. The negeting services environmentally and every negeting negeting negeting environmentally and every negeting negeting negeting negeting experience. The negeting environmental experience environmental enviro

אברהם אלא בתקופת משה, הרי נגנוה בוה עדות היסטורית מכרעת, שתקופת משה היא זמן נצנוצה של אמונת היחוד. ואילו תקופת האבות אינה אלא הקופת התבשותם והתלכדותם וגדולם התרבותי של השבטים בדרך נדודיהם בין עמי־התרבות הגדולים. בתקופה זו קבלו שבטי ישראל מתרבות המזרח בחלה דתית בחלה דתית מטונלים היי ישבא למורבות המזרח מסוגלים היי הם דוקא לקלוט את המיטב ואת המאור שבתרבות זו. ראשיהם ונשיאיהם, משורריהם ורואיהם טפחו ורבו דברי שיר ואגדה, דברי משל והכמה ומוסר, צדק ומשפט. אולם רק על אדמת מצרים נצוצה בקרבם אידיאה דתית השהי, שעתירה היתה להפרות את חייהם וחיי עמים רבים על פני האדמה.

# ב. ראשית האמונה הישראלית

הספרות המקראית הצתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה התערדה הספרותית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו על ראשית

האמונה הישראלית, היא התורה. בחינת ספרות החורה (הספרות הקרובה לה) מלמדת אותני, שמקומה ההיסטורי הוא לפני הספרות הנבואית. אמנם, בתורה נארגו יחד מקורות שונים, והספר עצמו הוא פרי תהליך-יצירה ארוך ומסורג. אבל בספר הוה נתגבשו תילדות האמונה הישראלית בתקופת ה הראשונה; נתגבשה בו דרגת אמונת-האחדות שלפני דרגת האמונה הנבואית-הספרותית, דרגת-אמונה, שלא קלטה עוד כלום מן האיריאות המינחדות לבנואה הספרותית.

כמו כן אנו מוצאים כאן עולם מלא של סמלים לאמונת האחדות. אנו מוצאים מסופרות תולדות העולם, מימי אדם הראשון, מתוך תפיסת האמונה באל אחד. מוצאים בספר התורה היטטוריה מונותיאיסטית של העולם. בס' בראשית חוקיהו־יאשיהו. הספר נוצר ומן רב אחרי יצירת מקורותיו. מלבד זה אנו סגנונים שונים, "מגילות מגילות". יש בה גם שכבה מאוחרת, מתקופת בכל אופן ספר מורכב ומעובר, עלו בה מקורות שונים, אנו מבחינים בה שאלה זו על-ידי נתוח ספרותי ובקורת היסטורית לא נוכל. כי התורה היא דברים כתובים בידי משה או מסורים מפיו בצורתם הראשונית. אבל לפתור עלו בתורה עצמה פרקים מן הספרות הישראלית הקדומה ביותר, אם יש בה (ש"ב אי, יח). ואין ספק, שהיר עוד יצירות, שאף וכרן אבד. שאלה היא, אם הישר (יהושע יי, יג), שנוספו עליו שירים גם מראשית תקופת המלכים בתקופת המדבר. נוכר גם ספר-שירים עתיק מתקופת מלחמות-כנען: ספר עתיק: ספר מלחמות יהוה (במ' כ"א, יד), ששיריו נוצרו בלי ספק עם ישראל: קדמה לה ספרות, שאבדה מאחנו. בתורה עצמה נוכר ספר־שירים אילם ספרות התורה אינה היצירה הספרותית הקדומה ביותר של המיוחדות לנבואה הספרותית.

כאן אגרה עממית מונותיאיסטית רבת גונים, וכן סדרי עבודת-אלהים מונר תיאיסטית מפותחת. גם מי שסבור, שהאידיאה המונותיאיסטית נתנה לישראל בנצנוץ-יצירה אחד, יהיה מוכרה להניה. שעולם הסמלים המגוון

הזה המשמש לה גוף ולבוש נוצר מעט מעט. כיצר נוכל איפוא להבחין בספרות זו את הראשוני, את התעודות, שנמסרו לנו בה משעת-בראשית ממש ?

ועם זה משמשה ספרות החורה כולה תעידה מונומנטלית כבירה על ראשית האמונה הישראלית. לא פרק זה או אחר שבה אלא היצירה כולה כשהיא לעצמה.

עולם הגויים כעולם בלי אלים. אומרת, שספרות התורה, גם ביסודותיה הראשוניים, נוצרה בעם, שראה את שבאגדה העממית הישראלית חסר היה מוטיב זה מלכתחילה. זאת האמונה הישראלית, שהיא גם ראשית המלחמה באלילות, בפרט, אין זאת אלא צליו. ואם אין אנו מוצאים ספור כוה במקרא בכלל ובאגדות החורה צל ראשית יכלו למצוא פגם בספור על פעולת אל מאלהי הגויים ועל נצחון אלהי ישראל את מלחמות יהוה ברהב ותנין וכריג. ומפני זה אין להניה. שעורכי הספרים מספר בתמימות על ה"שפטים", שעשה יהוה בפסילי אלהי הגויים, מוכיר מעבדים מאוחרים. המקרא מעלה בבטויים כוללים את יהוה "על כל האלהים". וכרי). אי אפשר להניה. שממבע זה טבעו בספרות התורה (ובמקרא בכלל) בספורי בלעם (ולהלן: העולם הכנעני הפלשתי בס' שופטים ושמואל העולם המצרי בספורים על יוסף ומשה. העולם המואבי-המדיני-הארמי העולם הבבלי בבר' א'--י"א, דמות העולם העברי-הארמי בספורי האבות, תפיסת הספורים העממיים ביותר, ללא כל יוצא מן הכלל. כך משתברת דמות אין שום יחס של פעולה בין האל ובין אלי הגויים. ואת היא גם צללים ללא שלטון. הם אף לא נהפכו לרוחות רעות, שהאל מוכרח להלחם בהן. הגורים אינם, אינם פועלים. האלים כבר נעלמו. לכל היותר נהפכו ל"שדים", פעולה אלהיה ממנו. לא הוכחשה מציאותם של אלהי הגויים, אבל -- אלהי משחקף עולם הגויים כעולם בלי אלים. יש רק אל אחד -- יהוה, וכל כי גם בספרות עתיקה זו, לכל יסודותיה, (כמו באמת בכל המקרא כולו),

הספרות הישראלית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו, נבראה איפוא באייר עולמו של עם מונותיאיסטי. היא נוצרה אחרי שאמונת-האלים גועה בישראל. ליצירת ספרות זו קדמה איפוא בהכרח מהפכה דתית עמוקה בחיי ישראל, שבה חרבה אמונת-האלים הישראלית העתיקה ושבה נשתרשה האמונה באחד במעמקי נפש האומה. זאת היא

א על משמעות הבמויים והאגדות האלה עיין למעלה, כרך אי, ע' ב65, הערה ה, 1962–165 ואילך, על דברי יפתה (שום' י"א, כד) ועל דברי דוד (ש"א ב"ו, יש) ועוד עיין שם. ע' 1965, 15 ואילך,

הערורת ההיסטורית הברורה והמוצקה הנובעת ממטבע הספרות המקראית העתיקה ביותר.

שאלת ראשיתו של אמונת האחדות הישראלית היא מפני זה לא רק שאלת ראשיתו של ר עיון האחדות, שאלת מיהותו של יוצרו והוגו הראשון, אלא גם וקודם כל שאלת ראשית התהוותו של ה עם המונותיאים מי: מתי ואיך חלה בקרב שבטי ישראל התמורה הדתית העמוקה ההיא, שבה גועה אמונת-האלים: יש קובעים את מוצאו של הרעיון המונותיאיסטי בבבל או במצרים: יש סבורים. שמשה קבל את הרעיון מאחנאתון המצרי וכרי. אבל דבר אחד ברור: ספירה עממית מונתיאיסטית לא היתה לא בבבל ולא במצרים: אגדות עממיות מונותיאיסטית לא היתה לא בבבל ולא במצרים: אגדות עממיות מונותיאיסטית לא היתה לא בברל ולא

המונותיאיסטי כשהוא לעצמו. הרעיון יכול היה להשאר גם נחלת פילוסופים יחידי סגולה או חוג של כהנים יודעי סוד. רק מתוך מלחמה יכול היה ליעשות נחלת עם: מתוך מלחמה דתית, שתכליתה היתה לשרש את האלילות מקרב עם, מתוך מלחמה קנאית לרעיון האחדות, מתוך מלחמה ל"אל קנא". להצליח בה יכלו לא פילוסופים או אנשי-סוד, גואלי עצמם, אלא אנשי-עם, שבקשו להשפיע על החברה. מכל מקום זה היה מימנה ההיסטורי המובהק של אמונת-האחדות הישראלית בכל הדורות: השאיפה ליעשות נחלת עם, המלחמה באלילות העממית, הקנאה לאחר. חרבות מקדשים ומכחת מזבחות ומצבות מסמנת את דרך נצחונה בעולם — בישראל העל אמונת-היחוד הישראלית היא, בעצם, שאלת ראשיחה של המלחמה באלילות העממיה ואר: שאלת התהוותו של עם מונותיאים פ באלילות העממיה באלילות.

הספרות המקראית העתיקה ביותר — ספרות התורה — מעידה עדות מונומנטלית על כך, שמלחמה מכרעת כואת התרחשה בקרב שבטי ישראל לא רק לפני תקופת הנבואה הספרותית אלא גם לפני התהודת ספרות התורה עצמה. זהו הסלע האיחן של חקר תולדות האמונה הישראלית. הוא נעלם מן העין כל זמן שהתעלמו מן התופעה היסודית: מזה. שהמקרא בולו, ובכלל זה גם חלקין העתיקים ביותר, רואה את העולם האלילי כעולם

בלי אלים. אולם אימתי חלה ראשיתה של המלחמה העממית הואת באלילות. שעתידה היתה לברוא ספירה חברותית מונותיאיסטית, אותה הספירה

לפני תקופת משה. עדות זו אינה עדות של דברים. התורה אינה המונותיאיסטית העתיקה ביותר: התורה אינה יודעת מלחמה כואת בתשובה על שאלה זו מכריעה ערותה של התורה, תעודתנו הספרותית התרבותית־הלאומית, שרק בה יכלה האגדה המקראית העממית להוצר?

היסטורית: המלחמה התחילה בתקופת משה. להם גם אינם אומרים, שיש הבדל. ההבדל הזה בין התקופות משקף מציאות אינו פרי כוונה ונטיה מסוימת. המספרים לא התכוונו לקבוע כאן שום הבדל, המלחמה מתחילה רק עם הופעת משה. ברור, שההבדל הוה בין שתי התקופות מחח בין אמונח יהוה ובין האלילות. כמו שכבר ראינו (עיין סוף הפרק הקודם). באותה תקופה. לא בדורות אבות העולם ולא בדורות אבות ישראל אין שום וער האבות ועד בכלל. ובכל זאת אין היא מספרת על מלחמה באלילות ביותר. התורה מספרת לנו היסטוריה מונותיאיסטית של העולם מאדם הראשון מנטלית: היא טבועה בכל מטבע האגדה העתיקה, ומפני זה היא נאמנה אומרת שהמלחמה התחילה בתקופת משה. גם העדות הואת היא מונו"

התחוללה איפוא באותה תקופה. המונותיאיסטית בקרב שבטי ישראל, שספרות התורה כולה מעידה עליה, לאיריאה השלטה במקרא על המונותיאיומוס של האבות) רק עם משה. המהפכה אלילי. ההיסטוריה המונותיאיסטית של הצם מתחילה (רוה בסתירה משה ואינו עובד את יהוה במצרים 2. ה"אבות" הם מיחדים, אבל העם הוא למשה ברור, שגם עם ישראל עצמו אינו יודע את אמונת־היחוד לפני לעם כוה. יחד על כן: מחוך הספורים על ישראל במצרים ועל החגלות האל שום מיחד קדמון לא נאמר. שחי בחוך עם מונותיאיסטי. ואין באגדה שום רמו צדק, איוב וכו' עובדים לאל האחד. אבל הם חיים בקרב עמים אליליים. על עוד עמים ולשונות. אחר־כך היא נחלת יחידי־סגולה. אברהם, מלכי־ תקופת משה. אמונת־היחוד שלטת בעולם לפני דור־ההפלגה. בשעה שאין לוה מתאים הדבר, שאין התורה יודעת אמונת־יחוד עממית לפני

המקראית, עלינו לחפש באגדות על איש ריבה הראשון של האלילות — באגדות נורעה האמונה באל אחד בנפש העם ושהיחה ראשית התהוות האמונה אותה המהפכה הדתית, ששמה קץ לאמונת האלים בקרב שבטי ישראל, שבה מכל זה נמצאנו למדים, שאת הידיעות על מחוללה ועל אפיה של

KY CAT.

<sup>2</sup> Red dardn, w. 05 - 15.

# העדות ההיסטורית על משה

את משה אנו הושנים לאישיות היסטוריה, לא מפני שהוא גבור אגדות עממיות מפוארות. משה הוא היסטורי, מפני שהספור, שהאגדה מספרת אלה ממאשר היסודו על ידי צובדות היסטוריות מהימנות.

עלכיו. מתאשר ביסודו על ידי עובדות היסטוריות מהימנות. עובדה היסטורית היא. שעם ישראל חושב את עצמו מראשית נצגוץ הכרתו הלאומית לעם יהוה. קשר זה בין העם ובין יהוה לא היה קיים

בתקופת האבות 3. עובדה היסטורית היא. שבעם ישראל פועלה מראשית תולדותיו בה השלי הנה היא מועלה בו כבר בתקופת השופטים, והיא יסוד

הגבואה השליחית. היא פועלה בו כבר בתקופה השופטים, והיא יסוד המשטר המדיני המיוחד, שבו חיים שבטי ישראל 4.

עובדה היסטורית היא, שבישראל מתנהלת בתקופה קדומה ביותר מלחמה באלילות בשם יהוה "אל קנא". גם אלה שהושבים, שאמונת יהוה היחה בראשיתה רק מונולטריה, מוכרחים להניה, שאלהי אמונה זו היה "קנא". ואם העם היה אלילי, הרי דרשו נושאי אמונת יהוה מן העם, שיעבוד את יהוה לבדו. אבל באמת מעיד מטבע ספרות התורה, כמו שראינו, ש הע ם היה מונותיאיסטי בזמן קדום ביותר. רקע המלחמה באלילות היא אמונת היחוד של העם. גבורי מלחמה זו הם הנביאים-השליחים.

מאליה נשאלת השאלה: מה ראשים ההתפעות האלה: אימתי לתופעות אלה היתה בהכרח "ראשית». כי לא בבל זלא מצרים, לא כנען זלא לתופעות אלה היתה בהכרח "ראשית». כי לא בבל זלא מצרים, לא כנען זלא ערב אינן יודעות את הנבואה השליחית — זהי העדות ההיסטורית המובהקת ביותר על ה"ראשית». כל שכן שאינן יודעות את אמונת יהוה אל-קנא ואת המלחמה בעבודת "אלהים אחרים». את ראשיתן של אלה עלינו לבקש בישראל עצמו. ישראל קבל נחלה תרבותית מבבל, ממצרים, מכנען ומבני עבר. אבל את היסודות ההם לא קבל. הלל נוצרו מרוחו. אולם ברורי שהיסודות האלה הם יצירה התים לא קבל. הלל מהפכה דתית. כבר ראינו למעלה, שגם תקופת האבות אינה יודעת לא את הנבואה השליחית, לא את השם יהוה ולא את המלחמה באלילות. המהפכה. שהיא ראשית ההיסטוריה המונתיאיסטית של ישראל, חלה איפוא אחרי תקופת האבות. אולם תולדות היצירה התרבותית בכלל והיצירה הדתית

ל הלדעת האומרים, שהשם היה ירוע גם לפני משה, הרי היה ירוע גם לע מים אחרים ולא היה אלהיהם של ישראל במירחד. עיין להלן, ע' 20 – 22.

י היין להלן: "תקופת השומטים».

בפרט מראות לנו. שמהפכה כואת היא תמיד פרי פעולת רוחו של גאון־ יוצר. לגבור המהפכה הואת, לגבור תקופת-הראשית הואת אנו קוראים, עם האגדה המקראית, בשם משה.

ולפיכך יש לראות כסימן מובחק למהימנותה של האגדה על משה את העובדה, שבכל תג היא מחארת את משה כראשון. ולא עוד אלא שדבר זה היא עושה בלא כל כוונה, ואולי גם נגד כוונתה המכוונה.

נביא־ה עם הראשון הוא משה. אל נודע ליחידים עד עתה. מתגלה עתה התגלות הדשה וראשונה לעם. ובין האל מסומל בתואר "אלהי האבות" הנתן לאל המתגלה. אלהי האבות, ממצרים וליחד אותו מן הגויים בארץ יעודה. הקשר המיוחד בין העם הזה בבית אביו ולא בבית יתרו. הוא ראשון. משה נשלח לגאול את ישראל קררשת המקום ולא את שם האל. משה לא קבל את כל אלה משום אדם, לא מזבח ואינו מקריב קרבן במקום ההתגלות. וגם ישראל אינם יודעים לא את אינה מעורה בשום פולחן קיים, לא מדייני ולא קיני. ואמנם, משה אינה בונה איפוא קרושת המקום ולא נורע לו שם האל. ואת אומרת: התגלות האל למשה יודע פשרו. הוא שואל לשם האל המתגלה אליו. בבית יתרו לא נודעה לו קררשת המקום, ששם ראה את הסנה הברער באש. הוא ראה את המראה ואינו למשה. משה בא המדברה מבית יתרה כהן מדין. משה אינו יודע את קדושת המדבר אינה אלא נבואית. וראשית קדושתו – התגלות האל בומנים מאוחרים לא היו מקומות אלה מקומות פולחן ישראליים-לאומיים. כנען, במדבר הזה ומעולם לא הקימו מזבח לאלהים לא בסיני ולא בקדש. וגם וגם לא מאוחרת. מעולם לא היו אבות ישראל, בוני המובחות בארץ באגדה הישראלית כמקום ללא כל קדושה פולחנית, לא עתיקה הופעת האל למשה הוא המדבר, בין מדין למצרים. המדבר הזה מתואר נביא שליח. האל מתגלה למשה ושולה אותו לגאול את ישראל. מקום באגדה זו מופיע בפעם הראשונה — בתולדות ישראל ובתולדות העולם — המסמלת את המאורע והכוללת בלשון-הרוים של הומן ההוא עדות היסטורית. היסטורית יבשה אלא באגדה פיוטית נשגבה — באגדת הסנה (שמ' ג'), הספור על ראשית פעולתו של משה נתן לנו במקרא לא ברשימה

כדי שהעם יאמין בשליחות משה, האל נותן בידו שלשה אוחות-פלאים, שעליו לעשותם לעיני העם. אגדת-הסנה היא גם אגדת-האותות הרא שונה במקרא. משה הוא הראשון העישה אוחות, כדי לאמת את שליחות. אגדת הסנה מובעת מטבע חדש: את הפלא "האות. באגדה זו יש גון מצרי-חרמומי. ועם זה היא מדמה דמות חדשה לגמרי: את הנביא העישה אותה

במאמר־אלהים. האל אינו מגלה למשה הכמת־כשפים ואינו נותן בו "כח" מגי לשנות סדרי העולם. הוא מגלה לו את השם. אבל לא לתכלית מגית. הוד שרטוט אפייני לאגדה על משה (ועל הנביאים בכלל): משה אינו פועל כרב־מג בעל כח כשפני עצמאי: אדרבה. הוא תמיד נבוך ואינו יודע מה לעשות, תמיד הוא מצפה למאמר פי האל. מופס ראשון של נביא עושה אותות הוא משה 6.

התפקיד, שהוטל על משה — גאולה ישראל —, גורם לידי התנגשות בינו ובין המלכות האלילית הגדולה — מצרים. פרעה מטרב לשמוע בקול יהוה, הוא אינו יודע את יהוה. יהוה מוציא את ישראל באותות רבים לעיני מצרים. בפעם הראשונה עומדים כאן במערכה ישראל, עם יהוה, והעולם האלילי, שאינו יודע את יהוה. משה הוא הראשון האוטר את המלחמה 6.

אין כל ספק, שיש קשר היסמורי בין שתי התופעות האלה: בין התהוות אותה הספירה העממית המונותיאיסטית, שבה נוצרה האגדה המקראית, שביסודותיה העתיקים ביותר היא רואה את עולם הגויים כעולם בלי אלים והרואה אפילו את מלחמתו של משה בפרעה וחרטומיו כמלחמה עם עם בלי אלים, ובין פרשת חייו של האיש המופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליה, שנשלח ל עם לבשר לו את אמונת האל האחד ולאמת אותה באותות ולקרש בו מלחמה על עבודת-האלילים. אין זאת אלא שהתמורה הדתית העמוקה בחיי העם היא היא מפעל-חייו של איש-הפלאים ההוא, של הנביא-העליח הראשון. התמורה, שהולל הנביא, היא שהשביתה את אמונת-האלים משבטי-ישראל, והיא שיצרה אותה הספירה העממית, שבה נברא עולם-הממלים המקראי.

המסורת המקראית שמה את הדברה "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" בפי האל במעמד הר סיני. היא שאפה לקשר את אסור האלילות באותו המאורע, שהוא לה פסגת ההתגלות האלהית לישראל. ואמנם אין ספק, שבמדבר, במעמד הגיגי של ברית-עם, נהחמה המערכה המכרעת נגד האלילות, ואמון העם ליהוה נחקק בנפשו לעולם. אולם גם בזה אין להטיל ספק, שהמלחמה באלילות התחילה קודם לכן, על אדמת מצרים. ולא עוד אלא שמלחמה זו, היא שהי תה בראשי ה, אף-על-פי שאין היא נחשבת לחכלית בלהי-אמצעית של שליחות משה אל ישראל. האל, שנתגלה למשה, היה "אל קנא". בספורים על יציאת מצרים פני המלחמה באלילות מכוונים

ל פיין על כל זה בפרוטרום להלן בנספה, בפרק "להקר האגדות על משח".

o marn fnff, ₹' 01, 91 — 02.

את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (מ"ו. לא). (שמ' ד', א--לא), ופרשת הנפלאות הוחמת בהטעמת האמונה: "וייראו העם בישראל היא התכלית הפנימית של האותות, שנתנו למשה במראה הסנה לירי אמונה. אבל בהן מתבצרת לנצח אמונת עם ישראל. נטיעת האמונה "שפטים" באלהי־מצרים. אמנם, הנפלאות האגדיות אינן מביאות את מצרים האלילי. המערכה נגמרת במפלת המלך האלילי וחכמיו וחרטומיו ובמעשה ולמען ספר את שם יהוה בארץ מצרים, ולשם זה האל מכביר את לב המלך גם לעשות אותות ומופתים בארץ. למען ידעו מצרים, כי ליהוה כל הארץ יחד. משה הוא הראשון שנשלה, והוא נשלה לא רק לגאול את ישראל, אלא הפלא הוא אות לשליח. רק באגדה על משה כל המוטיבים האלה מופיעים ואינם שליחים. כי במקרא מעשה־הנפלאות קשור בנבואה השליחית. האגדה שלפני משה, ובכלל זה גם האבות, אינם עושים נפלאות, מקרי של האגרה, אנו למדים מאוחן תופעות-הלואי, שכבר הוכרנו: גבורי צק הנגוד הוה פתאם, והוא עומד לפנינו בכל עווו. שאין דבר זה חלוי בעצוב בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. רק באגדות על משה אבל אין הוא עומד במערכה מול העולם האלילי, ושהנגוד אלה עם אגדות האבות. כבר ראינו, ש"אלהי האבות" עומד לימין נאמניו, כולה: מצרים וישראל. החדוש מתבהר לנו ביחוד בשעה שאנו משוים אגדות "אלהים", וולתו אין שום אל פועל קטנה או גדולה. ושדה פעולתו היא הארץ האלילי, שעתיד היה להחקיים כאלף וחמש מאות שנה. האל הפועל כאן הוא את יהוה. באגדות אלה כבר נתגבש הנגוד העצום בין ישראל ובין העולם החרטומים, האלילים, עבודת בעלי החי והיאור, המלך האלילי, שאינו יודע עה ו לם האלילי – מצרים: ישראל כנושא אמונה באל כל־יכול מול עולם בפעם הראשונה העמד בספורים ההם ישראל, עם יהוה, במערכה מול לעולם, ועמו בא לעולם גם הנגוד בין אמונת ישראל ובין המרי האלילי היא אמונת ישראל ביהוה ובשליחו. עם משה באה המלחמה הואת כלפי מצרים ולא כלפי ישראל. אבל המלחמה היא בכל תקפה. והרקע שלה

האגדה על מפעלות משה במצרים אינה מספרת איפוא במפורש על מלחמתו באלילות, אבל העדות על מלחמה זו טבו עה בה בכולה, ומפני זה היא נאמנת ביותר. התגלות השם יהוה היא ראשית המלחמה באלילות, ראשית הנגוד בין "ישראל" ובין "מצרים". זאת אומרת: היא ראשית המהפכה המונותיאיסטית בישראל.

שאלתנו עתה היא שאלת הנסבות ההיסטוריות, שבהן חלה הופעת

הנביא־השליח ושבהן התחוללה המהפכה ההיא.

# התגלות רעיון היחוד

האנדה המקראית, שלפיה היה חוונו של משה ראשית מוחלטת, מתאשרת ע"י העובדה, שהאידיאה היסודית של האמונה הישראלית אין לה כל יסוד רשורש באלילות בכלל ובאלילות המודחית בפרט. משה היה איפוא לא רק מחולל התמודה המונותיאיסטית בישראל: הוא היה גם הראשון, שהנה את האידיאה המונותיאיסטית.

כוללת בתוכה שלילת האלילות. היא לא־אלילית. אותה אין לבאר מתוך מינחדת במינה. אי די אה זו היא שאין לה שרשים באלילותי מאחר שהיא חדשה. שהאלילות לא ידעה ואיריאה זו נתגבשה ביצירה דתית רמה דתית זו ועל מצע נחלה זו נולדה בין שבטי־ישראל אידיאה מקורית הרמה הכללית של תפיטת-העולם הדתית, כמו שראינו למעלה. אולם על יש להטעים, שהאמונה הישראלית תלויה בתרבות המזרחית קודם כל בבחינת הופעתו של משה עצמו נקבעה על־ידי צורות היסטוריות מסוימות. וביחוד וגם הראיה והנבואה המנטית אינם יצירות־בראשית שלה. להלן נראה. שגם פולחן קבלה מן התרבות האלילית ויצרה אותם יצירה חדשה. הקרבן, הכהונה עתיקה, נחלה בבליח, כנענית, מצריח. דעות, אמונות, אגדות, חוקים, נימוסי נשמתה משלה היא. למעלה כבר הבחנו באמונה הישראלית נחלה עברית-אבל היא נפחה בהם נפש חדשה. היא קשורה בה קשר אורגני בגופה, אבל התרבות האלילית. אפשר לומר: היא ירשה ממנה "חומר", סממנים וסמלים, שבר נולדה. כבר הטעמנו כמה פעמים, שהאמונה הישראלית נחלה נחלה מן שאמונה זו לא היתה קשורה בשום בחינה בחיים הדתיים של העולם התרבותי. מן האלילות לכל צורותיה ושאין לה שום שרשים באלילות, אין רצוננו לומר, אומרים, שהאמונה הישראלית היא יצירה מקורית בהחלט, השונה במהותה ההיסטורים ובין החדש, שהופיע במסגרת הגורמים והמסבות האלה. אם אנו המסגרת ההיסטורית. אנו רק מבחינים בין הגורמים והמסבות התרבותיים-אנו מוציאים לא את האמונה הישראלית ולא את הופעתו של משה מתוך העובדה, שהאיריאה הישראלית אין לה מקור באלילות. אולם בזה אין "ביאור" פירושו הישוף מקור היסטורי-תרבותי, אין לנו אלא להטעים את לו לבאר באמת, לקבוע את גבול יכולת הביאור שלו. מכל מקום אם לבאר את התופעות. אבל בחובתו זו כלולה גם החובה לברר מה אי־אפשר ו ביאורה" אינו יכול להיות אלא שטחי־מדומה. ודאי, מחובתו של ההיסטוריון אנו יכולים "לבאר". הולדת כל אידיאה חדשה, מקורית, היא נצנוץ־פלאים, את נצנוץ היצירה המקורית-הגאונית, של היחיד ושל החברה, אין

ההפתחות, כשם שאין לבאר שום איריאה תרבותית חדשה באמת מתוך התפתחות. היא נצוצה בנפשו של גאון־יוצר — בנפשו של משה.

הידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים: הידע את הנידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים: הידע את הנידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים: הידע את הודת מעלה של פרעה אַ הו א תון ז ההיה הוא עצמר "מצרי" לפי מוצאו ז דל השאלות האלה אינן לא מעלות ולא מורידות. "משה" הוא האיש, שחונו היא סוף־סוף שאלה של מה בכך. (הרכבם ומוצאם הגועי של עבמי-ישראל ויא סוף־סוף שאלה של מה בכך. (הרכבם ומוצאם הגועי של שבמי-ישראל עצמם אינו ברור לנו). מכריע רק דבר זה, שאת האידיאה הדחית החדשה, שורע האיש משה בשבמי-ישראל וששמשה גרעין ליצירתה של התקופה המקראית, לא נחל לא הוא וממילא גם לא שבמי-ישראל לא מכהני בבל ולא המקראית, לא נחל לא הוא וממילא גם לא שבמי-ישראל לא מכהני בבל ולא מכהני מצרים ולא מאהנאחן וחלמידיו. משה וישראל קש מכהני בבל ולא היסמורי אורגני, ולפיכך משה "ישראלי" הוא בכל אופן. רק מתוך טעות הסודית במהות האלילית. ביורמים המונותיאיסטיים" של מצרים ובבל יש שהוא בחרבות האלילית. ביורמים המונותיאיסטיים" של מצרים ובבל יש שהוא בחרבות האלילית. ביורמים המונותיאיסטיים" של מצרים ובבל יש שהוא בחרבות האלילית. ביורמים המונותיאיסטיים" של מצרים ובבל יש

את מרצאו המצרי של משה ממשים ביחוד פרויד, 2020/ע, צ' SI ואילך, צ' 95 מרצאו המצרי של משה ממשים ביחוד פרויד, 2020/ע, צ' SI ואילך, צ' 95 אונא המצרי של העודות בעוד בתובאן. בשבם מבקש פרויד לראות את רשיון האחדות המקראי כמושרש בתורתו של א הנא חון, קשר זה כשהא לעצמו אינו מוחנה במוצאו המצרי של משה או של הלויים (שם, צ' 88), אלא שפרויד ברנה צל מרצאו המצרי של משה גם השקפה ממיימת צל יציאת מצרים וצל החהות האמונה הישראלית. השקמת מלוקמת מדברי מחבריב מונים, שפריד קבל מהם מה שהתאים במקדה ל\_ביאורד המסיכו־אולימי, מתוך הלקט, מתודיב שנים, משריד קבל מהם מה שהתאים במקדה ל\_ביאורד המסיכו־אולימי, מתוך הלקט, מתודיב שנים, שפריד קבל מהם מה שהתאים במקדה ל\_ביאורד המסיכו־אולימי, מתוך הלקט, מצרים במודה מעוד מאונים, שבל פריד מולין, שמשה מחד של הניה, היון אולבריים, היא הבל הבלים, השוה בקרחי לספר זה, מאונים, שבט, ת"ע, צ' 1999 – 115.

MENT REGISTRANSIEGO GENERAS FEST GINENO REGISTRANSOUSE WEGITH EQUI FRYTH HEWITH. MINISTERIO GENERAS GENERAS FEST GINENE GOTTETA AND GENERAS GE

מבטאה את מהוחה של האמונה הישראלית. האמונה ב"מרדך אחד" או ב"עשתורת אחת" או ב"רע אחד" היא אלילות גמורה. כאמונה באלילים רבים. וכן היתה אמונתו של אחנאתון ב"שמש אחד" אלילות גמורה. כאמונה ב"אחדות" המים או האדמה או האש וכרי 9. בייחודה של איוו אלהות

ממוכה למונתהאינם", ושהיא "דת סינקרטיטטיה", שהיחה עשויה להשפיע על בני אסיה, שיפבר במצרים. אילם אימתי הכיאה "דת סינקרטיטטיה" לידי מונתהאינמוס, ומה ענין סינקרטיומוס לאמונת האחדות? אילברייט מודה, ש"דת משה נשארת יחירה במינה בהחלם" (1691). הרי שחעיקר היחירות לא נתבאר סוף סיף כלל על ידי כל ה"ורמים" כולם. השיה למעלת ע' 85, פ בין שנאמר עם ביר ס מיד, Piotell, ע' 1000–106, שאהנאתין האליה את "ההום מחעיקה מחניקה מידי למנים ברום ביל הני האל היה השחש החמילה" לשינה לא היהום

במאצת" (סוף ההימנון לשמש), וקורא לצצמו "צנח"ם מאצת" (פטרי, 13), וציור במאצת" את אביר המת (מטרי, צ' 20S, 20S, 25S). הוא "הכם כאחון" (מורה, 27E). אהנאחון "הי היה גנביא גדול" מיוחד-סימן, שוצבד כאלהים (פיין ABI, כרך ה', צ' 63), אתנאתון צבד האלהי הישן של מלכי מצרים "המכלכלים כל חי" (מורה, ע' 1923), וגם-את האלים. לאחואתון מחסורה" (עיין התפלה למלך, ארמן, Literatia, ע' ב26-265), הוא ממלא איפוא את התפקיד יש למלך תמקיד אל הי. אתנאתון הוא "האל המוב" עלי אדמות, הוא "בורא לכל הארץ את רכאילו תיור אליו: שפע החיים שופע ממנו למלך ולקרבן ותיור מהם אליו. כי בדת אתון הנא מורכר את ממל החרים" (ענח) למלך ולמלכה, אבל "ענח" אחד תלור בקצהו החחתון את "יריר" אל הקרבן (מורה פ' 124 שפר, 35; החמונה אצל ארמן, פ' 135), ברוב הציורים ביצר תפטה דת אתון את הפולחן, יש לשעל. שתפיסתה היתה אלילית במהותה. אתון שולה שומר האלים ההמלכים. אתנאחון הרבה להשתמש בצורה זו. ואם כי אין אנו ירדעים בדירק מחויק את הנחש באחת מ, יריד" (עיין פטרי, עוסופולו, חדב, ע' פוב) - זה הנחש, שהוא חביררים אצל ארמן־רנקה, השוקעפשא, ע' ודבה, פבבן ועיין מורה, ווא, ע' בדב), או כשהוא מצרייר תמיד עם הנחש האלחי בקצהר התחתון באמצער (עיין שפר, ע' 16, להציורים שם, וכן רבחואר ההשש באופק" (בפלוחר) גרמות התחרשות כחו בבוקר (השות שפר, 33). גלגל אחון אר את הירה או את הכוכבים. בהימנון הגדול גרמוה "פיפותר" של אתון בשצת שקימת, הרא נחשב רק לירצר ומכלבל החי וכל מה שנחוץ לו. לא נאמר, שהוא ברא, למשל, את הים לא מדריקת של מהות המיחוס והמניה ושרשם. אחון נחשב, לכאורה, ליוצר "הכל", אבל בצצם לראות משם את יצוריו. הדצה, שאתאתון הוציא מרחו כל מיתום ומניה, עומרת על תפיסה שנולד מיצבריה" או מקרבה; אתון צצמו "הוליר" אותו. אתון צולה בשמים, כדי שיוכל את הצמח. השמש בראה לבדה רבבות יצורים "מחוכה" או מנופה. המלך הוא בן השמש, נחפס חפיסה אלילית גמורה: כהתגשמות, כהולדת גוף מגוף. קרני־השמש מזינות ו\_מיניקות" ההימנון פונה לשמש הצילה ושוקצה והמחממה כל הי בקרניה, הכה־היוצר של השמש האלהיה בישות אלהית או בהתגשמות הישות האלהית. השוה מר סר, AOSI, 2021, פי כג ואילך. בעברדת־דע האלילית. ההימנון הגדול של אחנאתון לשמש רואה את "השמש החמרית" עצמה רק בשמשי, הרי לא זוה ממקומה הצוברה, שצבורה אחון היא צבורה השמש ושהיא נצוצה עי פב, שהוא דמה לו את אתון כ,מצוי חי, שיצר את צצמו ואת הצולם", אלא .שומשו היה nway ever (nwin deri sonsisence to awad, e' evs), er vexer ed wer, senama. החירור" שבערלם החי ושהוא הבחין בין האל ובין בהשמש החמרית" ושרחו לא היהה בעבודה

אלילית אר של איוו הזיהה טבעית אין משום התקרבות לאידיאה הישראליה אף במלוא הנימא. האידיאה הישראלית אינה צמצום מספרי של אלים, אינה הכרות אל מן האלים או כח מן הכחות הטבעיים ל"אחד". אלא קטנוריה דתיה מיוחת וחדשה. מהותה — הפיסת ההויה האלהית כהיה על "סבעית, כרצון מיוחת וחדשה. מהותה — הפיסת ההויה האלהית כהויה על "סבעית, כרצון מיוחי בגלימיו (שם. 212). מאצת היא אלילת האמת והצרק, אבל היא גם משמשת סמל להייה המסתירית של הקרבן יהמיליה, שבה המלך מוין את האלים (מורה, צ' 140). הדצה, שאתאתון המחורית של הקרבן יהמיליה, שבה המלך מוין את האלים (מורה, צ' 140). הדצה, שאתאתון לשמש במצם שלא ניתן מקום לימודית המומדיים, שהיר כרוכים בצבורת השמש במצרים מתקשר בצבורת השמש. רק שלמון המלך יחי במצמה", הרי זה רומו בכל אומן לא על מחתי

נקרא סתחמרי (מטרי, 255). הנחן הגדול של אחון הוא גם ראש מקדש רפ באון המצרית. אנשי סביבתו של המלך לא הבינו לקנאתו, כנראה. ראש הצורפים של מקדש אתון הרשמי של אחון הוא: "הראחתי, שי שמי, הוא אחון". רמויים אלה כוללים קשר עם המיחולוביה את אתון עצמר הרי הוא מכנה בשם רע. את עצמר הוא קורא "בנו יחידו של רע". השם ביובה המקרשים והורבנם, שקבל צליחם חרמהב, מקורם בוה, שהמלך לא שצה אליהם. אולם של המלך גם פתח וחתחור. אבל בעבודת אוסיר לא פגצו, כנראה (ציין מורה, פוב, ווד), המלך, והמלחמה גם היחה מכוונה בציקר נגד אמון. בציר נא־אמון נפגצו בידי צושי דברו מצפ, וראשיחה במצמים פולימיים. הקנאות החחילה צם המלחמה באמון, שכהניו הקנימו את שינה במהוחה מן התפיסה האליליה. אחון נתפס תחלה כאחד האלים. ה\_קנאות" באה מצם יבנה קבר ל מג ביים, השור הקדוש של און. ברור, שתורה זו לא נולדה מתוך תמימת-אלתת ויותר מות: הכתבות שעל עמודי הגבול של העיר אחתאתון (תל אל עמרנה) מודיעות, שהמלך אמנחוסם, פתח נקרא אביר, ומודיפים לו על מצבם הטוב של מקדשי מוף (שמר, 20-12). בבודת אלים אחרים. בשנתו החמישית הוא נקרא עוד באגרת שלוחה אליו ממוף בשם את בחג שלשים השנה" של האל החדש (ושל המלך פצמו) צור בשצה שלא היה שולל אין אנו יודעים באמת. אולם יש ערך מכריע לעובדה, שהמלך הנהיג את עבודה אחון וחנג לחניה, שהתרוח החדשה יחסה למלכה אינו הפקיד אלהי. – מה היה משפט דת וו על האלים, ארבע האלילות בארבע קבות ארונה של בת המלך המתה בא ציור המלכה (שפר, 25-25), יש תאלתת המלך מרכיחה, שרציין-האפותיאות האלילי-היטודי חי היה בדת זו. אם במקום ציור שנימוסים אלה נהמכר ל בקלמות ריקות". התורה החדשה לא הספיקה לעכל מולחן זה, אבל המצרים, אצים שאין המת נחפך בה צוד ל אוסירי. קשה להסכים לדצת שפר (85-92), ממסיים. ברת אתין ניתן מקום לפולהן המתים ולנימוסי החנוטים והקבורה פבל החיים, את סמל מאצח, לא כ.סמלים" מופשטים קבלה אותם, אלא כנורמים מגיים ביוחר, וגם בלשון שאטה לפשטות ריאליה. ואם קבלה מן הרת המצרית את ציור הנחש, את מקורה וראי בנטיתה לריאליסמום. כי גם האמנות של התקופה האתונית היחה ריאליסטית של גלבל החמה. גם פרישתה מן הדמיונות המיתולוניים המצריים, ה,פוטוריסטיים" ביותר, מיצגת את האל ברמות אדם או בעל-חי, אין זה אלא ממני שהיא דבקה בציור הריאלי־ במרכו הפעולה הפולחנית. דת אחון אין בה נסיה לא להפשטה ולא לסמליות. אם אין היא המוטרית בלבד, אלא גם על מהותו ה אל היה, מאחר שוה היה אחד מתארי האלים כעומדים מתקשר בצבורת השמש. ואם המלך "חר במאנת", הרי זה רומו בכל אופן לא על מרתר

עלירן, חפשי משעברד למערכה וגורל, מחבלי מיתוס וכבלי מגיה. אידיאה זו הגויה בכל היצירה המקראית כולה. כמו שהוכחתי למעלה האלילות לא ידעה בשום זמן ובשום מקום אידיאה זו. ואם אנו מוכרהים לראות את משה כמחוללה של תנועת היצירה הדתית המיוחדת במינה הואת, הרי אנו מוכרחים לראות אותו כהוגה אידיאה דתית חדשה בהחלט, שנצוצה בנפשו בחוון בפעם הראשונה עלי ארמות.

אולם מפני מה נצנצה בנפשו של משה האידיאה הדתית החדשה של רצון אלהי עליון ואיך נצנצה, אין אנו יכולים לדעת. לא היינו יודעים ואת גם אילו נשאר לנו על ההתגלות הואת יותר מאשר רקמת־אגדות מופלאה ומרהיבת-עין. רק בדבר הרקע ההיסטורי-החברותי של ההתגלות יכולים אנו להגיד משהו על יסוד העדות המקראית השוורה אגדה.

השפעה הראיה העהיא הרואה הישראליה הקדומה. משה הוא מתוארה המקראים מבועה במטבע הנבואה הישראלים הקדומה. משה הוא נביא. הוא שומע דבר־אלהים ורואה מראות (שמי ג׳, ב ואילך; ל"ג, יא, יה—כני במי י"ב, ה; דד' ל"ר, י). הוא איש הרוה ואם גם אינו "מתובא", רוחו מביאה אחרים לידי התובאות (במ' י"א, טו—ל). בתור נביא הוא גם משורר (שמ' טיי, א—כט; א—ימ; במ' י"ב, יב; דב' ל"א, יט—לב, מד; ל"ג, א—כט). השרטומים האלה בדמותו אינם תוספת־גונים מאוחרת, כמו שסבורים רבים. כי שרטומים האלה אנו מוצאים ברובם בראיה העברית־העתיקה. מלבר זה קשורים הם קשר פנימי בתפקידו העיקרי של משה — בהיותו שליה־אלהים. עליחות קשורה בהיות הוא נביא מ נה יג או נביא ש ו פ ט, שהשלטון המדיני בידו. הוא מופיע לעם הוא נביא מ נה יג או נביא ש ו פ ט, שהשלטון המדיני בידו. הוא מופיע לעם בשעת מצוקה, בשליה בשליה בשליה בסגנון ישראלי ק ד מ ו ז: בשעת מצוקה, בשלית ועוש בעצמו שפטים באלילים ובעוברי האלילים (שמ' ל"ב! נלחם באלילות ועושה בעצמו שפטים באלילים ובעוברי הואלילים (שמ' ל"ב! בידו. ד—ה), כגדעון, אליהו, אלישע. הוא שר את שירת הוצחון, כדבורה.

<sup>(</sup>שם, 255), וכנראה היר להם מקרשים נפרדים. ההן אחנאחון, שישב על כמאו, שב אל אמון מבלי לעורב אה אחון (שפר, 25), קנאה אחנאחון נבעה ממקרד נמשי-אישי, אבל האידיאה בעהיא לעצמה, העדבה מנגברה של השמש, אידיאה אליליה בעצם שרשה, לא היהה קשירה מצד מהתה בקנאיה, ואף אהנאחן גיפו נהן מקום למהה ל,אל" אחד ליר אחן: היא פרעה עצמו, ויש לשער, שאילו ניהן לדה זו להחמחה, היחה יוצרה מחוך עצמה גם מיתילוניה מיחדות בסגנונה כשם שיצרה אמנות מיוחדה בסגנונה. – השוה יה דה, בבקרה שיומון מדים מיחדר על משה ותורחר, בצרון, ניסן, ה"ש, ע" 6 ואילך,

אולם יש בדמותו של משה גם שרטוטים אפיניים מיוחדים. משה אינו מופיע לבדו, אלא בלוית שתי דמויות נביאיות אחרות: אהרן אחיו ומרים אחותו. אלהים מתגלה גם לאהרן ושולח אותו עם משה אחיו אל ישראל ואל פרעה (שמ' ד', כז). אהרן הוא "פיו" של משה ו"נביאו" (שם ד', טז; ז', א). מרים אחותם היא נביאה ומשוררת (שם מ״ו. כ—כח) בשלשתם מדבר יהוה (במ' י"ב, ב-ט). שלשתם נשלחו לישראל במצרים (מיכה ו', ד). בתולדות הנבואה הישראלית כולן אין אנו מוצאים דוגמא לתופעה זו. הנבואה הישראלית היא סגולה אישית בהחלט ואינה קשורה לעולם ביחש משפחתי. הנביא הישראלי אין לו לא "אב" ולא "אח" לנבואה. ולעומת זה אנו יודעים. שהנבואה האלילית נחשבה לעתים קרובות לסגולה מנטית משפחתית־טבעית. וכן אנו יודעים בפרט, שהכהינות הערבית היתה לפרקים סגולה משפחתית. ומפני זה קשה להטיל ספק בדבר, שכאן נשאר לנו זכר למציאות היסטורית: משה היה ממשפחת "רואים" ממין הרואים העברים־העתיקים. דמותו נצבת על פרשת־ תקופות. הוא מסיים את תקופת הראיה העברית־העתיקה, המנטית־הטבעית, והוא ראשון לנבואה הישראלית החדשה — השליחית. המסורת המספרת על אחיו ואחותו הנביאיים של משה לא כוונה להטעים לנו איזה דבר ולא הרגישה. שהיא מספרת לנו דבר ללא כל דוגמא בדורות המאוחרים 11. ודוקא נסבה זו משמשת לנו ערובה למהימנותו ההיסטורית של הספור, המתאים לתנאי תקופה נשכחה.

פעולתו החברותית ובשורתו הדתית של משה ודאי אינן מתבארות מתוך קשר זה, שאפשר למצוא בין משה ובין הראיה העברית־העתיקה. אבל הוא מבהיר את הרקע ההיסטורי־התרבותי של הופעתו. הראיה העברית־העתיקה משמשת מסגרת להופעתו. משה אינו קשור במקדש ובפולחן מסוים. המדות האלה טובעות אותו במטבע של רואה עברי־עתיק, של "כהין". אין זאת אומרת, שמשה מלא פעם למעשה תפקיד של רואה. אבל הוא גדל בספירה של משפחת רואים. שהשפיעה בודאי על נפשו ועל דמיונו. וזה היה הרקע החברותי של פעולתו בתור נביא וגם בתור מנהיג. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים דוגמא לכך בסביבה חברותית דומה לזו של שבטי־ישראל

<sup>19</sup> שמרים נוכרה כאן כ\_אחות אהרן" דוקא, אינו אלא מקרה, שהרי באותו המקור (ט"א) אהרן הוא אחיו של משה (שמ" ד", יד).

<sup>11</sup> חשובה ביחוד הידיעה על נבואתה של מרים. כי אפשר לחשוב את נבואת אתרן ואולי גם את עצם יחסו למשה, כספיח אגדי, שתכליתו לפאר את אבי־הכהונה. אבל מרים אינה ממלאה תפקיד מיוחד בהנהגת האומה במדבר ואינה "אם" לא לנכיאות ולא לכהנים, לאגדה לא היה איפוא כל צורך להמציא אותה.

ULU DOGTU! ערע טמירות, אלא כשליח אלהים. בפין היחה בשורה דחית חדשה. זה רוח־גבואה אישי, אלא סמל אל עליון ושלים. והוא שב אל עמו לא כרואה יכלה להתלבש אידיאה דתית חדשה לגמרי. לרואה נתגלה הפעם בחוון לא על שדה הראיה העברית-העתיקה היה מפני זה מרחב להלך-נפש. בקלפה זו ומקרש. מעלתו הרוחנית היתה כולה אישית. רוח־אלהים שלו היה מבע נפשו. זו, שמשה היה דוקא רואה ולא כהן. הרואה לא היה קשור במסורת של פולחן באותה הספירה החברותית. ואולי היה ערך של תנאי־מכשיר חשוב לנסבה בר. עלית רואה איש־אלהים למעלת מנהיג לשבט היתה גם היא תופעה מבעית התגלות רוח אלהי לרואה המתבודד היתה דבר, שהעם היה רגיל להאמין גרלה על קרקע אמונות סביבחו, בטוייה היו סמלים מובנים לעם באוחה תקופה. ועתירה היתה להשפיע השפעה עצומה על העולם. אבל הקלפה, שבה נולדה, בנבואה הכהינית. האיריאה הדתיח, שנצנצה למשה, היחה חדשה ומקורית, היתה בהינית. ואף השפעתו והצלחתו היו מבוססות על אמונת שבטי ערב לא היה כהיני, אלא מעורה היה באמונות. שקבל מן היהודים והנוצרים. צורחה רוח, עד שנוכח על־פי דרכו, שמלאך אלהים מדבר בו. ואם כי תוכן נבואחו הנבואה הכהינית. מוחמד חשש תחלה, שאין הוא אלא כהין־משורר, אחוו נבואתו – ראית המראות והבטוי הפיוטי לרחשי נפשו – צמחה על קרקע במצרים: ביו שבמי־ערב בומן מוחמד. מוחמד לא היה כהין ממשי אבל

סימנים היסטוריים. האגדות על משה, בפרם האגדות על משה, בפרם האגדות על המשית פעילתו, נתיחדו בגונן ההמצרי". בפעם הראשונה מופיע כאן באגדה המקראית הפלא האמנותי בסגנון הלהטים המצריים. הפלא האמנותי בכלל. שנהפך על קרקע האמנותי בסגנון הלהטים המצריים. הפלא האמנותי בכלל. האגדה הנבואית. אבל בכל-ואת אנו מוצאים דוקא באגדות על משה סגנון האגדה הנבואית. אבץ באגדות על אלי שע, המשופעות ביותר במעשה נפלאות מצרי מובהק, שאף באגדות על אלי שע, המשופעות ביותר במעשה נפלאות באמין הלהטים, אין אנו מוצאים דוגמתו. רק באגדות ההן מופיעים המטה באמצעי קבוע, הנחש, התנין, תמורת החומר (ואף תמורה הוורת: המטה נהפך לנחש וחודר לקדמותו), בריאת בעלי-חיים מחומר דומם. על כמה מהנפלאות האלה אף נאמר בפירוש, שחרטומי מצרים מחומר דומם. על כמה מהנפלאות האלה אף נאמר בפירוש, שחרטומי מצרים שחימון (שמי זי, ט—ח, מו), העוד העודה, שלפני משה, למרות המגע באגדה על יוסף (בר' מ"א, ה), וכן העובדה, שמכאן האילך נעשה הפלא האמנותי באגדה על יוסף (בר' מ"א, ה), וכן העובדה, שמכאן האילך נעשה הפלא האמנותי באגדה ממיר למדי מיל הנודאה, מלמרות שתיהן, שאין כאן שעשוע הדמין

האגדי בלבד, אלא זכר היסמורי להשפעה תרבותית של מצרים על הנבראה הישראלית בראשית צמיחתה.

אולם משה הוא לא רק ממשפחת רואים עברים "עתיקים ולא רק עושה-נפלאות בסגנון מצרי, אלא הוא גם נביא איש-הרוח בסגנון כנעני. המגע עמו מביא אנשים לידי התובאות "דיוניסית", התובאות בצבור (במ' י"א, מז—כט). התובאות כוו מיוחדת לתחום התרבות של כנען־יון.

משה מופיע איפוא במקום מגען של שלש הרבויות, שכל אחת מהן השפיעה את השפעתה על אגדת חייו, ובודאי גם על חייו. רקע פעולתו הוא הזמן, שבו נפגשו שלש תרבויות אלה: בשעה ששבטי-העברים נדדו ובאר מצרימה אחרי ששהו זמן רב בארץ כנען וקלטו מתרבותם.

לעם זה מופיעים באגדה על משה כל היסודות החרבותיים ההם בצורה מוחלפת ומחודשת לגמרי. משה הוא לא מנטיקו, ידעוני, ככהין העברי-העתיק, אלא שליח אל עליון. הוא לא חכם "ל הטים, כחרטים המצרי, אלא עישה נפלאות, כדי לחת אות לשליחותו ולהעיד על השלטון העליון של רצון האלהים. הוא לא אָ כ ס טַ טיקן, שהרוח פועלת בו מכח ההתלהבות הדיוניסית של קהל חוגג ומתהולל, כמתובא הכנעני-היוני, אלא הוא שומע דב ר"אלהים, ורוחו נאצלת על קהל מתובאים. בכל אלה נתבטאה פעולתה היוצרת של האיריאה הישראלית. האגדות על משה הן איפוא גבושה הראשון של פעולה האיריאה הישראלית. האגדות על משה הן איפוא גבושה הראשון של פעולה הותרבות המצריה. המיחד במינו של האגדות האלה קובע את זמן ומקום המרבות המצרית. בומן ההוא התחילה האיריאה הרות החדשה לפעול בחייהם.

החויה הובואית. מרבר זה שהמסורת המקראית, בכל המקורות, מתארת את משה כשליה, וכן מן העובדה, שמשה הוא ראשון בשלשלת היסטורית של נביאים-שליחים לוחמי מלחמתה של אמונת יהוה, נמצאנו למדים, שראשית פעילת היתה חויה נבואית. לא רעיון פילוסופי, פרי עיון שכלי, נצנץ במוחו. לא תורה נהנית "נודעה" לו, במצרים או במזין או במקום אחר. לא את כחו של אל זה או אחר "הכיר". הוא לא בא ללמד דרך חדשה בעבורת איוה אל. הוא לא תפס איוו אמת תיאולוגית חדשה, שבא ללמדה לחבר תלמידים. משה נשל ח — זאת אומרת: אלהיו נתגל ה לו ההשמיע לו את קולו. הצפיה האינמואיטיבית נתלבשה בצורת חזון נבואי. את אגדת-הסנה איון אנו רשאים לדחות כתמיחים" בנ. כי סגנון זה של התגלות-אלהים (ביום

בו גרטהן. הפסות. ע' וגי גצף ראילך.

הטנה קיימת, היינו מוכרהים להניח חויה נבואית, מאחר שמשה הופיע לא הסנה קיימת, היינו מוכרהים להניח חויה נבואית, מאחר שמשה הופיע לא בסנה אי במורה-חורה, אלא כשליה-אלהים. אגדת-הסנה בגרעינה אינה פחות היסטורית מאשר אגדות ישראליות מאוחרות על מראות נבואיים, או, למשל, מן האגדות על מראות מוחמד. היא מחברת את משה גם עם הראיה העברית העתיקה, גם עם הנבואה השליהית הישראלית. הידאי לא מקרה הוא, שהאידיאה הדתית החדשה נולדה בצורת חויה נבואית. כי האל שנתגלה היה לא אלהות נעלמה החדשה נולדה בצורת חויה נבואית. כי האל שנתגלה היה לא אלהות נעלמה ורחיקה, מהות ממפיסית שלוה ונסחרה, אלא אל פועל ומצוה, אל משגיח על עולמו מחדיע דרכיו לאדם. מחביון סתרו הוא מופיע לאדם במראה ומגלה עיני לראות את "כבודו". החויה הנבואית היא לבושה הטבעי של האידיאה הואת. האידיאה יצרה לה בשעת נצובה את סמלה ונושאה: את הנבואה השליחים.

### היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה

באגדות על התקדשות משה לוביא ועל פעולתו בישראל היסוד הלאומי כאילו מכסה על היסוד הדתי. בשורת הגאולה הלאומית כאילו עומדת במרכז. משה לא נשלח לבשר לעם את אמונת האל האחד ולבער אלילות מקרבו. אלא לבשר לו את בשורת הגאולה משעבוד מצרים. הגאולה הלאומית היא המוטיב השלים באגדות האלה. האל מתגלה כאלהי האבות. אלהי העברים, ששמע את ועקת עמו וירד להצילו. דבר זה שמש יסוד לדעת שמשה יסד את אמונה-יהוה הלאומיה, שרק בתקופה הנבואה הספרותיה עלתה לדרגת אמונה אוניברסלית. משה בשר את האמונה באל היכול לעוזר לעמו "גם בארץ מצרים" — זאת היא הדעה הרוחת.

אולם באמת אין האגדות האלה כוללות אמונה באל "לאומי". הן טבועות המלה כוללי של אמונת החורה: אמונה באל-עולם, שגלה חסדו לעם נבחר. 
הדוקא האגדות האלה הן האפיניות ביותר לדרגה דתית זו. הגאולה הלאומית 
היא תכלית הנפלאות, שנעשו במצרים. אבל עם זה יש באגדות ההן עוד 
מוטיב שלים: מלחמה בין אלהי ישראל ובין העולם האלילי הממרה באלהים. 
הנביא לא נשלה ליעץ לעם איך להחלץ מן השעבוד למצרים ואלהיה בעזרת 
אי חכם היודע תחבולות מגיות. הוא נשלה להוציא את ישראל ביר רמה, 
"בורוע נטויה ובשפטים גדולים" (שמ' ר', ו; ז', ד). מול שבטי-ישראל עומדת 
מלכות-עולם אלילית. הנאולה היא נצחון על מלכות זו. ואף סירובו של פרעה 
לשחרר את השבטים המשועברים נתפסת כאצבע אלהים. האל הפץ להודיע 
לשחרר את השבטים למען ידעו "כי לה' הארץ" (שם ט', בט), כי אין כמותו (ה', ו;

ולא זו בלבד אלא שבאגדה על מראה הסנה ועל האוחות בישראל ובמצרים אנו מבחינים, למרות רקעה הלאומי המובהק, לא רק את רעירן האל האחד, אלא גם את הסתמלות מהוחה הפנימית והשרשית של האידיאה הישראלית: הזיה אלהית על-מגית ועל-מיתולוגית, רצון אלהי עליון ודוקא באגדות האלה, שיש בהן כמין מגע-תחומים עם האלילית, אנו רואים כמעט בחוש את המעבר מאלילית ללא-אלילות. כבר ראינו, שלמרות כל הדמיון החיצוני לאגדות-הקוסמים האליליות יש כאן לפנינו יצירה חדשה במהותה האל אינו מגלה דוי-כשפים למשה. משה הוא לא מכשף, אלא נביא-במהותה האל אינו מגלה דוי-כשפים למשה. משה הוא לא מכשף, אלא נביא-מליח. הנפלאות אינן להמים, אלא אותות. אותם המעשים עצמם הם "להמים" עלים. הומלית מעמשים סמל לאידיאה חדשה: רצון אלהי עליון שולם הצות גם השליח משמשים סמל לאידיאה חדשה: רצון אלהי עליון שולם בעילם. ברור, שהסמליות הואת היא, לפי מלוא-שגרה, לא לאומית לגון לגאול עול מית, דתית-מטפיסית. באגדת הסנה, המספרת על שליחת נביא לגאול את ישראל, מבועה איפוא עדות גם על נצורצה של אידיאה דתית הדשה. הבשורה הלאומית שמשה לבוש לבושורה דתית.

ראמנם. "הרה", "אלהי העברים", אלהי אבוחיהם, אינו ידוע בשמר לא לישראל ולא לנביא, וגם לאבוח לא נודע בשמו. הוא איפוא לא אל לאומי, אלא אל חדשי שמשה בשרו לעולם. הרבה השערוח הביעו החוקרים בביאור השם יהוה. וכן הרבו לחקור בשאלה, אם היה השם הזה ידוע גם בעמים

#### היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה

אחרים (כשמות אל, אלהים, עליון, שרי וכרי), אם לאו 12. אולם לא לביאור השם ולא למוצאו אין ערך מכריע. מה שירוע לנו בבירור ובלי כל פקפוק הוא ערכו של השם הוה למן היום, שהגה אותו משה לפני שבטי-ישראל.

אלא - אפיה של היצירה כולה, שממעל משה שמש ראשית לה. צ' 34 מושג ההתהוות קשור קשר פנימי במושג המציאות). מכל מקום לא ביאור השם מכריצ, Er n', e, fi, i ; re' r', de ; ra' a'n, ar ; ere' ar ; qn' n', a refr. (ter efer, mulginön - התיאונוניה, כי המצל "היה" יש לו בלשון המקרא גם משמצות של מצי או ה. ציין, למשל, אשר אהיה", "אהיה" ביתות" (=יהיה, הוה תמיד). בסמל זה נשלל יסוד היסודות של האלילות ביארר השם. משה יצר שם המביע את נצחיות האל, את היותר בלתי נברא: "אהיה הדיה (השוה למעלה, העדה 8). אין איפוא ימוד להרחיק את האמור בשם' ג', יג – מו בעוץ 164-261) מוכיר שמות אמוריים ובבליים צחיקים, המביצים את מדת האלהות כמהוה, כיוצרת סמל את האיריאה הרתיה החדשה בשם חדש. אין זה אלא דבר טבעי ביהתר. אולבריים (שם, איריאה הרשה לגמרי. אולם מן הספור בשמ' ג' יג-מין ו', ב-ג יש ללמוד, שמשה השם ירוע בצמים אחרים, הרי היה זה שם אליל. והחווש העיקרי הוא, שעתה סימן השם בישראל לפני משה. והופצתר בישראל בימי משה היא תופצה מהפכנית בכל אופן. אם היה ומה הן יכולות להוכיח: מכרצת בכל אופן צדות שמ' ג', יג-מו, שהשם לא היה ידוע ראילך. אולם הדי הכתבות הליחייניות הן די מאוחרות, לא מלפני המאה השמינית לפני סהיב, sestinati, a' det-821; cedaf, doudbusti, a' ess; rrain reaf, ederr rete, a' se של פייגין בספר השנה ליהודי אמריקה, חרצ"ה, ובחדפים מיוחד, צ' 19); גרסטנג, ישראל קבלר את שם האל ראת עבודתר מדרום ערב. עיין מיק, enighO, פרק ג' (עיין בקרתר שמרת, שיש בהם אולי הצירוף יהו: עוריהו, יהדם. על ימוד קלוש זה יש מניחים, ששבמי ", נהוא מניח, סבערב היו עובדים לאלהות בשם יהו או יה. הוא מביא עוד **ש**ני ב' 14, 20-12, מרצא וכר לשם יהוה בשם הליחייני "אשיה" (שלדעתו הוא "יאשיה" הרא בכרונה לשם בן ארבע. ועיין המפרות המסומנת שם לשאלה זו. – מ רגליו ה. enolials A. בי בכב ואילך. דה וו סבור, שהשם יו או שאין לו כל שייכות לשם בן ארכע או ששנותו שם האל המקראי. ראפשר, שבומן מאוחר ערבבו את הצורות. ועיין xusV sb. 89. 189. הצחיקה. בכל אופן נראה, שהשם ביוכבד" (שמ' ר', בן במ' כ"ו, נט) אינו כולל צדיין את המקראי. הרא סבור, שגם השם "ענליר", שעל החדם השומרוני, אינר אלא שריד מן החקופה בצירופי שמות עתיקים בכלל: יו היא אלהות אלילית, ודכר אין לאותיות אלה עם שם האל בצרק. שיש כאן דמיון מקרי. ולא פוד אלא שהוא משפר. שבוה נפחרת שאלת השם הוה אבל דבריד שם בכלל הם נכוכים ואָקלקטיים. בויאר (WAS, 1881, צ' 90-14) אומר מן השורות האלה החלה עים הודעת וירולו), סבור. שכאן נוכר השם יהוה בצורה קדומה. va ; reeff sod , Biblica, Beet, v' 044-144, v' 1939 , Biblica, Bea 127 (Varda unea שם ימ(s), עיין וירולו, BnA', צ' 96 – 98. משמצות השורות מעורפלות מאד. ציין וירולו, בנפו) קטש, שבר נוכר אולי שם אלהות "יר": וישג לטפג אל ד(מד)-שם בני יו אלת-ומצר שאין שים חוקר בן־סמך מאמין בחם צוד. – בכתבי ראס שמרה נמצא (כפי שנידע צוד בשנת ref. of redefield results define an even sight sidence (yelosedotal, o' \$31). 31 כירום במצאר" את השם יהוה (יהו, יו) בהרבה מקומות, בבבל, במוריה, בערב

השם יהוה נעשה בישראל בכל הרורות סמל לרעיון האחדות. את אמנות האחדות מסמל שם זה בכל הספרות הישראלית וגם בספרות הנביאית. "יהוה הוא האלהים", הוא האחד-העליון, סימן, שהוא קשור קשר-שרש ברעיון היחוד. ועם זה הוא "קדוש ישר אל". הוא אלהי ישראל, וישראל הוא עמו. היסוד הלאומי והדתי-העולמי מאוחדים כאן יחד. זה היה הסמל, שיצר משה לבשורתו הדתית החדשה.

האל החדש. לאסור את המלחמה הואת נשלח השליח. מיתולוגית. אלא המלחמה בקרב האדם על האמונה הואת היא היא מלחמת ברית לשומרי דברו. מן האדם דורש האל הוה אמונה ואמון. לא מלחמת-גורל רצון אלהי הפעיל שליח. האל הופיע לאדם כגואל ומושיע, כאל נאמן לקיים היא ראשית החוון הוה על קרוש השליח. לא אלהות ממירה הוכרה. אלא השפתים, נגד רצונו והטילה עליו שליחות. הפעולה האלהית בקרב האדם "נרדה" אליו, אל האדם, נתגלתה אליו, והוא הסתיר פניו, בחרה בו, בערל לאדם דרך־התאלהות וגאולה ושביל העליה אל סתר־חביונה. אלא האלהות לפי האיריאה של האגדה הוא לא הכיר את האלהות הנעלמה ולא גלה הוא לא הלך המדברה כדי לצפות במסחרי עולם ולבקש נחיב אל האלהות. רק לא כהן ולא רב־מגי אלא גם לא חכם חוקר־רזים בסגנונה של האלילות. התבמאה כאילו בסמל אחד כל מהותה של האיריאה החדשה. משה הוא לא רצונו לאדם. יותר מוה: בעצם התפיסה הואת של קדוש הנביא-ה של יח ההויה. הוא לא קדש לו כהן ורב־מג. הוא קדש לו שליה וצוה עליו לבשר מקום פולחן, לקדש לו בעלי-ברית במלחמת גורל-חייו במערכת כחות מגמת פעולתה של האיריאה. שנצנצה לו בחוון. האל לא הופיע ליסר לו האיריאה החדשה. בכח אינטואיטיבי נפלא קובע הנביא־השליח הראשון את פוריה האנושית. היסוד הלאומי גופו נעשה בסיס להתגלמותה של שבה עתידה היתה לגלם את פעולתה בכל הדורות: הספירה של ההים-לרעת. אבל האיריאה הרחית החדשה נאחוה מיד באותה הספירה המיוחדת, של משה ובאינו מדה גרם גורלו של העם הנענה, ששוע לגואל, לא נוכל הדתית החדשה היא שהיתה בראשית. באינו מדה גרם כאן כה החוון הגאוני היא שהאירה את קורות שבטי־ישראל במצרים באור האגדה הנפלאה. האידיאה היה בוראי זה, שהאמונה באל, שנראה למשה ושלחו להודיע להם את שמו, ישראל לידי האמונה בה' ובמשה עבדו. אבל המהלך ההיסטורי של המאורעות לפי האגדה המקראית הביאו הנפלאות הגדולות. שנעשו במצרים, את

את בשורת האל העליון, אשר לו כל הארץ, ולו השלטון על עולם

במינה בקורות העולם. רוחם למרי ואי־אמונה. היא שהפכה את תולדותיהם לדרמה דתית מיוחדת אגדי. והיא גם שעשתה את תלאותיהם ל"נסיונות" ואת קוצר רוחם ואת רפיון השבטים לעאותות", לעדות על האמונה באחד, והיא שעטרה אותן זוהר לאלהים (שמ' ו', ז). רק בשורה דתית חדשה זו היא שעשתה את קורוח האל שלחו לכרות עמהם ברית ולקהתם להיות לו לעם, והוא יהיה להם שנתגלה לו במראה־פלאים במדבר. אבל בזה היתה קשורה הבשורה הלאומית: כל בבשורת האל העליון, אדון כל הארץ הנעלם, שאיש לא ידע את שמו. לאומית מפורשת, יותר מאשר זו של מוחמד. משה הלהיב את השבטים קודם מאד. בשורתו של משה היחה בעיקרה דחיה, אלא שהיא נהקשרה במטרה השבטים רוממו את האל הלאומי. ההצלחות הריאליות היו סוף ועומות יחדה למפעלו של משה ערך היסטורי-עולמי, ולא ההצלחות המדיניות של המאורעות בראשית תולדות ישראל. לא כריתת ברית- שבמים בשם אל לאומי מדיניות עצומות. בכחה נוסדה מלכות ערב הגדולה. מעין כך היה מהלך היתה דתית ורק דתית לפי מהוחה. אבל לבשורה זו היו תוצאות לאומיות-המדבר והיחה סבה למאורעות היסטוריים כבירים. ולהלן: גם בשורה זו שבשר מוחמד. והבשורה הואת של הנביא-השליח המילה אש בין שבמי-נפשם של שבטים מאותה הספירה התרבותית. האל הוא אחד — זהו כל מה מאות שנים מראות לנו באיוו מדה עשויה היתה אידיאה דתית להלהיב את ארץ. קורות נבואתו ופעולתו של מוחמד בין שבטי־ערב אחרי הרבה משה אל שבטי־ישראל. בשם האל הזה אחד אותם ההבטיה להם גאולה ונחלת ומלואו, והוא ארון הנפלאות, ואשר נראה לו במדבר וגלה לו את שמו, הביא

#### המהפכה המונותיאיסטית

העדרירת על המהפכה המונות אי סטית. הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא קבעה בשימתה את השאת ישראל ומריר באלהים. ליד אמונת ישראל באלהים ודבקותו בו, כלל גדול, כדי לבאר את תולדות השראל הריאליות. שלא התאימו לצפיות הדתות-הלאומיות. מתוך השא האלילות קודם כל, היא מבארת את המפלות המדיניות ואת החורבן. על הערכתה ההיסטורית של עדות זו ועל משמעותה כבר עמדנו למעלה 1. אולם גם המסורת המקראית מיחדת את התקופה הקדומה היא תקופת משה דיהישע, ומפרידה בינה ובין תקופת האלילות, אף-על-פי שגם בה היא רושמת

M. wer daudn, ary n'. w' eed-280, ruer urr aan in dief.

מסוימים בשם ופולחן 11. על פני השדה (ויקי י"ז, ז). אבל עבודת "השעירים" אינה עבודת אלהי נכר מלבר זה נוכרה בס"ב גם זנות ישראל אחרי "השעירים", שהיו זובחים להם עליהם, שעברו במדבר לאלהי נכר. ועבודת בעל פעור היא אָפּיוודה קצרה. ער שבאו ישראל לשטים-פעור אין גם המסורת המקראית יודעת איפוא לספר פַּמישיסמית (א, ד). בכל אופן אין מעשה העגל מדומה כעבודת אל נכרי. ישראל ממצרים, והחג הוא "חג ליהוה" (שם, ד—ה), ומצד שני — כעבודה אולם עבודת העגל מדומה, מצד אחד, כעבודה לכבוד האל אשר הוציא את בס"א, שישראל עשר עגל זהב במדבר מיד אחרי מעמד הר סיני (שמי ל"ב). ל"א, ב ואילך, גם ביהושע כ"ב, יו נוכר רק "עוון פעור"). לעומת זה מסופר בא בשעה שנפתר אחרי בעל פעור בסוף ימיר של משה (במי כ"ה, ג ואילך: פעור נטמאו בעבודת אלילים. גם לפי המסורת של ס"כ הטאו ישראל באלילות לפי הושע ט', י מצא יהוה את ישראל "כעובים במדבר", ורק כשבאו לבעל יר' ב', ב היתה תקופת המדבר תקופת חסד נעורי ישראל ואהבת כלולותיו. דבי ל"ב, מו ואילך עתיד ישראל לעווב את אלהיו אחרי שישמן בארצו. לפי עתיד העם לסטות אל אלהי נכר הארץ. אחרי שיאכל וישבע מטוב הארץ. לפי אשר הוריש ה' מפניהם. ברב' ל"א, מו ואילך, כם נבא משה, שאחרי מותו סיסרא בישראל. לפי מל"ב י"ז, ת חמאו ישראל בזה, שהלכו בחקות הגויים לפי ש"א י"ב, ט חלה ראשית הזנות אחרי האלילות סמוך לתקופת שלטונו של כל הדור ההוא התחילו לעבוד אלהים אחרים "מאלהי העמים אשר סביבותיהם". נאמר, שישראל עבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הוקנים, ורק אחרי שמת האלילים רק אחרי שבאו לארץ כנען. ביהושע כ"ד, לאן שופ׳ בי, ז ואילך סטיות אליליות. בכמה מקראות הובעה הדעה שישראל זנו אחרי עבודת

ולפי זה רשאים אנו לומר, שהמסורת שבתורה ובנביאים רואה את התקופה הראשונה של תולדות ישראל, עד תקופת השופטים, כתקופה מונות יא סטית, שבה לא עבוד ישראל לאלהי הגויים. התורה מספרת הרבה על מריו של דור המדבר. אבל מריו הוא לא חטא עבודת אלילים, אלא — קשיות עורף, חוסר אמונה, מסה ומריבה ותלונה, והרקע של המרי הוה הוא: משכן כבוד יהוה בישראל. באש, בענו, באהל האל הולך במחנה

כן תוכתתר של יחוקאל (כ׳, ז ראילך), שלפיה צברר ישראל לאלילים במצרים (גם אתרי שיהוה נודע להם) ובמדבר, אין לה איפרא כל יסוד במסורה הצחיקה. והי תוכחה סכמשית דומה להוכחה הכרוכה בה, שישראל הללו במדבר את השבתות "מאד" רשבגלל זה בקש האלהים לכלותם.

למרות הכבוד הזה והנפלאות האלה. אין העם בוטח באלהיו. ההנחה היא: ברית עולם כרותה בין ישראל ובין האל, ועל ישראל לשמור את הברית ולהענש על הפרתה. התגלות האל בישראל לעשות נפלאות ואף התגלות כבודו כדי ל ה ע נ י ש אותם אינה היא גופה אלא סמלה הנאצל של הברית עם יהוה. העם רצה לשוב מצרימה, החלונן על החלאות, רב עם הנביא על המים ועל הבשר, בכה לרברי המרגלים, אבל לא אמר להמיר את אלהיו ולעבוד לאלהי הגורים. הוא נגף ונענש — ומקבל מרות אלהיו ונביאו. על דור המדבר נגורה הגורה למות במדבר לא על המא האלילות.

עתיק. וביחוד – בתקופת המדבר, בשעה שיהוה היה מתהלך בתוך מהנהו. אלילי: ישראל לא כרח מעולם ברית עם אל מאלתי הגוים או עם אל עברי רובץ, אמנם, חמא של אלילות על העם, אבל העם בכללו לא היה מעולם עם עמו האל האחר. ואת אומרת, שגם לפי הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא הענשת העם על חמא האלילות של חלק ממנו נובעת מתוך הברית, שכרת תפיסה זו ישראל הוא עם בריתו של יהוה, ולפיכך כל העם ערב לקדושת הברית. כרלר אחראי לחטא חלק ממנו, ולפיכך חטא החלק נחשב כחטא הכלל. לפי מו--ימ: ל"א, א ואילך). משפטו של המקרא עומד איפוא על ההנחה, שהעם הוא פרי נכלי מדין ומואב ונשיהם, והעם מחרים את מדין בגלל זה (במ' כ"ה, לבעל פעור" (במ' כ"ה. ה). "הנצמרים" היו איפוא רק חלק מן העם. החטא כחטא העם כולו. אבל משה מצוה לשופטים: "הרגו איש אנשיו הנצמדים רק "כשלשת אלפי איש" (שמי ל"ב, כח). חטא שטים־פעור נחשב גם הוא לחטא העם כולו, ובגללו חפץ האל להשמידו. אבל באמת נענשים על החטא מתוך הספורים על הטא האלילות של ישראל במדבר. מעשה העגל נחשב זו עוד נשוב להלו). אבל על האמת ההיסטורית אנו יכולים לעמוד ביחוד הסופרים ושהעם הישראלי היה עד חורבן הבית בכללו עם אלילי. (לשאלה תולדות ישראל לחשוב, שהמונותיאיומוס המוחלט נולד רק בתקופת הנביאים-השופטים והמלכים לחקופה של סטיה מתמדת אל האלילות הטעתה את חוקרי הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא החושבת בדרך כלל את תקופת

באגדה המקראית משה הוא איפוא לא רק הנביא-השליח הראשון. לא רק האיש הראשון המודיע את שם יהוה לא רק איש-ריבו הראשון של העולם האלילי (המסומל בפרעה וחרטומיו). אלא גם האיש הראשון. שעמו בא לעולם ה טא האלילות. ביחוד בחור חטא לאומי. בספורי התורה שלפני הספורים על משה אין "חטא" כוה. היינו: חטא. שנערכת מלחמה בו ושנענשים עליו. רקע החטא הזה הוא: עם מונותיאיסטי, הנענש קשה על כל סמיה

אלילית המתגלה בתוכו. בספורים על האלילות בתור המא לאומי טבועה איפוא עדות היסטורית על התהוות העם המונותיאיסטי. ומכיון שהחטא הוה מופיע עם משה. הרי ואת אומרה. שבימיו חלה התמורה הגדולה: הוא שכרת את הברית בין שבטי-ישראל ובין האל האחד והוא שעשה את ישראל לעם מונותיאיסטי הנענש — ורק הוא לבדו — על עבודת אלילים.

אבל נגדה עמדה מסורת איתנה, עמדה כהונה אדירה ומגובשה, מרוכות יכלה להשען על השלטון הכביר. שהיה לפרעה. "האל המוב", בארץ מצרים. עצום. תעודה מעין זו עמדה גם לפני אחנאתון. הרפורמה של אהנאתן להכניס תחת כנפיה את כל הנוים. היקף בשורתן של הדתות האלה היה איפוא את העם היהודי, שבאותו זמן היה כבר מפוזר בכל הארצוח. ואחר־כך בקשה ואחר־כך – את ארצות הכבוש של צבא ערב. הנצרות שאפה תחלה לכבוש אָתניים וגיאוגרפיים מסוימים. האיסלם שאף תחלה לכבוש את שבמי־ערב פעולתם ארצות רחבות ידים. פעולתם הדתית שאפה להתפשט בתחומים רשהיחה קשורה גם במשמר החברותי-המדיני הקיים. מלבד זה היה שדה על בתי־מקדש ומעמדות של כהנים (או שבטים בעלי וכויות דתיות מיוחדות) פעלו שניהם בין עמים, שהיחה להם תרבות אלילית מנובשת ואיתנה, שנשענה של האיסלם והנצרות היה הרבה יותר רחב מוה של משה. האיסלם והנצרות שנתבצעה בומן קצר ושרשה מקרבם את האלילות לעולם. והנה שרה פעולתם בחייהם של כמה צמים, שקבלוה בגורת מלכיהם, מהפכה דתית צמוקה. הנצרות היתה הרבה יותר אטית ומודרגת. אבל גם הנצרות הרי חוללה בחיי כמה וכמה עמים. שקבלו אח האיסלם באונס או ברצון. התפשמות הרי לא שב העם הערבי עוד לעולם. ואחר־כך החחוללה מהפכה כואת גם היוצאים ליהרג על אמונחם ולהפיץ את דתם בארצות רחוקות. ולאלילות רשוברים את פסיליהם. במותו כבר יש צבא רב של מוסלמים קנאים ונלהבים ומקבלים את דתו. שליחיו עוברים בארץ, הורסים את מקדשי-האלילים דתית עצומה בקרב בני־עמו. בסוף ימיו שבטי־ערב נוהרים אליו לו להמיתו. אולם במשך זמן קצר של עשרים שנה חולל מוחמד מהפכה ובמקרשיהם, ואת נבואתו של מוחמר פגשו באיבה, ואף בני־שבטו התוכלו קצחם השפעה כל שהיא. אבל השבטים בכללם דבקים היו באלהיהם שבמי ערב עדיין אליליים בהחלט. היהדות והנצרות הספיקו להשפיע על אבל באמת הרי קרו תמורות דתיות גרולות כאלה לא פעם. בימי מו חמד היו ההתפתחות יכולה דעה כזו להראות כמתנגדת למהלכה המבעי של ההיסטוריה. דוגמאות היסטוריות. מתוך אמונה שטהית-משובשת בתורת-

החברותי של האל, שנתגלה לנביא־השליה. לאומית: האחוד, הפדות מן השעבוד, כבוש ארץ כנען. וה היה שדה־פעולתו שנכרכה בבשורה הדתית. לברית-השבטים הדתית נקבעה גם תעודה חברותית-האמונה באל האחד. ערך היסטורי עצום היה לבשורה החברותית־הלאומית. לו לאלהים. את תעודתו מלא עם שיצר את ברית שבמי־ישראל על במים את יישראל" לעם יהוה יותר נכון: הוא נשלה ליצור עם, שיהוה יהיה הישראלית רק בדורות האחרונים של תקופת בית שני. משה נשלח לעשות לא היתה בבשורתו של משה נמיה של מיסיה. נמיה כואת מהגלה באמונה או מדיני קבוע מראש. שאותו בקשה הבשורה לכבוש. בנגוד לנצרות ולאיסלם וקבלו את בשורת האל החדש. לא היה כל תחום אתני ולא תחום גיאוגרפי השבטים אנוד חפשי של מאמינים. נספחו על הברית כל אלה שהאמינו הלאומי, שיצר משה, הוא הוא שגבש את העם. אולם ביסודה היחה בריח-ליחידה אחנית. במצרים אחד אותם גורל משותף: השעבוד. האגוד הדתי-עברים גדולים וקטנים, שהקשר ביניהם היה רופף, ושלא נתגבשו עדיין לא היה להם. ולא עוד אלא שאף העם גופו עדיין לא היה קיים. היו שבטים מקדשים עם ארגוני כהנים בעלי מסורת ושלטון לא היו. וגם ארגון מדיני תרבות קבועים ואיתנים לא היו להם. היו אמונות, אנדות, נימוסים וכוי, אבל ובאמונחם הדתית עלתה תערובת של השפעות תרבותיות שונות. אבל מרכזי־ נודדים, שגרו על אדמח מדינה נכריה, שלא הספיקו להשתרש בה. בתרבותם במקדשים עשירים. לא כן בשורתו של משה. תחום פעולתה היו שבטי רועים

## חורבן אמונת האלים הישראלית שקדומה

מחוך הספרות המקראית, גם בחלקיה הנתיקים ביותר, אין אנו יכולים ללמוד בדיוק ובבירור מה היתה צורתה הראשונית של בשורת משה: כיצד נסח את בשורתו ובמה גבש אותה. כבר אמרנו, שהספרוה המקראית כולה. אף בחלקיה הקדומים ביותר, היא גופה פרי התמורה הדתית העמוקה. אח עולם הגויים כעולם בלי אלים, אלא שגם מית ולוגיה אין בה, לא את עולם הגויים כעולם בלי אלים, אלא שגם מית ולוגיה אין בה, לא נכרית ולא ישראלית. אף באגדות העתיקות ביותר ,שהן בית חבורה של האמונה הישראלית עם האלילות הקדומה (בר' א'—י"א), באה תמורה כבירה: החמר נמבע במטבע חדש, ורק רסיסי־מיתס נשתקעו בו, ויותר מה: אין החמר נמבע במטבע חדש, ורק רסיסי־מיתס נשתקעו בו, ויותר מה: אין השמותה בעבודה "אלילים" ושעירים וצבא השמים. אבל אין מלחמה באלילות המיתולוגית: לא נאסרה האמונה באלים ולא הזכחשו ספורי המיתוס

האלילי. ואת אומרת, שספרות זו מעידה על הורבנה של האלילות העברית-העתיקה, אבל אינה מספרת לנו את תולדות החורבן: את פרטי המלחמה, שהביאה לירי הורבן זה. פרשת המלחמה הואת נעלמה איפוא מאתנו, ולא נשאר לה זכר.

אמונת־האלים המיתולוגית. התמורה הנפשית, שחלה בימי קדם בישראל ושהובישה בו את מקור חייה של מאליו. ויצירה מפליאה זו משמשת אף היא עדות־למפרע מונומנטלית לאותה המוסרית, בלעה את כל כחות-היצירה של האומה, ומפני זה גוע בה המיתוס פתחה אותה בכח אינטואיטיבי עצום. יצירת הדרמה הואת, ההיסטורית-פעולת הרצון האלהי העליון בקרב האדם. שהאמונה החדשה האלילי, של מלחמת אל באל על רקע ההויה העל־אלהית, ירשה הדרמה של המיתוס האלילי, ולא היה צורך להלחם בו. את מקום הדרמה של המיתוס לא היה מקום למלחמת כחות אלהיים. האיריאה החרשה נתקה את שורש במוב וברע, באור ובחושך, ברוח ובמים, בחיים ובמוח, השם "פקח או עור", עמומה, ללא כה מויק. ברשות אדון הנפלאות, השולם בכל המערכה, המושל "שמות" לאל האחד. הרשות האלהית הקרמונה נהפכה לרשות של "מומאה" מאליהם לצללים, ל"שעירים" חסרי־שלטון, או נתרוקנו מתכנם והנחילו הטוב וגם אלהי הרע, לו נתנה כל פעולה אלהית. האלים הקדמונים נהפכו בתולדות הדימונולוגיה הישראלית. יהוה כבש הכל, הוא היה אלהי מקום לאמונה באלים. מצבת זכרון לתמורה העמוקה הואת נשארה לנו מהר. דמות האל האחר כבשה את נפש האומה וליד האמונה בו לא היה הואת. אין ואת אלא שהמערכה היתה קצרה ביותר והוכרעה האמונה במיתה אלים ותהיתם וכוי. ואם נעלמו מעינינו עקבות המלחמה אולי גם מלחמת־דברים נגד תיאוגוניה. נגד הבחנת מינים באלהות, נגד הפוליתיאיומוס והמיחוס מאשר בחקופה המאוחרת. המפחו של משה כללה בתקופה הראשונית ודאי משמעות ממשית ומלאה יותר בבחינת שלילת משפט על אמונת האלים. הצווי "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" היתה לו האלהים", "יהוה אחד", "ליהוה כל הארץ" וכיוצא באלה — היה כרוך גם כיצד נתנסחה, ואיך הובעה. יש להניה, שבהכרות רעיון האחדות — "יהוה הוא כואת. היתה מלחמה עם האמונה באלים ובמיתוס, אלא שאין אנו יודעים, כי בדרגה הראשונית של התגלות האמונה החדשה היתה ודאי מלחמה

וגם בפנה זו יש מגע של דוגמא בין חולדות האמונה הישראלית ובין תולדות האיטלם.

הנצרות הרבתה להלחם במיתוס האלילי. היא התפשבה מעם מעם

נבלעו באגדת האלהים החדשה, עם שניטלה מהם נשמתם האלילית. הראשון. במערכה זו הרבה אמונת-האלים המיתולוגית העתיקה ושרידיה המכרעת נסתיימה באמת בהשפעת אישיותר הכבירה של הנביא-השליח והפטישיסטית הואת מכוונת מלחמת הספרות המקראית. אולם המערכה האלילות של הסביבה על ישראל דוקא בתחום זה. נגד ה"אלילות" הפולחנית קשה ביותר לבער, אף אם ניטלו שרשיהם. בתקופה מאוחרת השפיעה הפולחן. תולדות התרבות מלמדות אותנו, שדוקא נמוסים פולחניים עתיקים הדתית החדשה. מן האלילות העתיקה נשארו שרידים, ביחוד — בתחום נגד האמונה הישנה היחה קצרה ומכרעת. במקום מלחמת־דברים באה היצירה עלינו לדמות לנו כדוגמת התמורה. שהביא האיטלם בחיי שבטי ערב. המערכה את התמורה, שבאה בחיי שבטי־ישראל על-ידי בשורתו הדתית של משה. הארצות השכנות, שבאה מיד אחרי זה, לא הצריכו "אפולוגטיקה" מפורטת. שהביא האיסלם בחיי שבמי־ערב, וההסתערות הצבאית של האיסלם על הפטישיסטית שלטת, ולרקע המיחולוגי נשאר רק זכר קלוש. התמורה המהירה. על השמרת האלילות תיאור הריסת הפסילים והמקרשים הוא עיקר. התפיסה תופסת כאן מקום מועט לערך. הטעמת האחרות היא העומרת במרכז. בספורים שכבשה לפניה הפילוסופיה היוניה. לא כן האיסלם. בקורת האלילות ואמתותיה הזה, ומלחמתה בו נמשכה מאות שנים. והיא נלחמה באמונותיו בדרכים, בעולם אלילי, שהיה גא על חרבותו. היא שאפה לכבוש את העולם האלילי

## L. 'Z'XR GZT' GIET'R-O'L'

#### LEINU CELLOI

ישראל יהיה עם יהוה — זוהי הבטחתה העליונה. ושכר בער האמונה בו. האמונה החדשה מרגישה את עצמה כערך עליין. לגם אלה אינם מדומים כערכים עליונים: אלה יהיו "אוחות" לאמתות האלהים או מלכות־עולם כמלכות מצרים. הוא מבטיח רק גאולה משעבוד ונחלת ארץ. ולא עוד אלא שמשה אינו מבטיח לשבטים נצחון על מצרים, שלטון על מצרים האליל הגדולה והחוקה. היא אוסרת מיד את המלחמה על רהב האדם האלילי. עתירה היחה לפעול ולהתפתח: במתח שבין עם יהוה הקטן והדל ובין מלכות־ יושע. האמונה החדשה נאחות עם צאתה לאויר העולם באותה הספירה. שבה למלכות הגדולה. ומן העם המשועבד הוא דורש אמונה. רק אם יאמין --יוצר לו עם גיש מאיף. הוא שולה את נביאו לשבטי עבדים נרצעים הוא מסמל. אין הוא סמל של כח־עם, של חוסן מדיני וחרבותי. הוא כאילו שהאל אינו מסמל שום כח ם בעי, אלא שגם שום כח חברותי קיים אין לבשר את שם האל החדש למצרים — למלכות־העולם האלילית. לא זו בלבד, לעם יהוה. הסמליות הגלומה בשליחות זו היא בת שגר עצום. משה לא בא האלהים וליסד פולחן חדש. הוא נשלח לגאול את שבטי ישראל ולעשותם וההיסטורית של פעולתה. משה לא נשלח לגלות לאדם סוד מסודות חיי יוצרת לה מיד את ממד התגלמותה בעולם – את הספירה החברותית הופעתה את הפלא האות, סמל עד לרצון אל עליון. ומעל לכל: היא בצבבה ושנפשר הנחה אוחה. היא פושה לנביא־שליח. היא יוצרת עם שעת נצנוצה בכה אינטואיטיבי עצום את סמליה ולבושיה. את האיש, שברוחו האידיאה הדתית החדשה, שנצנצה בישראל, התחילה יוצרת לה עם

האמונה החדשה מתרקמת על מצע מאורעות חברותיים-מדיניים, שבהם נוצרת ומתחשלת ברית שבמי-ישראל. במהותה ובמעמקיה היא אמונת-עולם

ביאה מצרים וכבוש הארך.

חדשה. אולם הספירה הריאלית של פעולתה הם שבטי־רועים דלים, שהנביא

זמנם של המאורעות המדיניים האלה הוא, כנראה, סוף המאה השלש-בשר להם גאולה בשם אל נשגב ונעלם.

הרלים האלה נשלח הנביא. בהם בחר האל הנעלם ליחדם לו לעם. היעוד הוה מעיק. אצבע איש־הפלאים הפכה את השחרור ליעוד נשגב. אל הרועים שנתגלמה בפעולה ההיא. זו לא היחה התעוררות רגילה להשתחרר משעבוד של המבצע הזה אינו. כמובן, בו כשהוא לעצמו. ערכו באיריאה הדתית החדשה. ממצרים. בידי משה עלה לבצע את הפעולה הואת. הערך ההיסמורי-העולמי המנוצחים. השעה היתה כשרה לעירר את השבטים לפרוק את העול ולצאת בכמה וכמה ערים, כמו שמסופר בשירה הנצחון, שבה נוכר גם "ישראל" בין בהרבה מלחמות. מרנפתה גלחם עם לוב, בארץ "חַרף" היה עליו לרכא מרידות מרנפתה כן רעמסס. בראשית מלכותו של מרנפתה היתה מצרים טרודה יש ללמוד מוה. שהוא היה מלך השעבוד. פעולתו של משה חלה איפוא בימי שרקמסס השני (1051—2521 לערך) בנה ערים, שנקראו בשמות אלה, הרי אי, יא נאמר, שבני ישראל בנו לפרעה את פיתם ואת רעמסס. ומכיון המקראי על השעבוד ועל יציאח מצרים לא נוכרו המלכים בשם. אבל בשמי עשרה לפני סה"נ, בימי מלכותו של מרנפתח (2551-7521 לערך). בספור

באינה מקום התרחשו המאורעות האלה ולאן בקש משה להוליך את האיר את כל המאורעות באור־פלאים.

לפי הספור המקראי ישבו שבטי ישראל "בארץ גשו" (בר' מ"ו, כה, לד). בשבמים ז

ברית-סיני. ממצרים באו ל,מדבר סיני", אל הר האלהים (י"ם, א האילך), ששם נכרתה ומשם נסעו למדבר סין (מ"ו, א), לרפידים (י"ו, א), ובחודש השלשי לצאחם קריפה עים סוף". משם פנו בני ישראל המדברה — אל תמדבר שור" (מ"ו, כב), (ידר, ב). במקום הוה חיל פרעה מדביק אותם. כאן קרה הנס הגדול של מסעם ושבים וחונים "לפני פי החירות, בין מגדל ובין הים, לפני בעל צפו" לאחם, "בקצה המדבר" (י"ג, כ). באתם הם משנים את הכוון הראשוני של סכתה" (שמ' י"ב, לו). סכות היא עדיין בגבול מצרים. מסכות הם נוסעים היא "ארץ רעמסס" (מ"ו, יא). בליל יציאת מצרים בני ישראל נוסעים "מרעמסס

בשם בספורי התורה על יציאח מצרים ועל מסעי בני ישראל במדבר, מאחר ואין כל סכוי לקבוע את דרך יוצאי מצרים על יסוד זהוי המקומות הנקובים אין אנו יודעים בודאות היכן הם גושן, סכות, אתם, ים סוף, סיני וכר,

שאין כל קבע במקומות אלה לפי ידיעותינו הגיאנגרפיות בשעה זו. אולם

בענין המעורפל הוה יש בכל זאח נקודות ברורות אחרות המאפשרות לנו להסיק מסקנות מסוימות.

קרדם כל הלכיהו החקירות בשנים האחרונות, שקביעת מקומן של גושן, רעמסס, סכות, פי החירות וכרי, שהיתה מקובלת במדע במשך כמה עשרות שנים, והיינו, שגושן ורעמסס הן בנחל תומילת ושהמקומות הנוכרים בספור יציאת מצרים קרובים לנחל תומילת ודרומה לו, אינה נכונה. הוברר, שרעמסס היא צוען מצרים (טניס) שבצפון הדלתא ושהידיעה בתה' ע"ח, יב, מג, שישראל ישבו "בשרה צען", היא איפוא מדויקת. מכאן נובע, שכל התיאור הישן של מאורעות יציאת מצרים וגם של המסע לסיני (או לקדש) אינם נכונים. מכיון שבני ישראל ישבו בקצה צפון הדלתא, אין להניח, שנסע אינם נכונים. מכיון שבני ישראל ישבו בקצה צפון הדלתא, אין להניח, שנסער דרומה לאורך גבול מצרים, לצד מפרץ סואס ומשם ל"חצי האי סיני" השומם, להיות לא ים תמסח ולא מפרץ סואס ולא מפרץ עקבה. והר סיני אינו יכול להיות בחצי-האי הדרומי ב,

ולעומת זה נתנה לנר עחה רשות לנסות להתות את דרכם של ירצאי מצרים על יסוד ידיעתנו את נקודת-היציאה — רעמסס בצפון — רעל יסוד האומד בדבר מטרתם הקרובה של הירצאים. אחת היא מה היתה המטרה האותדו של תנודת השבטים — אם ארץ כנען ואם קדש —, ברור, שמטרתם הקרובה היתה, קודם כל, להמלט מפני המצרים. מפני זה לא יכלו ללכת לא הקרובה היתה, קודם כל, להמלט מפני המצרים. מפני זה לא יכלו ללכת לא רבידר ארץ פלשתים" המוליכה ממצרים לארץ כנען (שמ' י"ג, יו), שהיתה והדרד מצרין מצרית, ולא לאורך גבול מצרים דרומה, בתחום פעולתם של משמרות-הצבא המצרים. להלן יש להניה, שמשה בקש לבוא במגע עם מדין, העם, שהתחתן בו. במורח היה ויש ליחש המשפחתי-השבטי תמיד ערך מכריע. הנא לא רצה להוליך את העם לארץ מדין 2, וישראל גם לא היו מעולם הצרין. אבל הוא בקש לבוא במגע עם מדין, והיינו — במדבר שבין מצרים ובין אדום ומדין. ואף אמנם נפגש אחריכך במדבר זה עם חותנו מצרים ובין אדום משפחת חובב, שרבקה בישראל (במ' י', כמ—לב). במדבר

במרק זה, וביחוד הערה 10.

e ary attrices sage H. 885; trouts, egeptically cell francarity carry and a trough a trough and a trough a trough a trough and a trough

בארץ רעמסס התלקטו שבטי ישראל, וראי אלפים אחדים במספר, רבים, והוא מפרנס הרבה אלפים. אל המרבר הזה בקשו יוצאי מצרים להמלט ז. ומעינות ושטחי מרעה ואף מקומות ראויים לעבוד חקלאי. שוכנים בו שבטים עקבה, יש לחפש את הר סיני. מדבר זה הוא "גדול ונורא", אבל יש בו באדות מדבר קרש, מדבר שור ושכאן, ולא בחצי-האי הדרומי ולא מעבר למפרץ ושהוא כולל את מדבר אתם, מדבר סין, מדבר סיני, מדבר צן, מדבר פארן, קוצימה. אין כל ספק, שוהו "המדבר", שבו נדדו בני ישראל בצאחם ממצרים ושבה נמצאים להלן המעינות עין קדיס (שהיא, כנראה, קדש), עין קדירת ועין מתרוממים ג'בל מעירה, ג'בל ילק, ג'בל כרים, ג'בל הילל, ג'בל עראיף וכרי מדבר־המיצר (מדבר האיסתמוס), אל אותה רמת-הגיר השסועה נחלים, שבה הסמוך, והיינו – אל המדבר שבין מצרים ממערב ובין אדום ממורה, אל האלה מתוים לנו בבירור את הכוון הכללי: מצפון מצרים אל המדבר הסנה וששם בקש לכרות עתה ברית בין השבטים ובין האלהים. כל הגורמים שבין מצרים ובין מדין היה "הר האלהים" (שמ' י"ה, ה), ששם ראה את מראה־ וה עבר הוא עצמו בברחו מצפון מצרים למדין, ואת הדרכים כאן ידע. במדבר

תומילת אלא מקום סוכות־נומדים סמוך לגבול המדבר 6. משם נסעו בכות ומשם נסעו מורחה־דרומה. מרעמסס הגיעו לסכות, שאינה תכו שבנהל

מימי קדם. צל המדבריות האלה ציין גם: בר־דרומא, הנגב, תרציה. פפו ואילך, שמשינים בו יבולים של חמה ודגן. וכן יש כאן שרידי חרבות הקלאית גבוחה seating sideth, n't, v' SE), ut much weif rein, nt uria, qivian niar k'rific, lanit, מגדלים ותחנות. השבטים פוסקים בגדול צאן וגמלים וגם בחקלאות (פלמד, פ' 252; מוויל, (קייור, ע' פב ואילך). בנחלים המצרביים ובהרים מצא פלמר (ע' 255) שרידי דרכים וחרבות כאן ירשבים השבטים המרובים באוכלוסים ביותר והחוקים ביותר: חיהה, מרבין, צוומה וכרי לדרך עולי הרגל עד הים, הוא מדבר־האיסתמוס. שטח זה הוא הפורה ביותר במדבריות אלה. ראילך. בכל אופן יש לראות כתחום בפני עצמו את השטח המכוון כנגד מיצד-טואס, מצפון הגרבים של היחד שבין המפרצים, הוא "חצי האי סיני". עיין הרצאתו: אשק. 1938, ע' פצ ברוחב 15 מיל החל מן הים התיכון: רמה של אבן גיר וחצק, ברוחב 150 מיל דרומה; הרי ריש מן החוקרים, שמשתמשים בסימון זה. ג' רווים מבחין שלשה אולרים: אורר החולות חוץ מן השמה שבין שני המפרצים בשם בַּנִיאָת־אָ־חָנָה, מדבר החציה, שכר מצל בני ישראל, רבין הערבה, תעלה סואס ושני המפרצים בשם "חצי אי סיני". הערבים קוראים לשמח הוה חלוקת המדבריות האלה וסימונם אינם קבועים. יש מסמנים את כל השמח שבין הר יהודה הנגב שבמקרא, רוהור וה אינו נכון, כי הנגב המקראי הוא מצפון לקרש, פיין כמ' ייג, כא-כו. הוא מסמן: מג'בל עראיף ער מול באר־שבע. את החבל הוה הוא מוהה (ע' 25 לאילך) עם שי פו ראילך. חבל זה קורא פל פר, Schauplata. בצב ראילך, "ניבל משירה", ואת גבולותיו P et arcr-naronaro ery: q e e t c. stellwianie, e' e raret e r c c n. iqmax

c ter mine acen-ner ver a a a, tgyga, v' 00; a e f. . xustdath, v' bat

וה עצמו לאיחם — "בקצה המרבר". מכיון שבקשו להמלם לחוך מדבר-המיצר, הרי, שמטרחם הסמוכה היה ג'בל מע'רה, הקרוב ביוחר אל הגבול המצרי. כדי להגיע לשם היו צריכים לעבור רצועה של הולות, שרחבה בחמשים-ששים קילומטר — אותה הרצועה, שגרודי הגרמנים והטורקים היו עיברים אותה בימי מלחמת-העולם (בשנת 1915) פעם בפעם כדי לחקוף את העלח-סואס מבסיסם שבג'בל מעירה. בהר עצמו ובסביבתו, ביחר בצפון, יש הרבה בארות מים. ובמקום שיש בארות יש גם דרכים ושבילי-רועים. מג'בל מעירה עוברים דרכים ושבילים אל הבארות וההרים שבלב המדבר 6. אולם בשהגיעו לאתם לא המשיכו את דרכם מורחה-דרומה אלא שבו

למיוור הסמוך יותר לים, מפני שכאן הבארות מרובות יותר. וכאן אירע אותר לאיוור הסמוך יותר לים, מפני שכאן הבארות מרובות יותר. וכאן אירע אותר המאורע, שאגרת בקיעת הים ושירת מרובתח מספרות עלין בנוסחאות שונות. המאורע, שאגרת בקיעת הים ושירת מרובתח מספרות עלין בנוסחאות שונות. יוצאי מצרים נמצאו בקרבת הים הסיר בוני, שרצועת הול צרה מפסיקה בינו ובין הים התיכון והנמצא במרחק לא רב מפלוסיום. כאן התרוממה על הוף הים גבעה, שעליה עמר, כנראה, מקדש ל"בעל צפוף». המקום הוה הוא מקום מוכן לפורענות. המעבר הצר מוצף לפעמים מים. על שפת הים הסירבוני מצות מסוכנות. כאן ארעו לא פעם קמסטרופות גדולות, ובדרך הואת

ראילך. מלון מעיר, שבתכר הימה מצורה מצריה, ראין להניה, שהכורחים הלכו לשם, בכל אומן אף חכו מטמן מחוז, עיין גביל, modilq, ע' 5, רשם ע' 25: ישראל לא באר לעיר סכות אלא למחוז טכות. ומכיון שלפי ההנחה המלה היא שמיה, והמחוז נקרא כך על שם טכות הבידואים, שהיר בו, הרי אנו רשאים להניה, ששטה ה.סכות' הגיע עד מהלך יום מרעמסט שבצמון.

o serf felle, ibaile, centr abant we gif gratageter, assirence of section accordance of feller, to a section of the section of

אבדו צבאות שלמים. בקרבת המקום הוה ארעה, כנראה, ההתנגשות בין יוצאי מצרים ובין הגדוד המצרי. את הפרטים אין אנו יכולים לרעת. ההיה זה גדוד, שרדף אחרי הבורחים? ההיה זה אותו הגדוד, שנלחם בכנען ושב עתה למצרים! נראה, שהמצרים הדפו את הבורחים לצד הים, אל הים הסירבוני. בני ישראל נמצאו בסכנה גדולה. אבל בלילה הצליחו להמלט. פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף־מים פתאומי. הישראלים הנציחו את הצלחם באגדת קריעת-הים ובשירת-הים. מרופתה מספר, לעומת זה, שהכה את "ישראל", העם הנומדי, ב,חרו" (כי תחום זה היו המצרים כוללים בגבול החרו", היא ארץ ישראל ומוריה) והשמיד את זרעו.

#### RATELL

ממקום המארדעות האלה נמלמו בני ישראל אל המדבר. אולם אין ספק, שהמדבר היה להם רק מקום־מקלט ארעי, תחנה בדרך למטרה אחרת. המסורת המקראית מספרת, שמשה הוציא את ישראל ממצרים, כדי

להוליכם לארץ כנען, אלא שמרי ישראל גרם לכך, שעל הדור ההוא נגזרה למות במדבר. הבקורת המילה ספק בכל הספור הוה. היא שיללת לא רק את דבר "הגורה" אלא גם את דבר ההבטחה להביא את העם לארץ כנען. משה לא הבטיח את ארץ כנען, אלא בקש להיליך את העם ל ק ד ש — מקום מיל הבטיח את ארץ כנען, אלא בקש להיליך את העם ל ק ד ש — מקום מולדתם של השבטים, שמסורת־אבות קשרה אותם בו, שהלקים מהם אילי אף שכנו שם בשעת יציאת מצרים. רק אחר־כך כשהעם נתרבה הוכרח לבקש לו ארץ, ואו עלה לארץ כנען?.

אולם, שקרש היתה "מקום מולדתם" של שבמי ישראל או שיוצאי מצרים התאחדו שם עם שבטים עברים אילו שהם, היא המצאה, שאין לה כל יסוד במקורות. אברהם, יצחק ויעקב גרים בארץ כנען במקומות שונים, וגם בנגב, אבל אינם באים לקדש ואינם שוכנים במדבר בכלל. לשבטי ישראל לא היה כל יחס היסטורי לקדש או למקום אחר במדבר. שבטי ישראה אינם שבטים של נודדי מדבר, ואין להם מסורת מדברית עהיקה. הם מיחשים את אבותיהם על בכל וארם. למצרים הם יורדים מארץ כנען, מבלי לשתוח במדבר. וגם אין בהם אהבת-המדבר כזו שאנו מוצאים אצל שבטי-מדבר אמתיים עד היום הוה. לא היו בישראל מעולם לא רומנטיקה אמתית של המדבר ולא

"איריאל נומרי", שכמה הוקרים המציאו לו. במדבר סיני קשורים וכרונותיו

הדתיים הנשגבים ביותר של העם. אבל זכר עת לכתו במדבר נשתמך בלבר כזכר שעת צרה ומצוקה ומחסור, שרק בחסד אלהים עמד בהם. ארבעים שנות נדודיו במדבר היו גזרה קשה, שנגזרה עליו בחמאו. ואף־על-פי שהמדבר הוא המשך רצוף של ארץ כנען, לא נכלל בכל זאת בגבול הארץ המובטחה (מלבד אולי בשמ' כ"ג, לא). בכל אופן לא היה משה יכול להלהיב שבטים אלה, שגרו בארץ כנען ובמצרים, על ידי ההבטחה להביא אוחם אל המדבר. ישיבתם הממושכת בקרש אינה יכולה להיות אלא ישיבה מאונט, פרי צירוף מאורעות קשים.

ובמרעה, כאן גבול הנגב, וכאן בקשו ליצור להם בסיס לכבוש הארץ. לא בגלל קדושה המקום, אלא מפני שסביבות קדש עשירים ביותר במים ברית בין האל, שנתגלה לו כאן, ובין עם ישראל. ואילו בקדש נתרכוו השבמים הבבואית למשה. משה הוליך את העם להר סיני. כדי לכרות שם היתה קשורה שום מסורת פולחנית עתיקה. ראשית קרושתו היא ההתגלות היא "אות" (שם גי, יב) – התגלות נבואית לעם. כי גם בהר סיני לא אבל אין זה נחשב לחכלית האמחית של שליחות משה. עבודת האלהים בהר יציאת ישראל אל המדבר הוא לזבות לאלהים (שמי גי, יתן הי, א ועוד), כל זכר לדבר, שבקדש היה מרכז של "לויים". לפרצה משה אומר, שתכלית אין המקורות מספרים כלום, לא בחקופת משה ולא בזמן האבות 8. וכן אין פרי דמיונם הפורה של הוקרים מודרניים. על שום חג ועל שום פולחן בקרש או המדיינית תורה ונימוסי־פולחן וכוי. דברים אלה וכיוצא באלה אינם אלא דתית או לאומית עם שבמים "עברים" או כדי לקבל שם מן הכהונה הלויית סיני, מפני שהם היו מקומות־קודש "עברים" עתיקים או כדי לבוא שם בברית בקרש היתה מטרתם הראשונית, כך לא נכונה ההנחה, שהלכר לקרש או להר וכשם שלא נכונה ההנחה, שבני ישראל הלכו לקדש, משום שההתנחלות

אולם השאיפה לארץ היתה שאיפה לעתיד. המטרה הקרובה היתה — ההר האלהים". כאן בקש משה לעצב את אגוד שבטי ישראל ולכרות ברית בינם ובין האל, שנראה לו בסנה.

א השם "קרש" וכן בעין משפט" (ברי ידי, ז) מוכיחים בלי ספק, שהמקים היה מקום קורש צתיק, אבל אין זאת אומרת, שאמונת יהוה יש לה איזה קשר שהיא צם הקרושה ההיא ושהתרכוות שבטי ישראל בקדש היה לה מצם דתי.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> על הקורשה הנבואית-בלבד של המדבר ללא שורש מולחני צחיק ציין לחלן במרק גלחקר האגדות על משה".

## TL.U Q.T.

אחרים לא תוכירו (שם כ"ג, יג) נשתמר אולי זכר למלחמה ההיא זו. בברית ובמצוות שבספר הברית: זבח לאלהים יחרם (שמ' כ"ב, יט), ושם אלהים ולשרש אותו. בדברה: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמ' כ', ג; דב' ה', ז), האלילות האמתית עוד היה חי בלב העם בדור ההוא, והיה צורך להלחם בו עבודת צבא השמים, אסר לעשות פסילים ולעבוד אותם כאלהים. זכרון ערד", זה היה עיקר הבריח. משה אסר עבודת "אלהים אחרים", אסר את את האמונה באל האחד ואת עבודת האל האחד. "יהוה הוא האלהים, ואין גם האידיאה המרכזית של ברית הר סיני. בברית הגיגית הטיל משה על העם אנכי יהוה אלהיך וגוי. הבשורה הדחית, שהביא משה לשבטים במצרים, היתה אולם אין ספק, שעיקר ה..דברים" נכלל בדברה הראשונה מעשרת הדברות: יכולים אנו רק לשער השערות על "הרברים", שנאמרו לעם באותו מעמד. לפני האלהים.מכיון שתכנה של הבריח נמסר לנו בנוסחאות שונות ומאוחרות. את דברי הבריח קרא באוני העם. אחרי טכס הבריח נערך משתה־קודש עשר שבמי ישראל". הוא הקריב קרבו, ואת הדם זרק על המובח ועל העם. וכרת עמהם ברית. תחת ההר בנה מובח והעמיד "שתים עשרה מצבה לשנים ראה משה את מראה-הטנה. אסף משה את שבמי ישראל, שנים-עשר במספר, במדבר־המיצר שבין מצרים ובין שעיר־מדין סב, הוא "הר־האלהים", שבו אגדי. הידיעה העיקרית על המאורע נשחמרה ודאי בשמ' כ"ד. ליד אחד ההרים מעמד הר סיני הגיעה אלינו כשהיא מנוסחת בנוסחאות שונות ומעוטרת ערפל "הדברים", שנחנו או לישראל, לא נוכל לדעת בדיוק, מאחר שהמסורת על שנחנו בארון (שמי י"ם ואילך), נשחמר זכר למפעל הגדול ההוא. מה הם הברית, שנכרתה בינו ובין יהוה, על "ספר הברית" שנכתב ועל לוחות העדות, באנדות על מעמד הר סיני, על ה"דברים", שנתנו או לישראל, על

EC GAL. לוה גם קים ל, Ceschichtes , ה"א, צ' כבב. לשאלת הד סיני ציין להלן: "לחקר האגדות ראילך, קובע את מקום סיני בגיבל הילל. בגיבל עראיף קבער אותר גרץ ואחרים, ונועה Of 224 need of 224 arms, verna du ratera agra. 2" fifed, isaile, a' itt

יחוח. למעלה, שם, ע' 350, פירשהי את הצורי "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" באימרר המלחמה באלילות, נוכל למצוא בהם רמו לאלים, שהאמינו בהם ישראל לפני ההגלות אמונת בי 172 ועוד. אבל אם נגיה, שבמקראות האלה נשחמרו ככחבם דברים עתיקים מימי ראשית הערה ה. בשמוש-הלשון של המקרא "אלהים אחרים" הם הפסילים או צבא השמים, עיין שם, הפנחיאין הישראלי הקדמון, גם המלאכים, גם נמשות המחים וכרי, פיין למעלה, כרך אי, פ' 265, וו המלה "אלהים" מסמנת במקרא מצויים "אלהיים» במלל, ונכללו בה גם אלי

הר סיני נתבצעה ונתבצרה התמורה הגדולה: העם קבל את האמונה באחד, ואת האמונה ב אל ים עוב עד עולם, אף-על-פי ששרידי "אלילות» עוד נשתמרו בקרבו דורות רבים. השם יהוה, שם האל האחד-העליון, סמל את הברית המדינית-הדתית של שבטי ישראל, שבראשה עמד הנביא-השליח.

אולם בברית-סיני היה עוד יסוד אחר: משפטי-מוסרי. הדברים, שהאל עצמו השמיע, לפי האגרה, לעם מתוך האש, הם רובם מצוות מוסריות (שמי בי, א—יו; רב' ה', ו—יח). משה הוא לא רק נביא ומנהיג אלא גם מחוקק. הוא שופט את העם עוד לפני מעמד הר סיני (שמ' י"ח). המסודת המקראית אינה יודעת בעצם מחוקק אחר מלבד משה. "ספר הברית" העתיק, שעליר נכרתה ברית-סיני (שמ' כ', כב — ב"ג, לג), הוא רובו ספר של משפטים. והד יסוד מיסודות המסורת המקראית, המשמש רקע גם לתוכחת הנביאים. שהאל נתן לישראל במדבר חוקים ומשפטים. ואף יש נביאים המוענים, שהברית המשפט יח"ה מוסר ית היתה גופה של הברית ההיא (עמ' ה', כה: המשפט יו, כא—כג; ל"ד, יג ואילך).

יולת יתות, ג) לעבוד צורות עבודת ממישים. ועיין לחלן, ע' פו ואילך. פסילים מימבולית. הדברה הראשונה תכלול לפי זה שני איפורים: ו) לצבוד מצויים אלהיים ווה ממקומה הרצה, שהמברתי שם, שאין בצפרת הרברות (ובמקרא בכלל) איטור של צבורת אבל אפשר לפרש אותו גם כאיטור כולל לעבוד מצויים "אלהיים" וולת יהוה, וצם זה לא - ברלל של צבודת הפסילים המתפרט בפסוקים הבאים לאחר כך: לא תצשה לך פסל וגרי. כשמונה מאוח שנים אחרי המורבי? יתר על כן: המקרא עצמו מכיר בעולם מרבותי זה ברברות על הרצח. הגנבה וכר'? מה חדוש היה בהן עתה. מוב וחסד, כבוד אב ואם, דבור אמת וכו', כמו שכבר הוכרנו. מה היה החדוש זרים. קיימת היתה כאן ספרות של הכמה מוסרית, שכללה צוויים על עשיית לפי מושגי הומן ההוא, שלטו בהן. קיים היה גם משפט בין־לאומי, שהגן על וזה עתה יצאו ממצרים. בארצות אלה קיים היה סדר משפטי, וחוקים נעלים, תגנב" וכו' ז שבטי ישראל חיו דורות רבים בעולם־התרבות הבבלי־המצרי, שמו בפי האל במחן הגיגי כוה. באש ובענן מצווח כגון "לא תרצח". "לא בדיר הגרומאות. באמת אנו עומדים כאן לפני פרובלמה נוקבת: מה טעם המשפט והמוסר. אבל זה כבר הגיעה השעה לשים דעות אלה וכל החלוי בהן ששבטי ישראל היו שבטי־מדבר פראים־למחצה. שמשה נתן להם את יסודי בבל ומצרים עדיק גנוזה בעפר הורבות וקברים. וכן קשורה דעה זו בהנחה. מוסר אנושי". אבל דעה זו אינה אלא שריד מאוחו הזמן, שבו היתה ספרות של מפעלה שנחן לעם ב"נשרת הדברות" את הצוויים היסודיים של כל דעה רווחת היא, שווהי וכותו הנצחית של משה חה הערך ההיסטורי

ומטעים, שחוקה מוסרית היתה שלטת בעולם מתקופת-בראשית ושכל העמים היו כפופים לה. מימות קין, דור המבול, סדום זכוי האל מעניש כל אדם וכל עם על עוונות מוסריים. לברית-סיני המקרא קובע מקום היסטורי אחרי חוקה אנושית-עולמית זו. מה טעם היה איפוא בגלוי צוויים יסודיים ועתיקים אלה לישראל בהר סיני?

דוקא הדמור על המתן החגיגי והנפלא של צוויים מוסריים אל מנ־ מך יים ביוחר מראה לנו, שמה שהחרחש או במרבר סיני לא היה כלל וכלל מעבר שבטים פראים-למחצה לדרגת חברה בעלה משטר מתוקן ושברית-סיני לא היתה נסיון של מין רפורמה משפטית, לקוט ותקון חוקים ישנים וידועים, שהוטלאו וחודשו לתכלית מדינית-חברותית מושכלת. על כל משמעות התופעה נעמוד להלן (בספר בי), בשנשוה את מוסר החכמה עם מוסר התורה. כאן נרמוז על הדברים בקצור.

החדוש שבחוקה ברית-סיני לא היה בתכנה. משפטיה היו ברובם עתיקים ומקובלים. החדוש היה בעצם המתן. בפעם הראשונה נתן המוסר כגלוי נבואי, כבטוי לרצונו המוסרי העליון של האל. לא תורת חכמים ולא פקודת מושלים, כמו בעולם האלילי, אלא דבר נביא-שליח לשבטי מאמינים. לא חכמת אנוש וכחו, אבל גם לא חכמת אל המגלה חוקים לאדם עם שאר דברי מדע וכשרון מעשה (כחוקי תות, אואנס וכרי). החוקה היחה מצות האל, רצונו המוחלם. האידיאה נסתמלה באגדה, שאין דוגמחה בעולם, על התגלות האל לכל העם. לא חווה ולא כהן ולא חכם אלא האדם שמע מצוה מפי האל. בוה הוצא המוסר מתחום החכמה והעבר לתחום הובואה, היינו: לתחום המצוה האלהית המוחלמה. כך נתק המוסר

משרשו האלילי, כמו שנבאר להלן. איריאה זו עצמה מסומלה גם באופי הלאומי של חוקה בריה-סיני. חוקי בריה סיני, וכן חוקי התורה בכלל, נתונים לאומה, והאומה

בולה אחראיה להם. החובה לקיים אותם נובעה מן הברית הלאומיה הואת. ווהי תפיסת המקרא כולו. אולם אין להשוב, שחוקה זו היא בטוי להרגשה מוסרית פרימיטיבית המעורה ברגש של שתוף שבטי או לאומי ראשוני ושרק המקראית (משלי וכוי). כי בעולם התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל, התרוממה ההכרה המשפטית-המוסרית זה כבר מעל לדרגה זו של מוסר חברותי פרימיטיבי. המשפט והמוסר של בכל ושל מצרים הם על-לאומיים האישיים. אישי הוא ביחוד המוסר של ספרות החכמה המצרית. מוסר עתיק זה נתגבש גם בספרות החכמה המקראית, ובאמת עתיק הוא ממוסר התורה והנביאים.

כמו שנראה עוד להלן. ברית־סיני מעמירה לעומת זה, את המוסר על יסוד לאומי. אמנם, החובה המוסרית כשהיא לעצמה מוצאה מימי בראשית, ומומלת היא מאז על כל אדם. אולם על חובה קדומה זו מוסיפה ברית־סיני חובה חדשה — לאומית. המוסר הלאומי הזה הוא לא פרימיםיבי, אלא הוצה חדשה — לאומית. המוסר הלאומי הזה הוא לא פרימיםיבי, אלא הוא דרגה עליונה, נוספת על המוסר האנישי־האישי הישן. בברית־סיני הוא דרגה על יונה, נוספת על המוסר האנישי־האישי הישן. בברית־סיני נעשה עם ישראל כולו אחראי לקיום המצוה המוסרית. אין המוסר עוד "חכמה" הועלתית-אישית. החברה הישראלית כולה אחראית לו. זהו שיא הדרישה המוחד הוו חול הוא הודישה

ללא זו בלבד אלא שעם יצירת הברית המשפטית-המוסרית החדשה, הנתפסת כגבוש רצון האלהים, יצרה לה האידיאה הדתית הישראלית את הממד המוסרי של התגלמותה. ישראל נוצר כאישיות מוסרית קבוצית חדשה, מפני שבו נתגלה שם האל החדש. עם הדברה "אנכי יהיה אלהיך" נוצרה גם שותפות מוסרית חדשה: שותפות הקבוץ היודע את האלהים. הבחירה הדתית מצאת את השלמתה בבחירה המוסרית. אין זו תכלית הנחירה הדתי מצות במעלה, לפי תפיסת החורה, לפחות (לא כן לפי תפיסת הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש לא בחר אלהים הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש לא בחר אלהים הנבואה המפרותית אלא שקשרות הורות המרלא גם ברית המפטית-מוסרית.

כך מלמדת אותנו המסורת על מתן החוקים המוסריים היסודיים ב"עשרת הדברות" ועל מתן המשפטים לאומה בס' הברית ובשאר סדרי החוקים שבתורה מה התרחש או במדבר סיני. זו לא היתה כריתת-ברית כהנית עם איזה אל קיני או מדיני, ששכן בהר-געש וכרי, כמו שמדמים להם חוקרים ידועים הנגררים אחרי השבלונה ההיסטורית. כאן יצרה אידיאה דתית הדשה הרישה מוסרית הדשה יצירה אינטואיטיבית. כאן הונח היסוד לדת-התורה הכוללת פולחן ומוסר והתופסת את שניהם בהקרנת הרצון האלהי.

המסורת על ברית-סיני מספרת בנוסחה אחת על לוחות חברית (שמי ל"א, יה; ל"ב, מו—מז; ל"ד, כה, לט; דב' ד', יג; ה', ב; מל"א ה', ט, כא) ובנוסחה אחרת — על ספר הברית (שמי כ"ד, ד—ה; ל"ד, כז) <sup>21</sup>. ואפשר, שבשתי הנוסחאות יש גרעין היסטורי, מאחר שגם באבן וגם בספר השתמשר בשעת כריחת ברית או קביעת "משפט". יעקב ולבן מקימים מצבה וגל-אבנים

צו שיין למעלה ברך אי, פ׳ פר ואילך.

כעדי הבריח שביניהם (בר' ל"א, מד—נב). שמואל כותב את "משפט המלכה" בספר ומניחו "לפני יהוה" (ש"א י', כה). גם "השירה" גם "ספר התורה" נכתבים להיות "לעד" בבני ישראל (דב' ל"א, יט, כא, כו). יהושע כורת ברית עם ישראל בשכם וכותב את הדברים "בספר תורת אלהים" ומקים מלבד זה אבן "לעדה" בישראל (יהושע כ"ד, כה—כו). המסורת על הלוחות, הקשורה במסורת על הארון, נראית כראשונית. אבל אפשר, שגם בברית-סיני, כמו בברית-שכם, נכתבו דברים בספר, ומלבד זה הוקמו שתי אבנים לעד. אבנים אלה הן "לוחות הברית" או "לוחות העדות" 12, שהשבטים הוליכו אתם כסמל מוחשי לברית אלהיהם 14. הלוחות נעשר אף הם סמל נצחי בין סמלי האמונה הישראלית.

### RXILE RWIT IREK

הרגש הדתי, שנכרך באיריאה הדתית החדשה הפעיל את כח היצירה של העם לא בבריאת אגדת-אלים חדשה, בספור תולדות אל ועולם ומעשי של העם לא בבריאת אגדת-אלים חדשה, בספור תולדות אל ועולם ומעשי בבורת אל בקהל אלים. האיריאה החדשה בקשה לה את גבושיה בספירה של היי העם וגורלו. יציאת מצרים מצד זה והשאיפה לארץ כנען מצד זה — אלו היו שני צירי חייה באותה שעה. אלהי העולם, האחד-העליון, נתגלה לבניא-השליה, כדי לבחור לו עם, לגאלי, להנחיל לו ארץ ולגשם בו את רצונו החתי-המוסרי — זו היתה מסכת-היסוד של האמונה החדשה, לא אגדות-בראשית ולא שירי מלחמות-אלהים במערכת איתני הטבע, אלא אגדות יציאת בראשית ולא שירי מלחמות-אלהים במערכת איתני הטבע, אלא אגדות יציאת מצרים, גדודי המרבר, מעמד הר סנני, כבוש הארץ שמשו לה גבושים ראשוניים, ואגדות אלה נעשו לה סמלי-תפיד לכל הדורות, גם בספרות עצרים, נאנדות ואל על פי שהאיריאה הדתית החדשה היחת עול מי ת במהותה, נתנה להתגלות האל תכלית היסמורית ל או מית הלבד. ההתונהלות בארץ כנען – זה היה קצה האופק ההיסמורי של האמונה הישראלית בתקופה ההיא.

לו הלוחות נקראו "לוחות חברית" בדב" ט', ט ואילך; "לוחות העדות" בשם כיו, ה; ליב, טו; ליד, כט. וכן נקרא הארון "ארון הברית" ו"ארון העדות" בהרבה מקראות. הדעה, שהכנוי "הברית" (ללוחות ולארון) הוא משנה־חורתי, אין לה כל יטוד.

או אם גם על האבנים היו כתובים "דברים», אין להכריע. בעל"א הי, ט, כ נוכרו האבנים, אבל לא נוכרו "דברים» אבל אף אם היו כתובים "דברים» על האבנים, לא היתה הכליהן של האבנים לשמש העודה לעיין בה בשעה הצורך או מוכרה לחיכן הדברים אלא לשמש עדור. מעני זה יכלו לשמר אותן בארון ולא העמירו אותן במקום רואים, על הארון עיין עוד בערק זה להלן.

האגרה הדתית החדשה נאחוה, להלן, באישיות חיה ונשחרגה עליה: אישירת הרביא - השליח. הרעיון היה הדש ומלהיב מאין כמותו: שליח אלהים הולך בראש השבטים! לא קוסם רב-כח, לא כהן ולא גבור־ מעולם לא הופיע לשום עם בתקופת האלילות נביא-שליח. כאלפיים שנה אחר כך הטילה הבשורה על הופעת שליח-אלהים סערה בין שבטי מדבר ערב. בחרדת-קודש ללא-גבול נשאו אנשי המדבר את עיניהם אליו, ודברו היה להם דבר-שלטון ומאמר-אלהים. אנו יכולים לשער לפי זה מה עצומה היחה התלהבותם וחדת-קרשם של שבטי ישראל לנביא-השליח, שהופיע ביניהם בפעם הראשונה עלי אדמות. פעולותיו ודבריו הלהיבו את הדמיון. ענני המלהבותם הראשונה עלי אדמות. פעולותיו ודבריו הלהיבו את הדמיון. ענני אנדה הקיפו את חייו. הוא עצמו שמש סמל חי לאידיאה החדשה: לא קוסם אלא שליח, הממלא רצון אלהים, שבמעשיו מגלה האל את שלטונו המוחלם בעולם ושעל ידו הוא מגלה את רצונו ומצוחו לבני אדם. האנדה על משה — זו היחה רקמת-בראשית של האמונה הישראלית.

בתוך אוירה זו של הערצה וחרדת-קורש הצליח משה להביא תמורה עמוקה בנפש שבטי ישראל, להביא אותם בברית האמונה הדתית החדשה. שנצנצה לו בחוון, ולקשר אותם בה לעולמים.

מלבד האגדה העממית, שמש השיר גבוש לאמונה החדשה השיר היה מצד אחד אף הוא לבוש לאגדה העממית, אבל מצד שני יש לראוחו כצורה מצד אחד אף הוא לבוש לאגדה העממית, אבל מצד שני יש לראוחו כצורה מצורות הפול הן. השיר (עם המחול והומר בכלי) היה יסוד מיסודות החגינה העממית. הוא שמש במוי להערצת האל, הוא ספר את צדקות יהוה עם ישראל. "שירו ליהוה, כי גאה גאה" (שמ' מ"ו, כא, השוה שם, א) — זה היה ודאי השיר הראשון לאל החדשי שפרץ מפי העם ובקע את דממת המדבר. מאו שמש השיר המיד במוי כביר לאמונה הישראלית, משירת מרים ועד ס' היעראלים ועד שירת ממיד מניד הנעראלית ביותר של האמונה הישראלים ועד שירת מלחמת יהוה" (במ' כ"א, יד) — היחה ספר שירים. אלה הישראלית — "ספר מלחמת יהוה" (במ' כ"א, יד) — היחה ספר שירים. אלה הישראלית — "ספר מלחמת יהוה" (במ' ב"א, יד) — היחה ספר שירים. אלה הישראלית בבמר כביר על קרות ישראל במסעיהם במדבר, כמו שנראה מן הקטע, מוחה הישראלית בבמ' כ"א, ד ואילך (התוחלים ארנון", "ער", "גבול מואב"). מאוחה התקופה הוא גם שיר" הארון (במ' י', לה—לו"). לפי צורתה מושרשת השירה הואת בשירה המיתים הקרומה אלהים באלהים המרשלים הקרומה אלהים באלהים

כן מל שירת־המושלים ציין להלן, ש׳ 14 ואילך.

אלא מלחמות ישראל, עַ ם־האלהים. רוח האמונה החדשה פעמה בה. השירים האלה הם גבושו הקדום ביותר של הפולהן הישראלי העממי.

ממצרים דג. זו היחה ראשית התהוותו של נימוס פולחני חדש, לא־מיתולוגי. ההיסטורית על הצלת בכורות ישראל במצרים ועל יציאת בני ישראל החג האלילי החליף את מהוחו. נתק מעל יסודו המגי־הטבעי ונבלע באגדה ופריון בכורות האדם על ידי מתן דם על המוווות לשמירה מפני אלהות מויקה. בו החג העתיק של הקרבת הבכורות בראשית האביב: הקרבת בכורות הבהמה זה נחוג גם בשנים הבאות 1. וכנראה כבר בשנים הראשונות לקיומו נבלע נשמע בפעם הראשונה השיר: שירו ליהוה כי גאה גאה (שמ' מ"ו, כא). הג חביב בארצות אלה עד היום הוה מן הצירה. שהוציאו עמהם ממצרים. או בחירותם, נערך החג הראשון בשיר ומחול לשם יהוה. אפו מצות, מאפה־הפוון עם גדודו של מרנפתה, בשעה שהרגישו את עצמם במוחים מפחד אויב ובטוחים שבחנייתם הראשונה של השבטים, שיצאו ממצרים, בודאי אחרי ההתנגשות הראשון של האמונה החדשה היה חג יציאת מצרים. אנו רשאים להניה, שהיו בומנים שונים (בימי יהושני יאשיהו. עורא־נחמיה ועוד). החג הקבוע שבועות לחג מתן תורה), אבל שמש דוגמא לאספות־ברית עממיות הגיגיות, עממית.חג זה לא נעשה הג־קבע שנתי (רק היהדות המאוחרת עשתה את את מעמר ברית־סיני, שבו קבל העם את עול מלכות יהוה ושהיה כרוך בחגיגה כמו כן התחיל מתרקם במדבר החג העממי. כחג־עראי אפשר לראות

### RLC'X ICIR RLCIXR

הכח התוסס בהתהוות האמונה החדשה היה היסוד הנבואי. מחוללה היה נביא-שליה, הנבואה השליחית היתה סמלה המובהק, כל גבושיה נחשבר לדבר אלהים ביד שליחו. מתוך הערצת הנביא-השליח נולדה מלכות האלהים הישראלית הקדומה. מעל לארגון-השבטים הישו, מעל לשלטון הזקנים והנשיאים התרומם שלטונו העליון של הנביא, שכל השבטים היו

סו לפר במ' ט', א-רד היה המסה החג היחירי, שנחול במדרה לפר שמ' י"ב, א-כ (השייך לס"כ) נחוג החג במעם הראשונה במצרים: עוד לפני יציאה מצרים נובה קרבן המטח הנאכל על מצות ומרורים כהלכהו, "בהמורן" וכרי, ואילו לפי שמ' י"ב, כא-לד (השייך לס"יי) שחמר במצרים את המסה לצרכו: להנצל ממכת הבכורות, ומצות אמר רק אחרי צאתם ולאנסם ("כי לא המץ, כי גרשוממצרים", שם, לד' לט', ועל החג ומורר נצטור רק לעהיד לבוא, מצות אכלר איפוא לפי זה רק א חרי יציאת מצרים. — הג העומר ושאר החגים החקלאיים נוסמר

ען היין למעלה, ברך אי, ע׳ בופ ראילך.

היה מנהיג ושופט ומחוקק. בשמ' י"ח, יג ואילך מחצרת המנה היה מנהיג ושופט ומחוקק. בשמ' י"ח, יג ואילך מחצרת המנה נאמנה מחיי השבטים במדבר. העם נצב על משה מן הבוקר ועד הערב, ומשה שופט אותם. גם מוחמד היה לשבטי ערב לא רק נביא אלא גם שופט אותם. גם מוחמד היה לשבטי ערב לא רק נביא אלא גם שופט מוסוקק. אין אנו יכולים לקבע בדיוק מה הם החוקים החדשים, שנתנו לשבטים במדבר. אבל אין ספק, שבמדבר התהילה התהוותה של הספרות המשפטית- המוסרית הישראלית, המושרשת במשפט השמי העתיק, ששלשה מגבושיה המוסרית הישראלית, המושרה במשפט השמי של הנוכא-השליח, שמלא גם תפקיד של שופט עליון לשבטי ישראל — תפקידם של השופטים-המנהיגים והמלכים בישראל אחר כך.

הופעת הנביא־השלית בין שבטי ישראל קבעה בלבם הרגשה מיוחדת של קרבת אלהים. האמונה, שהאל מתהלך בקרב המחנה ומתגלה לנביא במראה הלהיבה בלי ספק את הדמיון העממי. אם הקיפה את העם תנועה של התנבאות המונית (מעין אותן התנועות האכסטמיות, שקמו בעמים שונים בומנים שונים), אין אנו יודעים. אבל ההעוררות נבואית מסיימת היתה בודאי. האגדות על ישראל במדבר הן היחידות במקרא המספרת על התגלות כבוד יהות לעם. בחגינות העממיות, מסביב למובה. בסערת המחל והשיר, בגאות ההתלהבות לשם האל ורוב חסדיו ומעשי נפלאותיו ראו בודאי רבים מראות ההתלהבות לשם האל ורוב חסדיו ומעשי נפלאותיו ראו בודאי רבים מראות התולובות במשתה ברית-סיני רואים "אצילי בני ישראל" את האלהים (שמי כ"ד, י"רא). בשעת חנוכת המשכן נראה כבוד יהוה לעם, והעם רנים ונופלים על פניהם (ויק' מ', כג—בר). הצפיה לראות את כבוד יהוה נשארה תמיד הצפיה העליונה של החג הישראלי פו.

אולם נראה, שההתעוררות הדתית הביאה גם לידי תנועה של התנבאות אכסטטית ממש. התנבאות "דיוניסית" היחה ידועה לשבטים מימי מגוריהם בארץ כנען. ועתה בקשה התנבאות זו להאחו באידיאה החדשה של הנבואה השליחית. הנבואה השליחית כשהיא לעצמה לא היחה קשורה בה וגם זרה היחה לה בעצם. לא קהל מתנבאים אלא "משרת", בן־לואי נאמן, תלמיד המספר דבר הנביא ושומר עליר — זוהי התופעה האפינית לנבואה השליחית. למשה יש "משרת" הדבק בו וה"מקנא" לו — יהושע. אבל בבמי י"א מז—כא מסופר גם על "מתנבאים", שרוח משה נחה עליהם. שבעים איש מתנבאים מחוץ למחנה פעם אחת ("ולא יספר"), שנים מתובאים במחנה. יהושע רוגו

פו בירן שם, צ' דג ואילך.

מנו מנול מסי ב, כפב נאנגלי

עליהם. המשרת של הנביא הישראלי רואה בעין רעה את המתנבא "הדיוניסר". אולם ההתנבאית נאחה בנבואה והסתנלה אליה, וגם בומנים מאוחרים נלותה אליה. אלא שבישראל נחשבה ההתנבאות רק לחופעת-לואי של הנבואה. על המתנבאים נחה הרוח בשעה שאלהים דבר עם משה. ההתנבאות אינה אלא בת-כחי של דבר-האלהים המתנלה לשליחו. ליד הנבואה השליחית לא יכלה ההתנבאות להחשב לתופעה מנטית עצמאית. ההתנבאות הדיוניסית נשענה ההתנבאות להחשב לתופעה מנטית עצמאית. ההתנבאות הדיוניסית נשענה אל הנבואה הישראלית וחדלה להיות "ריוניסית" 05. גם תמורה זו התחילה, אולי גם את השיר והמחול של הנשים, שבראשן רוקדת מרים הנביאה (שמ' מ"ר, כ—כא).

## erant renten

אולם ליד הגורם הגבואי התחיל פועל באמונה החדשה גם גורם כ הני. בה בשעה שהאמונה הישראלית התחילה שואפת ליצור לה גוף פול הני התחילה להוצר בדרך הטבע גם כהונה ישראלית.

הדעה, שמשה שלל את הפולחן ואת הכהונה והורה דת מוסרית צרופה בצ, אין לה כל יסוד במקורות. דעה זו פורחת באויר.כדעה הנגודית לה, שלפיה היה משה כהן־קוסם. בספרות הישראלית הקדומה — בתורה ובספרות קבוצת התורה — אין כל זכר לשלילת הפולחן, ואף רעיון העלאת ערך המוסר על ערך הפולחן לא הובע בה כלל 22. משה הנה את האמונה באל יחיד-עליון, אבל אין זכר לדבר, ששלל את הדעה, שהיתה מקובלת ומוסכמת בין כל בני האדם בדורות ההם, שיחס האדם לאלהות מתבטא בפולחן. ואין ספק, שבשאיפתו לנטוע את אמונת-היחוד בעם ישראל שאף גם לברוא נימוס פולחני, שיסמל ויגבש את האמונה החדשה.

רלא זה בלבד אלא שגם הדעה. שמשה צוה על עבודת־אלהים מופשמת.

ללא כל סמל וצורה ודאי אינה היסטורית. מן התופעות המאלפות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שהמקרא אינו אוסר את סמול האל בסמל ואף אינו מוכיר בכלל

<sup>05</sup> עיין שם, ע' 112-052. רעיין גם בלפר זה להלן, ע' 221-221.

IS עריך ז ל ין, Acadichica, חיא, ע' אף: משה לא הכיר בקרבנות ונימוסים. "חשריד הכל על המוסריות" וכרי, לרעת זלין היו הכהנים אויביר של משה, והם שגרמו בוראי לרציחתר את הבלדה של זלין על רציחת משה קבל מ רו י ד, עיין בפרק הקודם, הערה ז.

צצ מנת למעלה, ברך אי, ע' בי דאילך.

פנים זו שניה במעלה. עבורה הפסילים. מלחמת־הדברים נגד הפטישיומוס היא לעומה מלחמת־ דברים, מתוך הרגשת-מעמקים. ובעצם היתה זו המלחמה המכרעת נגד עצם האלילות. ולפיכך דחתה את סמול האלהים מלכתחלה ובלי מלחמת -המשמש גושא לפעולות הפולחן. באיריאה זו חשה האמונה הישראלית את סמול האלהים. כי סמלי האלהים נתפסו בכל העולם האלילי כ"גוף" האלהים, דמחה "דמות" לאלהיה. אך מחוך הרגשה אינטואיטיבית עמוקה דחחה את זה מופלא הוא ביותר, מאחר שהאמונה הישראלית לא היתה מופשמת, אלא מזה נמצאנו למדים. שהאמונה הישראלית לא ידעה סמלי יהוה מעולם. דבר אחרים" 24. על "עבודה אלהים מופשטה" אין עשרת הדברות מצוות איפוא. אלא צורות הנעברות כ"אלהים", פסילים ותמונות, שהם בכלל "אלהים "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". זאת אומרת, שנאטרו כאן לא סמלי האל עלא תעשה לך פסל וכל תמונה" וגו' שבעשרת הדברות בא אחרי האיסור אותם כפַּטישים. וכן נתפס כפטיש גם העגל, שעשו ישראל במדבר 28. האיסור את האל. גם העגלים, שעשה ירבעם, לא נחשבר לסמל יהוה. מתנגדיהם מגנים סמול כוה. לא התורה ולא הנביאים אינם גלחמים בדעה. שאפשר ומוחר לסמל

אולם מלחמת של המקרא נגד השמרש הפולחני בצורות בכלל אינה שרשית וראשונית כדחיית סמול האלהים. בתקופה מאוחרת התנגדו המקנאים לכל צורה. אבל האמונה הישראלית בראשיתה לא הגיעה עוד לידי קיצוניות כוו. היא שללה צורות הנעבדות כאלהים, אבל לא שללה צורות, שנעשו לשם שמיש פולחני מסויים ושלא נעבדו הן עצמן. המקרא מיחס למשה את עשיית נחש- הוחושת (במ' ב"א, ה—ם: מל"ב י"ה, ד). כמו כן נחשבו במקרא הארון עם הנחושת (במ' ב"א, ה—ם: מל"ב י"ה, ד). כמו כן נחשבו במקרא הארון עם הכרובים לקדשי אלהים, וגם עשייתם מתיחסת למשה. היחס אל הצורות הפולחניות היה איפוא מפולג מלכתחלה, וזה נתן מקום לתנודה והיסוס, למלחמה פנימית, שהביאה במשך המן להכתמת תופעות מסוימות (כגון עבודת עגלי ירבעם) ב"אלילות", כמו שנראה להלן 20. אבל המלחמה הואת עצמה מוכיחה, שהמסורת העתיקה, שמוצאה מימי משה לא התנגדה בהחלט לכל צורה.

ולפיכך אין יסוד לפקפק בדבר, שתיאור סדורי הפולחן, שנתן לנו

ES arr 40, 2' 078.

אל פל דב' ד', יב ואילך ופל ישי מי, יח פיין שם, פי DES, הצרה בו.

לא שנין להלך, 151 – 151 (של המרלחן בחקופת השומטים), ועיין מרק רי (של מקדש שלמה) ומרקים ח' ומ' (של עגלי ירבשם). והשוח גם למעלה, ברך אי, צ' 264 ואילך.

במקרות התורה. ביחוד בס"ב, אם כי הוא מפואר בתפאורה אגדית מופרות. יש בו גרעין היסטורי.

היא השלמה ביותר, למרות כל קשוטה האגדי 26. האוהל והארון היו קשורים הארון והאוהל, שנשתמרו בספרים ההיסטוריים, נוכל לשער, שהמסורת שבס"כ וגם מקדשי שמקיימים בו נימוס פולחני. אולם אם נשפוט על פי הידיעות על הוא גם מנבאה (שמ' כ"ה, כב; כ"ט, מב ואילך; כ"ה, ל; יהושע י"ט, נא ועוד) את האוהל כמובאה בלבד (שמ' ל"גי ז-רי; במ' י"א, מז ואילך). לפי ס"כ האוהל עמדו הארון והאוהל בתוך המחנה, ושרתו לפניהם כהנים ולויים. ס"א מזכיר לפניו (שם יי, לג). לפי ס"ד (דב' יי, ה) שרתו לפני הארון בני לוי. לפי ס"כ משרת משה, היה שומר בו. הארון הוא בקרב המחנה (במ' י"ר, מד) ונוסע סר"א (שמ' ל"ג, ז—י; במ' י"א, מו ואילך) עמד האוהל מחוץ למחנה, ויהושע, (שמי כ"ה, י ואילך) היה הארון מצופה והב ומכוסה כפורת עם כרובים. לפי ס"ד (דב' שם) הארון הוא ארון עץ; כפורת עם כרובים לא נזכרו. לפי ס"ב רק בס"כ (שמ' כ"ה ואילך) יש מסורת אגדית מפורמת על שניהם יחד. לפי (שמי ל"ג, ז-יא; במ' י"א, מו ואילך) לחוד, ואת הארון (במ' י', לג-לו) לחוד. מוכיר את הארון (דב' י', ג יה, ה), אבל לא את האוהל. סי"א מוכיר את האוהל אינה אחירה, והשערות שונות ומשונות על מיבם הובעו על ידי החוקרים. ס"ר ואת הארון שמרו באוהל. המסורת במקורות התורה על הארון ועל האוהל הנקרא ארון הברית או ארון העדות (וכן גם ארון יהוה, ארון האלהים), של האמונה החדשה ושאיפתה להתגבשות פולחנית. את האבנים שמו ב ארו ו, זה היה שרשו של מעמד כהני, שנתהוה בדרך הטבע מתוך חייה הפנימיים במסעיו. שמירחן והולכחן דרשה משמר אנשים, שנחיחדו ונחקדשו לכך. והיו קודש־הקדשים של השבטים וסמל אחדותם. המחנה הוליך אותן אחר ששמשו "עדות" לברית סיני. אבני קודש אלה סמלו את הברית עם יהוה סדורי הפולחן של תקופת המדבר התרכזו מסביב ללוחות האבן.

את הארון אנו מוצאים בשילה, במקדש מולחני, שמשמחת כהנים, שנבחרת במצרים, משמשה בו (ש"א א"-ד"), אנשי בית שמש מקריבים קרבנות לפני הארון (שם ו", מו), וכן דוד (ש"ב ו", יג), וכן שלמה (מל"א ה", ה"). הארון משמש צצם קדיש ציקרי בבית המקדש המילחני של שלמה.—דוד נומה לארון אוהל, "נארון האלהים ישב בתוך היריעה" (ש"ב ו", יו; ז", ו האוהל הזה הוא מקדש פולחני: לפני האוהל דוד מצלה עילות ושלמים (ש"ב ו", יו), מש יש שמן משתה קודש ומובח (מל"א א", למ; ב", כה "", "של הארון יש ברובים, ציק צל זה להלן. — שפע הצישר, שס"כ מהאר במצשה ממצה, מופרו הוא בודאי, אבל אין זאו אומרת, שיוצאי מצרים לא יכלו להשתמש במצשה מתכח יקרה לקשום קרשיהם. שנים רבות ישבו במצרים, ארץ האמנות הממוחחת. ובמרכר בודו בשטח, שמכרות מתכח ויח

וה בוה: האוהל שמש מחסה לארון. בין פעולתו הנבואים של משה ובין הארון האוהל היה, כנראה, איזה קשר. לפי ס"א יהושע, משרח משה, "נער לא ימיש מחוך האהל" (שמ' ל"ג, יא). נראה, שהוא שומר שם על איזה דבר. הוא ממלא אותו התפקיד ,שמלא ש מו א ל, גם הוא נער משרח, במקדש שילה: הוא שומר את ארון האלהים (ש"א ג', ג). באוהל, ששם הארון, יהוה מתגלה למשה, במו שנתגלה לשמואל בהיכל שילה לפני הארון. אולם הלוחות, הארון והאוהל נעשו ממילא גם מקום-קודש פו לחני. לפני האהל עמד מובה, ושם הקריב העם את קרבנותיו ליהוה. כאן שאל הכהן במשפט האורים. זה היה מקום המגע בין הנבואה ובין הכהונה. (על הארון והכרובים עיין עוד בסמוך).

## 21, 41,

לפנים שבט לוחם, ומפורסם היה לגנאי במעשיו יחד עם שמעון אחיו (בר' מ"ט, בקש בודאי גם משה משען בבני שבטו. והם שהיו נאמנים לו ביותר. לוי היה שנואש מהם הלך בדרך אחרת. למרות השפעתו העצומה של משה על העם המשפחתי-השבטי. זמן רב בקש מוחמד להשען על בני שבטו, ורק אחדי במורח. מאו ועד היום הוה, המשען האיחן ביותר לכל פעולה הוא הקשר לוי – בני שבטו של הנביא. בני לוי שמשו, כנראה משמר גם לנביא עצמו. מסביב לאוהל, ביחוד בשעת מלחמה וסכנת מלחמה. שירות זה נמסר לבני ואת המובח וכליו ממקום למקום. מלבד זה היה בודאי צורך גם במשמר היצוני היה מקרש מטולטל, והיה צורך במשמר אנשים, שיעבירו אותו ואת הארון נער, את הארון באוהל. באוהל היה משה שומע דבר אלהים. אולם האוהל ביותר, בערך מעין אלה שבשילה. כשמואל בשילה כן שמר יהושע, בהיותו האוהל תיאור איריאלי משניב. באמת עלינו לדמות לנו את התנאים כפשומים בודאי רק בתקופה מאוחרת ואחרי התפתחות מסורגת. וגם מתאר הוא את אולם תיאור זה מקרים את המאוחר ומשקף את דרי שות הכהונה. שנתגשמו שלא היתה להם רשות לכהן. את תפקידו של יהושע באוהל אין ס"ב מוכיך כלל. היה בידי אהרן ובניו. המשמר לפני המשכן ונשיאתו בימי מסע היו בידי הלויים. מועד קבועים ומדוייקים ומפוארים ברוב פאר חגיגי ועשיר. הפולחן הפנימי לפי תיאורו של ס״ב היו סדרי הפולחן ומערכת השירותים באוהל

בקרבתר. הרשי נהושת והוב היו ביניהם בלי daq. — גם ה א פ ו ד. שהיה קשור במשפט האורים, יש לי קשר אל הארון. שמואל. שומר הארון. הגור אמוד בד (ש-א ב', יה). דוד הגור אמוד בד בפוח לפני הארון (שיב ו', יד).— ארון. כרובים, אוהל, מובה, אמוד, כהנים קשורים היו אימוא המיד זה בוה.

## כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית

THTWR. ולאהרן יחד. משפחת אהרן דרשה לעצמה זכות מיוחדת בפולחנה של האמונה בכל אופן במסורת הכהנית של משפחה זו. את החוקה הכהנית נתן יהוה למשה מטה־הנפלאות בידו (שמ' ז', ט ואילך). המסורת הפולחנית המקראית מושרשת של משפחה זו. אהרן הוא הכהן היחירי העישה נפלאות. לפי ס"כ נמצא המצרי, שאנו מוצאים באגרות יציאת מצרים, בא ממסרתה הכהנית-המצרית לעיניו (שמ' ד', יד ואילך, ל: ז', א ואילך). ואפשר, שכל היסוד המגי־האמנותי "פיל" ל"נביאל" של משה, הוא המדבר אל העם, והוא העושה את האוחות. לימינה ובחוקף השפעתו הגדולה המה את לב העם אחרי משה. אהרן הוא משה. ראש המשפחה היה מן הראשונים. שקבל את בשורתו של משה ועמד שהשבטים התגוררו בהן. ואולי היתה משפחה זו קרובה לבני לוי ולמשפחת עברית, שנדדה עם השבמים וקלמה השפעות שונות בארצות החרבות, משפט הגורל מראה. על מוצא עברי־עתיק 28. משפחה זו היחה משפחת־כהנים המובהק שלה מקורו, כנראה, כנעני. קשרה המיוחד עם משפט האורים, הוא חפני, פנחס, חנמאל, פשחור) רומזים על השפעה מצרית. האפוד, הלבוש הכהני בתקופת האלילות. השמות המצרים המצויים במשפחת כהנים אלה (אהרן, כהונתה של משפחה זו עתיקה היא, כנראה, מאמונת יהוה, ומושרשת היא הוא מתיחש על שבט לוי, אלא שספק הוא, אם נחשב מלכתחלה על שבט זה. אלא בידי משפחת כהנים, הוא בית־אהרן, שלפי המסורת של ס"כ גם אולם העבודה הכהנית-בעצם — הפולחן — לא היתה בידי בני לוי

כאגדה המקראית. כנבואה. כמשפט. כמשלי החכמה. כן מושרש גם הפולחן המקראי. וביחוד — הכהני. בתקופה האלילית. אולם גם המסורת הפולחנית העתיקה נבראה בריאה חדשה במגע האידיאה הדתית החדשה.

וג ציין למצלה, ברך אי, צ' 171, הצרה זו.

BY and an a 669 trick tand to out in a sir

בתמורה העמוקה, שבאה במסורת זו, נעשתה ביחוד כהונת בית-אהרן היא גופה גבוש מובהק של האמונה הישראלית.

המסורת המקראית מפלה את הכהונה לרעה מן הנבואה. היא מאשימה את הכהונה לפרקים אף בסטיה אלילית. לפי אגרת מעשה-העגל עשה א ה רן, אבי הכהנים, את העגל ובנה לפניו מזכה, אמנם — רק מפני שנכנע לדרישת העם. הנביאים-הסופרים היו אנשי-ריב לכהנים. אולם באמת היתה הכהונה הישראלית נושא מובהק לאמונת-היחוד, לא פחות מן הנבואה. הכהונה הישראלית היא בכל הדורות חמיבה מיוחדת במינה שהכח היוצר של האידיאה הישראלית נכר בה.

בכל אלה מתבמאה הויתה הישראלית השרשית של הכהונה. הדרישה־באלהים שלה היא הפלח גורל. שעל אפיו ה"ישראלי" כבר עמדנו. הראיה באותות. הכהונה לא קבלה או פלטה ודחתה את הנחש באותות. ולחש הם מפני זה בהכרה הכמת-כשפים הרטומית. "הכמה" מגית היא גם המתנחלת מאבות לבנים. מעשה־נפלאות כהני, רפוי־חולים כהני בחמוי באשר הוא כהן הן תורה מסורה וקבועה. "חכמה" מגובשת ונלמדת הוה ברורה: מתבטא בה ויתור על המגיה. כי פעולותיו של הכהן מרצונה. מתוך איזו הרגשה אינטואימיבית פנימית. אולם משמעות הצמצום בתקופה מסוימת לותר על ההפקירים ההם. הכהונה צמצמה את תפקיריה בישראל מלחמה על הענינים האלה ושהכהנים הוכרחו על ידי מי שהוא ובמים וכוי. ולא זה בלבד אלא שאין במקרא כל זכר לדבר, שהיתה פעם אין הוא רואה באוחות, אין הוא רואה בכבר, אין הוא מנחש בשמן ל חשים, ואין הוא מומר מומורי־לחש. ועוד: הכהן שואל באורים. אבל חולים. ולהלן: הכהן הישראלי מקריב קרבנות. אבל אין הוא לוחש הישראלי מחטא מן הטומאה ומקריב קרבנות-חטוי. אבל אין הוא רופא התפקיד הוה. הכהן הישראלי אינו עושה נפלאות. להלן: הכהן בשמו. אבל עובדה מאלפת היא מאין כמותה. שהכהונה לא נחלה ממנו את אהרן, אבי הכהונה, הוא עושה נפלאות; הפלא המגי־המצרי קשור

וגם זה ברוד מתוך עדותו של המקרא, שהכהונה הישראלית יצרה פולחן ללא פסל־אלהים. פולחן ללא פסל־אלהים היה לא רק הפולחן הזרומי (של ירושלים) אלא גם הפולחן הצפוני. כבר הזכרנו, שבכל המקרא כולו אין זכר למלחמה בעבודת פסילי אלהי ישראל. הפסילים הצורות, שנחשבו בעיני המקנאים לאלילות, היו סמלי חיות של מעלה או מיני תשמישי־פולחן, שנעשו, כנראה, מכשול להמון במשך הדורות. אבל המקדש הישראלי לא ידע עבודת סמל האל או הגשמתו החמרית. אולם עבודת

פסל האלהים או הגשמתו החמרית בכלל היא עיקרו של הפולחן המגי: בה האדם משפיע השפעה מגית על האלהות המגושמת בחומר. צירת פולחן ללא פסל-אלהים משמעותה איפוא גם היא ויתור על המגיה — על המגיה הפולחנית.

הכהונה יצרה איפוא משלה את שימת-הנמוסים הפולחנית המגובשה של האמונה הישראלית, ואף היא — ממעמקי האידיאה הדתית החדשה. היא שבצעה ברבות הימים את הרפורמה המשנה-תורתית. היא ששמרה את ה"תורה", והיא שעתידה היחה לגבש את ספר התורה. הפולחן המקדשי, סדרי הקרבת הקרבנות, נימוסי החמוי וחוקי המומאה והמהרה בכלל, הדרישה-באלהים ע"י האפור — כל אלה הם ממטרתה ומיצירתה של כהונת בית-אהרן.

מסוכן ומזיק. הנימוס נהפך לאמצעי של התחשאות לפני יהוה והתבדלות מרשות שלוח "עונות בני ישראל" אל עואול. עואול חדל איפוא להחשב לכח־טומאה עואול. בדמוח השעיר מחוך הישוב. ואילו עחה נהפך הנימוס לאמצעי של בתורתה של הכהונה. משמעות הנימוס היתה לפנים: שלוח הרוח הרעה. בנימוס זה מנצנצת התפיסה החדשה של המומאה. שנם היא נתגבשה אותו "המדברה". מכאן יש ללמוד אולי, שנימוס זה כבר היה נוהג במדבר. משמירים אותו (בדומה לנימוסים המקבילים אצל עמים אהרים), אלא משלחים רק' ט"ו אין משלחים את "השעיר לעואול" אל ארץ אויב או על פני הנהר ואין או יום של חמוי כללי, מצין יום הכפורים המתואר בויק' ס"ו. לפי לחם הפנים (השוה שם כ"א, ז). וכמו כן יש להניה, שהכהונה הנהינה כבר איוה פולחן־תמיד: הטויים קבועים, קרבן יומי, נר או מנורה (השוה ש"א ג', ג), במדבר את הפולחן הצבורי. יש להניה, שבאוהל-מועד כבר הנהיגה הכהונה בחירת שאול למלך (ש"א יי, יו—בד). הכהונה התחילה מעצבת בודאי כבר האורים (יהושע ז', יג-יה). דרישה־באלהים כואה מסדר גם שמואל בשעת האורים (במ' כ"ו, כא). וכן הוא "לוכר" את עכן, בלי ספק -- במשפט יהושע, המנהיג הנביא, עומד לפני אלעור הכהן, והוא שואל לו במשפט-הוא מתפקידיה העתיקים ביותר. היא קיימת מימי קדם ליד הובואה. אנו יכולים לדעת בבירור. אין 1960, שהשאילה־באלהים על ידי האורים־ האפוד אולם מה נחנה הכהונה לאמונה הישראלית כבר בתקופת המדבר. אין

המומאה-החמא.

יצירה עתיקה של הכהונה הוא הארון עם הכרובים. ביצירה וד כאילו נסתמלה התמורה. שחוללה הכהונה ביסוד הפולחני, שהשפיעה על האמונה הישראלית.

הארון עם הכרובים שרשם, כנראה, במסורת המצרית של בית-אהרן, מאחר שהכרוב פרוש-הכנפים הוא מוטיב מצרי 29. תכשיר-קודש זה הוא ביסודת הצלילי מדומה בעולם האלילי כבית האלהות, "כרובים" הם שומרי האלהות, ושיאת הארון (או האניה, הכסא וכרי) בתהלוכת הקודש מדומה בנשיאת האלהות, נשיאת הארון (או האניה, הכסא וכרי) בתהלוכת הקודש על קרקע האלהות ממש (המוגשמת על פי רוב בפסל או בפטיש). אולם על קרקע האמונה הישראלית, וביחוד בכחה היוצר של הכהונה הישראלית, הוחלפה מהוחם של היסודות האלה ונבראו בריאה חדשה. והתמורה נתבטאה הוחלפה מהוחם של היסודות האלה ונבראו בריאה חדשה. והתמורה נתבטאה קודם כל בשני דברים: בארון ובכרובים לא נכרך לא הדמוי של שמיר האלה ותנה לארון ולכרובים משמעות ישראלית, לא־אלילית בשרשה.

שהכרובים סמלו את רכב־האלהים, נעשה הארון גם כלי־קודש של האל ואת רכבו. שעליו הוא מופיע בעולם בדבר מלכותו ושלטונו. ומפני הם איפוא רק מסמלים את רכב האלהים השמימי: את כסא מלכותו של ביניהם ולא עליהם, ובמעמדם הם כאילו רומוים אל מקום הופעת האל. צמדר זה מול זה, ופניהם אל הכפורת (שמ' כ"ה, יה-ב). האל מופיע אלהים, ונשיאת הארון לא נתפסה כנשיאת־אלהים במובנה האלילי. הכרובים של הארון. ובכל ואת לא נחשבו הכרובים שעל הארון הם גופם למרכבת־ (שמ' כ"ה, כב: ויק' ט"ז, ב: במ' ז', פט), וכאן קדושתו החמורה והמסוכנת גם רכב־אלהים. ואמנם, הכפורת, בין שני הכרובים, היא מקום הופעת האל ד', ד; ש"ב ו', ב; תה' פ', ב; צ"ט, א). הכרובים פורשי־הכנפים מסמלים איפוא במקרא, גם רכב אלהים, ואחד מתארי האל הוא "ישב הכרובים" (ש"א לוחות הברית שבתוך הארון. אולם הכרובים משמשים, לפי דמוי הרווח רי, ה: מל"א הי, ט. כא). אין איפוא ספק, שהכרובים מדומים כשומרים על עדות נאמנה היו בו לוחות הברית (כך לפי המסורת של ס"כ וכן גם לפי דב' בארון, הרי, שאין זו שמירה על האל. הארון נקרא גם "ארון הברית", ולפי פרישת־כנפים זו משמעותה שמירה. אבל מכיון שהאל אינו מדומה כשוכן עליו, אבל אין רמה שהוא שוכן בו. על הארון היו שני כרובים פורשי־כנפים. מדומה כבית משכן האלהות. בכל המקראות האל מופיע עם הארון או עליו כמה וכמה דברים, שהם די ברודים. הארון הוא בית-קבול. אבל אינו על מיבו ומשמעותו של הארון לא קל לעמוד. אבל בכל ואת יש במסורת

על עיין קרופוס, פאוסטן, ע' זו ואילך, וביחוד פא ואילך. הכרוב פרוש הכנפים הוא מסימני האמנות המצרית, בנגוד לאשורית. צורות כאלו נמצאו בהיכל אחאב בשומרון. על היחס בין צורות אלה ובין כרובי הארון עיין שם, ע' 18.

המלח מה. משיר־הארון העתיק בבמי יי, לה—לו יש ללמוד, שקיימת היתה האמונה, שעם הסעת הארון בידי הכהנים האל יושב על כרוביו שבשמים ויוצא למלחמה לפני צבאות ישראל 30.

הארון היה איפוא סמל מורכב. בתוך הארון נתונות הלו אבני העדות, מוכרת ברית יהוה עם ישראל. על אבני הברית שמרו הכרובים פורשי הכנפים. המוטיב האלילי של שמירת האל נהפך למוטיב ישראלי של שמירת ברית האל. מלבד זה סמלו הכרובים את של טונו של האל בעולם. לא האלהות אלא אבני הברית, משמרת הברית, סמל השלטון האלהי ומקום הופעתו הם שנישאו בידי הכהנים.

בארון נתגכש וווג הנבואה עם הכהונה. נתגבשה הפראת הכהונה על ירי האיריאה החדשה של הנבואה. העדות על ברית עם ישראל — זהו היסוד הנבואי, הארון עם הכרובים והכפורת וכן כל הטכס הכרוך בהם — זהו היסוד הבהני. הארון הוא כלי ומשמר לעדות, העדות היא התוך השמור. הכהונה יצרה את הצורה ועשתה אותה קלפה לתוך החדש. המוטיבים העתיקים שבסמל הארון (אבני עדות, כרובים וכרי) מעידים, שהוא יצירה של ראשית ימי פעולתה של האידיאה החדשה בישראל. ומתולדותיו ודאי יש ללמוד, שהוא פעולתה של האידיאה החדשה בישראל. ומתולדותיו ודאי יש ללמוד, שהוא בערה כהנית באמת. אנו רואים, שהארון היה כלי־קדשה המיוחד של בעות בית אהרן. בשילה היא מרוכות סביבו, ואחר כך היא נודות עמר דרומה ומתורנות סביבו במקדש ירושלים. יש לנו איפוא רשות להניח, שכהונה דרומה ומתוכות סביבו במקדש ירושלים. יש לנו איפוא רשות להניח, שכהונה דרומה מתוכיב את הסמל המיוחד במינו הזה. על תחום האלילות הרצה חריץ עמוק. את המוטיב של שמירת האל ושל נשיאת האל דחתה. היא יצרה סמל על קרושה כהנית עממית. נושא קרושה ממשית מטוכנת, טעון כמעט "עבוא"

כיצד נתבצעה התמורה העמוקה הזאת בפולחן הישראלי, כיצד הפרתה הנבואה את הכהונה. כיצד השפיעה האידיאה הדתית החדשה של משה על בית הכהנים והביאה אותו לידי עצוב חדש של מסרתו הכהנית העתיקה — כל זה לא נוכל לדעת לפרטיו. אבל אפיה של הכהונה הישראלית עד כמה שהוא ידוע לנו מתוך יצירותיה וקודם כל מתוך ספר חוקיה (ס"כ) מעיד על שרשיותה של התמורה ההיא. הויתור על רפוי-חולים. על הלחש, על הנחש, על פסל-האל, שהוא אפיני לבהונה הישראלית ב כ ל הדורות, מוכיח, שהאידיאה הישראלים

אלילית. אבל תכנו היה בכל ואת ישראלי: סמל שלטון אלהים המרחף על

עדות בריתו עם ישראל.

מי על כל השאלה הואת עיין להלן כפרק "הארון והכרובים".

עצבה אותה מראשית ה. היא גרלה גדול אורגני עמה ובתחומה היא נודווגה מראשיתה אל הנבואה הישראלית, קלטה את השפעתה ושוחפת היתה עמה ביצירת עולם הסמלים של האמונה החדשה.

# בני לוי ובית אהרן

הואת עתידה היתה להמשך דורות רבים. כמו שנראה עוד להלן. מלחמות-דמים, כפי שיש לשפוט מן הספור על קרח ועדתו (במ' מ"ו). התחרות לא רצו להכיר. התחרות בין שתי המשפחות הביאה. כנראה מומן לידי זכות הכהונה נשתמרה בידי בני אהרן, ובזכותם של בני לוי לכהן בקודש החדשה, אלא שנכשל בתוקף המסבות. יהוה התאוף בו, אבל לא השמידו. לנביא יותר מבית אהרן. ובכל זאת גם אהרן מתואר כאן כנאמן לאמונה כאן בכל אופן נגוד בין בני לוי ובין בית אחרן, ובני לוי מופיעים כנאמנים לכהונה. אין אנו יכולים לדעת מהו הגרעין ההיסטורי של הספור הוה. משתקף להשמידו ושבני לוי נאספו אל משה ועשו נקמות בעם ושבשכר זה נתקדשו ל"ב (דב' מ'--רי) מסופר, שאח העגל עשה א הרן ושיהוה החאוף בו בגשושיה ובקשה לקיים דברים, שהמקנאים לא יכלו להשלים צמהם. בשמי לא פחות מן הנבואה. אבל בגלל "סבל הירושה" שלה אפשר. שנכשלה תחלה ביצירתה ועצובה. היא היתה שומרת קנאית של אמונה זו בכל הדורות אולי אמנם, כהונה זו דבקה בכל נפשה באמונה החדשה ונעשתה שותפת לנבואה לור היתה מסורת כהנית, זאת אומרת: מסורת מושרשת באלילות. אותה. שום מסורת כהנית־פולחנית לא היתה לו. לא כן כהונת בית אהרן. רק עם ראשית התגבשותה של האמונה החדשה ובגלל קרבתו לנביא, שיסר שבט זה היה לפנים שבט הילוני. תפקיד כהני של משמר כלי הקודש נתן לו אבל היתה ביניהם גם קנאה ותחרות. כהונת שבט לוי היתה חדשה לגמרי. בתוך זה הה למעלה מוה: שבט לוי ובית אהרן. היתה ביניהם שותפות ידועה. כך נתהוו בראשית ימיה של האמונה החדשה שני חוגים "כהניים" זה

# הדרמה האלהית החדשה ואגדת המרי

בזרם היצירה הדתית החדשה, שבקע רעלה ממעמקי נפש העם במגע מטה-הפלאים של הנביא-השליה, נסחף המיתוס האלילי בישראל ונשבר לרסיסים, ועל מכתתו קמה אגדה חדשה, "מיתוס" חדש. ליד השיר והאגדה על נפלאות האל ועל הנביא-השליה, ליד השאיפה ה"אסכטולוגית" לכבוש ארץ וליסד מלכות-אלהים, ליד הפולחן החדש, העממי והכהני, מתחיל להתגבש "מיתוס" חדש: האמונה החדשה, למרות היותה ל או מית במטרה המעשית.

היתה מלחמת־דברים אלא מלחמת־איריאות במעמקים. המרי, שרחתה את המיתוס או הפכה שרידי מיתוס גופם לאגדת־מרי. זו לא בישראל וכלתה אותו. בחוון אינטואיטיבי יצרה האידיאה החדשה את אגרת־ של המיתוס האלילי: את אגדת המרי, שהובישה את לשדו של המיתוס האלילי. אבל תחת זה הוא נותן לנו את העמיתום" החדש, שירש את מקומו נתבצע כבושו של המיתוס.אין אנו מוצאים במקרא מלחמת־דברים עם המיתוס לתחום ההיסטוריה או מתחום כחות הטבע לתחום מצות האלהים ויצר האדם כולה. בהעברה זו של "מלחמות האלהים" מתחום התיאוגוניה והקוסמוגוניה האגדה המקראית את רעיון המרי ועשתה אותו מסכת להיסטוריה האנושית שניתנה לאדם למרוד באלהים ולבחור בחסא. להלן נראה כיצד פתחה לו שורש אלהי־קדמון מיוחד, שורש אהורמיני, אלא נובע הוא מן החירות. שולט כח אלהי יחיד, הוא כח הטוב, ואילו הרע, הכח המתקומם לאלהים, אין המיחוס הוא הבדל יסודי־שרשי. באגדת המדי מתגשמת האידיאה, שבעולם ובין המרי האנושי ונטית האדם לחטא. ההבדל בין אנדת-המרי המקראית ובין ב אל הים. את כל ההיסמוריה כולה היא תופסת כמלחמה בין הרצון האלהי אגרת מלחמת הכחות הטבעיים היא יוצרת את אגדת המרי יוצרת לה ממד מיוחד לדרמה האלהית: ממד היסטורי־מוסרי. במקום "מיתוס" חדש, של דרמה אלהית חדשה. והנה אנו רואים, שהאמונה הישראלית בסתר, שעולמו לא ידע אותו. באידיאה זו גופה היה יסוד למתח של הנבואה והמצוה: הוא רוצה לגשם מטרות בעולם. ועוד: בה נתגלה אל יסודי באמונה החדשה: האל שלה שליה להגשים רצונו: אלהיה הוא אלהי רצונו בעולם. יש מתח בין רצונו ובין העולם. רעיון זה היה אפילו רעיון עצמה השולמת בעולם. יש אל אחר. שרצונו שולם בכל. ובכל זאת לא הוגשם כחות הטבע כדר מה אל הית. ועם זה לא יכלה להתעלם מן המלחמה כמלכות אל עליון אחד ושלים לבדו. מפני זה לא יכלה לראות את מלחמת מלחמה זו הוא רואה כמלחמות אלהים. האידיאה החדשה חותה את העולם האצלה אנדית של מלחמת הכחות בעילם. מלחמת כחות ההויה הנצחית: מנסה לתפוס את העולם מתוך האידיאה הדתית החדשה. המיתוס הוא

אולם מעדות המקרא נובע, שגם תמורה זו התחילה עם הופעתו

מגלה שמו של יהוה, קשור ה,מיחוס" על מלחמת יציאת מצרים. האל, שנתגלה וראי לא מקרה הוא, שבאגרת חייו ופעולתו של הנביא-השליח הראשון, של משה: אגדת המרי המקראית נולדת עם התגלות משה.

שרה מלחמתו הוא מרי המלכות האלילית: מרי פרצה וחרמומיו. בזה כבר למשה, אינו נלחם מלחמה גורל אלהי, אינו יוצא למלחמה על אלים אחרים.

נתן הממר המיוחר, שהאיריאה החרשה שאפה ליצור לדרמה האלהית. האל שולט בכל הטבע, ולו כל הארץ; בעולם היש אין מקום למלחמה אלהית. אבל ה א דם אינו יודע את האל ואינו נשמע למצותו. "מי יהוה אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את יהוה...", אומר פרעה. רצון האדם הוא כמין "מלכות" בפני עצמה, ומלכות זו יכולה למרוד באדון כל הארץ. רצון האדם — זהי הרשות המצמצמת כביכול את שלטון האל. התוגשות הרצון האלהי במריו של האדם האלילי — זהו ראשית אגדת המרי המקראית, שירשה את המיתוס. עם נצנוץ האלילית.

זו היתה ראשית שירושו של המיתוס האלילי מישראל. הראשונים. זו היחה הדרמה האלהית הראשונה שלה, המבועה בחוחמה המיוחר. של כל אגדת-המרי. בין נצני האגדה הואת שלחה האיריאה החדשה את שריגיה בפעם הראשונה באגדה על יציאת מצרים. ולפיכך אין ספק, שווהי אבן־השתיה שבט היודע את יהוה ובין עם או שבט, שאינו יודע אותו. המרי האלילי מופיע בטחון בחרטומים או באלילים. ועוד: אין מרי הקשור בהתנגשות בין עם או אלילי, אין מתח של מלחמה, אין הכרוה "לא ידעתי את יהוה", אין הטעמת משה אין המקרא יודע מרי אלילי. האלילות קיימת מקודם. אבל אין מרי ראשית נצנוצה של האיריאה הדתית החדשה. והנה אנו רואים, שלפני אגדת־ יכולים אנו לראוח את הופעת המרי האלילי באגדה המקראית כעדות על המתקומם לאלהים היא בבחינה היסטורית הפרובלמה הראשונית שלה. ולפיכך שבחוון גראה לעיניה קודם כל הרע הדתי: האלילות. מציאות עולם אלילי למלחמות-האלהים הוא אנושי-עולמי וכולל את כל רשויות החיים. אולם ברור, של האדם, בהתקוממות רצון האדם לרצון האלהים. הממד ההיסטורי־המוסרי צורותיו – את הרע המבעי, המוסרי, הדתי והלאומי – כמושרש בחטאו ומריו כי השקפת־העולם המקראית תופסת, כמו שנראה להלן, את הרע בכל

באגדות על קורות הייו של משה עצמו תופסות האגדות על מרי עם ישראל מקום מרכזי. העם מתקומם המיד לגביאו, ממרה את פיו, וגם נקהל עליו להמיתו (שמ' י"ו, ד; במ' י"ו, ז; כ', ז; השוה י"ד, י), והגביא קץ בחייו מפני העם (במ' י"א, מו). במתח הזה שבין הגביא ובין העם מצאו בעלי דמיון סיוע לאגדה, שפיימוה מלבם, שמשה גרצה בירי העם 21. המקרא, שההנחה על המאת ישראל ומריו וקשי ערפו היא מיסודות השקפת־עולמו, ודאי לא

וב חשות למעלה, הצרה וב.

היה גונו את הענין ברמזי פסוקים סתומים הוקוקים ל"תקונם" של בעלי מדרש. מהי גונו את הענין ברמזי פסוקים סתומים הוקוקים ל"תקונם" של בעלי מדרש. מהי העדות האמתית, שמעידה אגדת המרי בכלל ואגדת המרי במשה בפרט, ראינו: זוהי עדות מונומנטלית על התמורה הדתית, שחלה במעמקי נפש העם, ועל נסיון האיריאה החדשה לפתור מתוך עצמה את חידת גורל העולם. ואם אגדת המרי עוטרת את דמותו של משה, אין זה אלא מפני שהוא הוא שהיה מהוללה של כל התמורה ההיא.

## יעוד הארץ

השאיפה, שפעמה אז בלב שבטי ישראל לשוב לארץ כנען, שוכרונות־ אבות קשרו אותם אליה, היתה אתנית-מדינית ביסודה. אבל היה בה גם צד אחר: יעוד הארץ היה גם יעוד דתי. השאיפה לארץ כנען לא היתה שאיפה בלבד. היא היתה מעורה בהבטחה נבואית, בדבר אלהים. היא היתה אחוזה בהגשמת אידיאל דתי.

להשלמה. הבטחת הארץ השלימה אותה. שליחת נביא דרשה יותר. הדרמה של הגאולה ממצרים היתה וקוקה הנחלה זו יציאת מצרים היא אָפּיזורה. פעולה יחומה. האיריאה החדשה של אלהיה עלי אדמות: הנחלת ארץ לעם בריתו תשלים את מפעל הגאולה. בלי הדתית החדשה הותה בהתגשמות יעוד זה את ההיסטוריה הראשונה של רצון לעם — עד עולם. הבטחה זו של דבר־האלהים הייב העם לגשם. האיריאה האל הבטיח להנחיל את הארץ לעם, שם יקיים העם את בריתו ושם יהיה לו שהארץ היא גם מקדש אלהים, נחלה עם בריחו, מקום משכנו עלי אדמות. עם, ומדומה היא כגורלו האחרון של העם, שנהחם בדבר־אלהים. ולא עוד אלא באיריאה קבועה של ארץ, ביעורו של נביא בשם אלהים, ברעיון בהירת שבטים המבקשים להם נחלה. אבל "אסכטולוגית" היא, מפני שקשורה היא הישראלית. הבטחה זו היא לכאורה לאומית בלבד וכרוכה בשאיפת היא היסוד ה"אַסכטולוגי" הקדום ביותר של האמונה ההיסטורי, שהוא בית התגלמותה של האמונה הישראלית. הבטחת הארץ התרקמותה של האמונה החדשה; בה נצרר הסמל החמרי של הממד בלבד או למולדת דתית נאצלה. הבטחת הארץ פותחת לנו אשנב אל מסתרי ושאף הנצרות היתה אחרוה בה, אף־על־פי שבה נהפכה כמעט לסמל שמימי לא דבר ריק הוא, שהארץ הואת נעשתה סמל נצחי באמונה הישראלית

זהו איפוא הערך הדתי של יעוד-הארץ: בראשיתה של האמונה הישראלית היתה הבטחה אסכטולוגית. האמונה הישראלית דומה

דתי ומניע למאמצי־רגש־ורעיון גדולים, כמו שנראה להלן. העם לעתיד לבוא. העם נסה לגשם את היעוד, וכשלונותיו היו לו מקור מבחן רהיא הבטיחה להם את התגשמות היעוד הזה. זה היה המצע לנסיונותיו של ארץ במלחמות־אלהים, לקדש את הארץ ליהוה וליסד בה "מלכות אלהים"; היה לא עולמי ולא אישי אלא לאומי. היא דרשה משבמי הברית לכבוש את הדרך הואת סללה האמונה הישראלית, אלא שיעודה האסכטולוגי הראשון בחרב, משום שאיפה לסדר־עולם "משיחי", ליסוד "מלכות אלהים" עלי אדמות. החליפות, בעצם יסוד מלכות מוסלימית, שתעודתה לכבוש עולם לאמונה וחנועות משיחיות הרעישו מומן לומן את עולמו. ובאמת היה בעצם יסוד גן עדן לצדיקים וגיהינם לרשעים. אבל גם צפיות משיחיות לא פסקו ממנו, עולמית. האיטלם הלהיב את מאמיניו ביעודים אטכטולוגיים־אישיים: בהבטחת השמים". בראשיתה תנועה משיחית־לאומית, נהפכה אחר־כך לתנועת־גאולה עצום. הנצרות בשרה את "המשיח", נבאה לקץ העולם ולקרבת "מלכות בשורתן ביעודי עתיד. בהבטחות אסכטולוגיות. ששמשו להן כח-מניע חברותי האמונות האלה בשרו לגויים את אמונת האל האחר. אבל שתיהן קשרו את בזה לשתי האמונות, שיצאו ממנה ברבות הימים: לנצרות ולאיטלם. שתי

אחרי שנכרחה הברית בהר סיני נסו השבטים תחלה להכנס לארץ דרך הנגב מן הבסיס בקדש. אבל הנסיון הוה לא הצליה. העמלקי והכנעני יושב הנגב הדפר אותם 28. הפחד תקף את השבטים, גבר המרי נגד הנביא, סכנה נשקפה לברית-השבטים. נשמעה חלונה נגד הנביא, שהוציא אותם ממצרים, ואולי נשמע גם האיום לשוב מצרימה. אבל למרות החלונה והמרי לא נתפורדה ברית השבטים. השפעת האישיות המופלאה של הנביא חזקה היחה ממרירות המפלה ומן החלאות של חיי המדבר. ששבטי ישראל נדדר במדבר באמת המפלה ומן החלאות של חיי המדבר. ששבטי ישראל נדדר במדבר באמת במחנה מאוחד ולא שבטים-שבטים, נמצאנו למדים מן העובדה. שלא נוכרי שום סכסוכים בינם ובין שבטי המדבר בוכרים מן העובדה. שלא נוכרה אבל בחוך המדבר עצמו אין שום שבט מחקומם להם, ולא נוכרה שום מריבה אבל בחוך המדבר עצמו אין שום שבט מחקומם להם, ולא נוכרה שום מריבה על מים ומרעה בנאות המדבר. כי שבטי המדבר הקטנים לא יכלו לעמוד בפני

אבל בבמי י"ד, מ – מה מסומר, שהצמלקי והכוצוי הכר את המצמילים ,צד החדמה. אבל בבמי כ"א, א-ג מסומר על ממלח יש ר א ל למני הכוצוי מלך צרד בטביבות הדמה. לפי סמור זה הומל אחרי הממלח הואת החדם על ירשבי כוצן. ציין על זה להלן: יציאת מצרים וכבוש הארץ".

22

ברית שבטי ישראל, אשר כמו "את עין הארץ" (במ' כ"ב, ה). המכנה הבלתיאמצעית, שהיחה נשקפת לישראלים מצד שבטי המדבר, עורה בלי מפק גם
היא לקיים את הברית גם אחרי המפלה הגדילה. הנביא החלים לדחות את
העליה לארץ כנען לפי שעה להמתין עד שיגדל הדור הצעיר ועד שיתחוקו
בחות העם. לפי שעה צריך היה לדאוג למקום חניה במדבר לומן די ארוך.
השבטים קבעו את מרכום בקדש, ומשם פשטו אל מקומות המרעה שבמדבר.
במה זמן עשו במדבר במצב זה של צפיה ההתכונות, לא נוכל לדעת בדיוק.
בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ יודעים המקורות רק שני מנהיגים: משה
בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ יודעים המקורות רק שני מנהיגים: משה
בעבר הירדן, גרמו, כנראה, לכך, שהשבטים הקיפו את הר שעיר וארץ מואב
בעבר הירדן, גרמו, כנראה, לכך, שהשבטים הקיפו את הר שעיר וארץ מואב
העלו לעבר הירדן לחור להם מקום חניה חדש. כאן הצליח להכוח את האמורי
מנהיג ומצביא גדול, שהיה המצביא האמתי גם בימי משה. הארץ, שכבשו
בעבר הירדן, שמשה בסיס להתקפה חדשה על ארץ כנען. יהושע בצע את
הממעל הלאומי, שמשה התחיל בה.

## T. AGICA HWICO'D

# ממלכת נביאים

את שבטי ישראל אנו מוצאים מאוחדים מראשית תולדותיהם על אדמת כנען הכבושה במשטר מדיני מיוחד במינו: בראשם עומדים נביאים ו שופטים. משטר זה הוא גבושה של אידיאה עתיקה, שהובעה בדבר גדעון (שופ' ה' כג) ובדברי שמואל (ש"א י"ב, יב): יהוה הוא מלד ישראל. נושאי השלטון הלאומי בתקופה ההיא הם לא כהנים או מלכים-כהנים אלא אנשי - רוח, שליחי-אלהים לשעתם. זוהי ממלכת נביאים, "מלכות אלהים" נביאית. למשטר מדיני זה אין דוגמא בשום מקום: לא בבבל ולא בכנען, לא בערב ולא במצרים. וגם בישראל בתקופת האבות אין לו זכר. מלכות האלהים קשורה קשר-שורש בובואה השליחית. הנביא-השלים הראשון הוא הנביא-השליח הראשון — משה. משה הוא שהניח יסוד למלכות האלהים של תקופת השופטים.

התגלותו ופעולתו של משה היר תופעה שונה לגמרי מכל זה שירע העולם האלילי. משה לא עמד בראש השבטים כקוסם או כרואה חכם-נחשים. העם לא פנה אלין לדרוש לו באלהים או להנחותו בחכמת קסמים. משה נשלח בחוון. הוא הופיע בעצמו לעם. הוא הרגיש את עצמו כמי שהוטלה עליו תעודה בכח עליון, ולהעודה זו הקריש את הייו, בגללה נשא וסבל תלאות מידי עם מורר וקשה-עורף. עליו הוטל לכלכל את העם הזה, להורותו תורה, לשפוט אותו, להנחילו ארץ, לעשותו לעם יהוה. שליחות זו לא יכלה להתפס כתופעה אחת ויחידה, כגלוי-אלהים הקשור אך ורק בחייו של האיש משה. משה נשלח אל העם. בחירת העם וגאולתו היו תכלית שליחותו. אולם גורל עם לא יעצב לעולמים בידי איש אחד. הופעתו נתפסה בהכרח ברא שית, כגלוי יעצב לעולמים בידי איש אחד. הופעתו נתפטה בהכרח ברא שית, כגלוי רא שיון, שיהיה לו המשך. חסד האלהים הופיע למשה בגלל העם, ועתיד הוא להתמיד ולעצב את גורל העם גם אחריו. הופעתו של ממה ועועה את נפש להתמיד ולעצב את גורל העם גם אחריו. הופעתו של ממה ועועה האלהים בידי העם עד מעמקיה וקבעה בלבו את הצפיה לגלוי מתמיד של חסד האלהים בידי

שליחיר, שיעמרו בראש העם וימשלו בו בשם האל. מן האידיאה של הנבואה השליחית גולדה מלכות האלהים בישראל.

אולם המעבר הראשון של השלטון הנביאי מאיש לאיש היה רצוף: ממשה ליהושע, אבל גם מעבר זה נתפס כפרי גלוי-אלהים מיוחד וחדש. משה אינו ממנה את יהושע משרחו למנהיג העם בכח עצמו. אלהים מצוה עליר לסמוך את ידיר על יהושע, "איש אשר רוח בו", ולחת עליר מהודו ולצוותו על העם (במ' ב"ו, מו—בה). ולפני מות משה אלהים נראה בענן באוהל-מועד ומצוה את יהושע להביא את בני-ישראל אל הארץ (דב' ל"א, יד—מו, כג). במעבר הרצוף הזה סוד הצלחתה של מלכות-האלהים הנביאית בתקופתה הראשונה. בכח זה עלה בידה לבצע מפעל-יסוד: לכבוש את ארץ כנען.

## מתנחלות לאומית ואוטופיה דתית

הדעה הרוחח, שהארץ נכבשה כבוש מודרג בזמנים שונים על-ידי שבטים בודדים או על-ידי אנודי-שבטים, היא דעה משובשת הגובעת ממשפט קדום. יש ראיות מכריעות המוכיחות, שהארץ נכבשה על-ידי ברית שבטים, שעלו עליה כמחנה אחד ונלחמו לשם הגשמת תכנית לאומית ז.

בראש צבאות שבמי ישראל, מחנה "עם האלהים", שכבש את ארץ כנען, עמד נביא־שליה. בזה מתבטא אפיה הכפול של תנועת שבטי ישראל בימים ההם. התנועה היא תנועת שבטים העולים לכבוש להם ארץ, תנועה של התנחלות אתנית. ווהי מלחמת אגוד שבטי רועים, נומדים למחצה, המחפרצים לארץ בעלת תרבות ישובית גבוהה, לרשתה ולשבת בה. פעלו בה אותם הגורמים הכלכליים-האתניים, שפעלו בתנועות-כביש מעין זו בכל מקום ובכל זמן, אבל בראש מחנה-רועים זה עומד נביא-שליה. זהו סמל אפיה המיחד. על פני השאיפה הכלכלית-האתנית מרחפת שאיפה אחרת: דתית

ל של שאלת כברש האדץ ושל בירור המקורות המספרים של כברש הארץ פיק בפרומרום לחלן בפרקים ,יציאת מצרים וכברש הארץ', ו,לחקר נביאים ראשונים".

ו או טופיה. השבטים הכובשים להם ארץ שואפים גם לכבוש מקום מקרש לאלהיהם. ב.אדמה הטמאה" של העולם האלילי הם שואפים ליחד לאלהיהם אדמת-קורש, ארץ נחלה יהוה, בה יהיו לו לעם. דבר-אלהים הבטיח להם את ..ארץ כנען" וקבע את גבולותיה: מנחל מצרים ועד נהר פרח, מן הים ועד הירדן. את הארץ הואת הם רוצים לכבוש. אין זו התפרצות איתנית של שבטים, אלא תנועה המגשמת תכנית בדבר-אלהים בפי נביא.

אולם כבר בראשיתה של תנועה זו נתגלה פלוג בין מטרתה האתנית-הכלכלית ובין מגמתה הדתית-הנבואית. דבר-האלהים ייחד לעם את הארץ שבעבר הירדן מערבה. המלחמה עם סיחון היחה רק מלחמת-מעבר (במ' כ"א, לא ואילך). אבל למעשה היה כבוש ארץ סיחון ועוג ראשית ההתנחלית האתנית — נגד דבר-האלהים הראשוני ונגד התכנית הראשונית. שבט ראובו וגד וחצי שבט מנשה התנחלו בעבר הירדן. זה גרם ממילא לכך, ש"ארץ כנעך" לא תוכל להכבש כולה, עד נהר פרת או עד לבוא חמת. ההיסטוריוסיפיה המעראית העייקה בקשה אחריכך טעם להבדל זה בין דבר-אלהים ובין המעיאות ההיסטורית, והיא ביארה אותו על פי דרכה, כמו שנראה להלן.

שיוכלו להתגבר בקלות על גדודי הרועים הללו, שהיו מורנים בחרבות בלבד. האויב המשוחף. מטעם זה גם לא השלימו, כנראה, עם השבטים, אלא השבו. בסכנה הנשקפה להם, וגם אחרי שפרצו השבטים לארץ לא התאחדו נגד מאוחרים, ואמונה דתית חדשה פעמה בהם. נראה, שהכנענים לא הרגישו מיד כבר ידעו באותה שעה את השמוש ברכב ברול. אבל שבטי ישראל היו החמרית והצבאית עלו על שבטי ישראל. עריהם היו מבוצרות יפה, ובעמקים מפורדים למדינות-ערים קטנות. שלא היתה ביניהן אחדות. בבחינת התרבות היה עדיין אותר המשטר, שקיים היה בחקופת חל-עמרנה. הכנענים היו המלך המצרי האחרון, ששלם שלטון ממשי בארץ כנען 2. בארץ כנען קיים רצמסס השלישי (1995-1911 לערך) או בימי רעמסס השלישי, שהיה ליד יריהו בתקופת המהומות והרפיון שבין מר ג פתח (1255 –227 לערך) ובין לקבוע בדיוק את ראשית זמן הכבוש. אבל נראה, שהשבמים עברו את הירדן ובכל אופן עוד לא הספיקו ליעשות בה גורם צבאי נכר. אין אנו יכולים בארץ כנען כבר היה קרוב לקצו. ובומן שהפלשתים עוד לא התנחלו בארץ בפלשתים. זאת אומרתי שכניסתם לארץ חלה בזמן. שהשלמון המצרי יות בלבד. השבטים אינם גלחמים בתקופת הכבוש לא במצרים ולא המקורות המספרים על כבוש הארץ מספרים על מלחמות כנענ־

פ מנון לחלן: ביציאת מצרים ובבוש הארץ.

השבטים היו צריכים איפוא להלחם ביחירות מריניות קטנות או בבריתות לא גרולות של הערים, שהיו בכל זאת חוקות כל צרכן, כדי לעמוד בפניהם זמן מסוים. התנגרות הכנענים גרמה להכרות חרם כללי על כל יושבי הארץ, אף על פי שאין אנו יודעים, באיוה שלב של המלחמה הוכרז החרם.

השבטים זה לזה. ולהבחנה הישנה נשאר מעתה זכר רק באגדה העתיקה. סוציאליים מסוימים בין השבטים בתקופת "האבות". נהלת הארץ השותה את השבמים לבני "אמהות" ולבני "שפחות", חלוקה, שימודה העתיק ביחסים היסטורית למעשה חלק מ"בית־יוסף". ההתנחלות בארץ במלה גם את חלוקת שפחת לאה, נפרדו מעל יהודה והתנחלו בצפון. על־ירי זה נעשו אף הם בתקופה השבמים מתקופת "האבות". זבולון ויששכר בני לאה, גד ואשר בני זלפה. מסביב לנחלת בית־יוסף. ההתנחלות נתקה את הקשר הישן, שקיים היה בין ב ואילך). השבמים הקטנים התנחלו מסביב לגוש־הישוב המרכזי, ביחוד — התנחלות השבטים בגורל מכוון בעצם לשבטים הקטנים (עיין יהושע ייה. ל"ד), ורק משהתנחלו בני יוסף בארץ נעשתה שוב עיר מרכוית. הספור על ונראה. שהעיר לא נבנחה משחרבה על־ידי בני יעקב בחקופת "האבות" (ברי על ידי יעקב (בר' מ"ח, כב). העיר שכם לא נפקדה כלל במלחמות הכבוש. וכן קיימת היתה מסורת אנדה בידי בני יוסף, ששכם נתנה להם לנחלה השבטים. לפי בר' ל"ה ישבו משפחות יהודה בתקופת "האבות" בערי השפלה. בין יוסף ויהודה גרמו אולי גם קשרים ישנים עם הארץ, שנשתמרו בזכרון נשתמרו בישובים בודדים במקומות שונים. לחלוקת השטח הכבוש המרכזי משותפים ישראלים וכנענים שוי־וכיות, אף־על־פי ששרידים מן הכנענים בדרום. הכנענים הוחרמו או גורשו מן הארץ. בשום מקום לא נבראו ישובים ההר, שבו התנחלו השבטים הראשיים: בית יוסף בצפון, ויהודה עם שמעון עם ברית מלכי הדרום, ואחת עם ברית מלכי הצפון. במלחמות אלה נכבש מספורי סי יהושע נראה. שגורל הארץ הוכרע בשתי מלחמות גדולות: אחת עם שאר הערים. את מהלך המלחמה לפרטיה אין אנו יורעים בדיוק. אבל הארץ לשנים, ועם כבושן בשלום נוצר בשביל השבטים בסיס חשוב במלחמה השבמים היה בזה משום השג תכסיסי חשוב ביותר. ערי הגבעונים חצו את בערמה והתחפשו כיושבי ארץ רחוקה הוא, כנראה, נוסה מאוחר יותר). בשביל נעשו גנרים" בישראל. (הספור ביהושע מ', שאת הגבעונים החיו, מפני שעשו יושביהן נשתעבדו, רכושם, ביחוד קרקעותיהם, נלקח מהם, כנראה, והם עם בני ישראל. עם הערים האלה נהגו לפי הוק המלחמה של אותו הומן: הכפירה. בארות וקרית יערים. ויושבי הערים האלה ("הגבעונים") השלימו אחרי כברש יריחו והעי נפל פחד השבטים על החוי, שישב בגבעון,

להתאחד שוב, כדי להלחם באויב חוק ביותר. ימים. בשבטים היה כח להשלים את ההורשה. ורק מזמן לומן היה צורך וקשי ערפם של הישראלים, ורכב הברול אין בו כדי להציל אותם לאורך אשר להם (יהושע י"ו, יד-יה). הכנענים אינם יכולים לעמוד בפני קשי ידם יהושע. יהושע מזרו את בני יוסף להוריש את יושבי העמק למרות רכב הברול ההורשה, את המלחמה עם שרידי הישובים הכנענים. תמורה זו חלה עוד בימי נחלו המשפחות נחלה. מעתה המשיך כל שבט בפני עצמו גם את מלחמת הכבושה, שחלקותיה נעשו קנין משוחף של השבט, ורק באמצעות השבט אלא גם יחידות צבאיות נפרדות. השבטים התנחלו כל אחד לעצמו על האדמה ולא המשפחות אלא השבטים. והשבטים היו לא רק יחידות חברותיות הגדולות התחילה מיד ההתנחלות. אולם נושאי ההתנחלות היו לא היחידים במקום המלחמה הלאומית באה המלחמה השבטית. עם סיום המלחמות נתרופפה. אבל עם בטול ה"מחנה" בטל גם האירגון המדיני־הצבאי האחיר. האומה פעולה נפרדת של השבמים. האחדות הלאומית לא במלה, כמובן, ולא שאיפשר לשבטים את ההתנחלות בארץ, באה במקום הפעולה המשותפת של וצבאי מגובש ומתמיד. ולפיכך אנו רואים, שאחרי הנצחון במלחמה הראשית, של השבטים לכבוש את ארץ כנען. האחדות הואת לא עמדה על ארגון מדיני אחדות, שנסתמלה בשלטון הנביא־המנהיג, קשורה היתה בשאיפה המשותפת הראשית. האחדות המדינית-הצבאית של השבטים בשעת כניסתם לארץ, קבעה את אפיר של הכבוש בתקופה שלאחרי הנצחון על הכנענים במלחמה ולא כובשי עמים ומדינות. מהוחה הריאלית הואת של תנועת השבטים נכרי. החרמת הכנענים והורשתם מראה. שהמלחמה היתה מלחמת כובשי קר ק ע ליסד מדינות על בסים ישובי־אתני זר וליעשות מעמד שליט הרודה בישוב של שבטים רעבי־קרקע. השבטים לא שאפו לכבוש כבושים מדיניים־בלבד. השבטים. אבל תנועת השבטים היתה ביסודה תנועת התנחלות, תנועה ולא היה בו עוד כה להתקומם. זה היה אפשרי רק על ידי פעולה משותפת של הישוב המרכזי, מוכיחה, שהיסוד הכנעני חוסל בשמח זה לפני תקופת-השופטים. העובדה, שבכל תקופת השופטים לא היתה אף מלחמה אהת בגוש

מלבד זה אנו רואים, שעם ההתנחלות בא הקץ למלחמת -התנופה ולשאיפת ההתפשטות של השבטים. ספוק הצורך הריאלי באדמה קבע גבול טבעי לשאיפת ההתפשטות, מאחר שלשאיפה זו לא היתה מגמה של כבוש מדיני טהור, מגמה של של טון מדיני על עמי נכר. עבר הירדן ניתן לנחלה לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה. ההר ספק את צורך ההתנחלות של שני השבטים הראשיים. על ידי זה כבר הוכרע ממילא, שארץ

ישראל האיריאלית, עד לבוא המת, לא תוכל להכבש. תעודה זו היה יכול לבצע עם־כובש מדיני, אבל לא עם השואף רק לנחול נחלה. ביחוד נעשה הכבוש השלם אוטופיה משהחהילה תקופת המלחמה וההורשה הספורית של השבטים. מסביב לגרש המרכזי התנחלו השבטים הקטנים. וחלוקת הארץ הינהם העלחה, שהצפון, עד לבוא המת, נפל בגורל השבט הקטון אשר. מצב ההינהד בשופ' א'. ברגע שהשלמת ההורשה נמסרה בידי השבטים נחתם היותר על הכבוש השלם של "ארץ כנען". אולם דבר־האלהים העתיק, שהבטיח הויתור על הכבוש השלם של "ארץ כנען". אולם דבר־האלהים העתיק, שהבטיח את "ארץ כנען" השלמה לימראל, הוסיף להטריד את יראי־האלהים הנאמנים. בראשית תנועת הכבוש קיימת היחה האמונה, שיהושע הוא שיכבוש את כל הארץ עד הים ועד נהר פרת (יהושע א', ב—ו). התקוה הואת לא נתקיימה יהושע מבטיח לשבטים, שכל הארץ הואת עתידה להכבש על ידם אחרי מותו (שם י"ג, א—ו). אבל מהלך ההתנחלות הפך גם תקוה זו לאוטופיה. יודעי העתים בישראל בסוף תקופת השופטים או בראשית תקופת המלוכה הסבירו. שהתקוה ההיא לא נתקיימה בעוון בני ישראל ומרים בתקופת השופטים (שופי

# אחדות השבטים במלכות האלהים

に、、パーーCが)。

ליהושע לא היה "משרת", ואת מקומו לא הנחיל לאיש. בזה נתגלתה כבר חולשתה הפנימית של "מלכות האלהים" בתור משטר מדיני.

הדעה המקובלה, שהשבמים היו מפורדים בתקופת השופמים חייו כל אחד את חייו המפורדים, נכונה היא רק במקצת. מראית-העין של פירוד גמור נובעת מאפין המיוחד של המשטר המדיני, שבו הם חיים. באמת היו השבמים הזיה לאומית אחת, וגם קשר מדיני היה קיים ביניהם. המאורעות המוערים של תקופת משה ויהושע, התמורה הדתית העמיקה, שהתחוללה בחייהם ושעשתה אותם חמיבה מיוחדת בעילם האלילי, יציאת מצרים, נדדרי המדבר, כבוש הארץ, גבשו אותם לעם אחד ויצרו ביניהם אחדות לאומית המדבר, כבוש הארץ, גבשו אותם לעם אחד ויצרו ביניהם אחדות לאומית עוד לפני שנוצרה המלוכה, אלא שמדינה זו נראית בעינינו כלא-מדינה בגלל עוד לפני שנוצרה המלוכה, אלא שמדינה זו נראית בעינינו כלא-מדינה בגלל ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחני" ביותר. מדינה זו היחה ברית של ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחני" ביותר. מדינה זו היחה ברית של ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחני" ביותר. מדינה זו היחה ברית של ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחני" ביותר. מדינה זו היחה ברית של ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחני" ביותר. מדינה זו היחה ברית של ארגונה הרופף או בגלל אפיה הגרוחנים בחרינה מחיים במקומים המלומות עם פרס.

אין זה אלא מפני ששבטי ישראל הרגישו את עצמם כהויה לאומית-מדינית אחת.

המשטר המדיני של שבטי ישראל בתקופת השופטים עומד על שני יסודות: השבטים מאוחדים על-ידי דמוקרטיה פרימיטיבית, ועל דמוקרטיה זו מתרומם מזמן לזמן שלטונם של שופטים – אנשי-רוח, שליחי אלהים.

הישראלי הקדמון 8. "איש ישראל", העם, העדה וכוי. זהו אחד מן הספורים על שלטון־העם פרימיטיבית. שום מנהיג דתי אינו מופיע בספור זה. על כל הפעולות מחליטים "תיאוקרטית", כדעת אנשי האסכולה של ולהויון, אלא דמוקרטית-אחת היא מה גרעינו ההיסטורי של ספור זה — האחדות המשתקפת בו היא לא הפרימיטיבית מסופר גם בספור על מלחמת "פילגש בגבעה" (שופ' י"ם—כ"א). י, יב, מו, מד: מל"א י"ב, א-מו. על פעולה בין־שבטית של הדמוקרטיה הפרימיטיבי. עיין שיא דין הי, דן לי, כו-לאן שיב בי, דן הי, א-גן יים, לא על ידי שופט או מנהיג, אלא על ידי זקני ישראל עצמם, בתוקף שלטון־העם היסטוריות ברורות. יש לנו כמה וכמה ספורים על פעולות לאומיות. שנתבצעו מה היו צורותיו הממשיות של שלמון זה. אבל על קיומו יש לנו עדויות שמשה יסוד להתאגדות בין־שבמית. לאומית, של הוקנים. אין אנו יודעים, פיהם. אולם האחדות הלאומית בין השבטים, שנוצרה בתקופת משה ויהושע, הוקנים היה נשיא השבט. בידי הוקנים היה המשפט, ועניני השבטים נחתכו על לא פגע בו. בראש השבטים עמרו הוקנים, הם ראשי בתי האבות. החשוב שבין כרוך בשום תפקיד סקרלי. יסודו היה במשטר־השבטים הישן, ששלטון הנבואה ממין האמפיקטיוניה היונית. הוא לא היה קשור במקדש מסוים ולא היה הוקנים, שלטון, שכולו הילוני. שלטון זה לא היה שלטון של אנוד דתי, הַפַּרַלי. ואילו הדמוקרטיה הפרימיטיבית של שבטי ישראל עמדה על של מון דתית אך מוסד דתי (כהן או חבר כהנים וכרי) או העומד בכלל על בסים האמח ההיסטורית. תיאוקרטי הוא משטר, שבו נושא השלטון הוא אישיות ההוקרים המבליעים אותה, לצורך ה"שיטה", בתיאוקרטיה מטשטשים את הדמוקרטיה הפרימיטיבית כשהיא לעצמה דבר אין לה עם תיאוקרטיה.

אולם אף־על-פי ששלטון הוקנים היה חילוני כשהוא לעצמו, היה אף הוא, עד כמה שהיה שלטון בין־שבטי, מעורה ב"מלכות האלהים" הנביאית.

ל של הדמוקרטיה המרימימיביה של שבטי ישראל וכן של ההשצרה בדבר אנודם האמפיקטיוני ציין להלן בטוף הפרק "להקר נביאים ראשונים".

מאחר שהאחרות הלאומית, ששמשה לו בסיס. נוצרה מתוך השלמון הנביאי.

את ברית שבטי ישראל יצר מ ש ה. הוא היה מנחיל השבטים. השופט העלירן, המחוקק ומפקד צבא ברית השבטים. אחרי מותו מלא את כל התפקידים האלה יה ו ש ע. בשלטון עלירן זה של הנביא נתגבשה בעצם אחדותם הלאומית-המדינית של השבטים. שלטון זה הוא האפייני ביותר לאותה התקופה. בר ראה העם את "מלכות האלהים". הפעולות הלאומית החשובות ביותר בור העם את "מלכות האלהים". הפעולות הלאומית החשובות ביותר בריבעו על ירו. פעולות הדמוקרטיה הפרימיטיבית היר רק כמין פעולות-ביותר ציים בעין מנהיג נבואי. אבל בכל שעת מצוקה נשא העם עיניי אל השלטון הנביאי וצפה להופעת שלית-אלהים. הצד השוה שבין השלטון הנביאי ובין השלטון הלאומי של הוקנים היה העדר קבע, העדר אמצעים קבועים השלים קבועים קבועים של פעולה מדינית. שניהם היו תלויים המיד בצירופי מסבות האנוחות, בהתעוררות ההתרגשות העממית. זו היחה סבת כשלונה של "מלכות האלות חייר באמצעות המשטר המדיני הוה.

אבל הצד השוה בשופטים ומושיעים אלה הוא. שאלהים מקים אותם לשעתם. גבורה צלחה עליו, כעתניאל או כיפחה, או נזיר־אלהים ואיש מלחמה, כשמשון. השופט הוא או נביא, כדבורה, או איש רואה מראוח, כגדעון, או איש, שרוח אלהים. העם וועק אל יהוה. ומתוך הועווע הלאומי קם מדי פעם שופם. נתחדש הצורך בשלטון לאומי מרוכה והעם נשא עיניו שוב אל הופעת שליחי-ממקום שלא פללו, כשהתחילה חקופת המלחמות עם העמים אשר מסביב. הפסק בשלטון הנביאי ושליהושע לא היה יורש. אולם אחר כך, כשבאה המצוקה ושמעתה ישכון "בטה בדד". בזה יש לבאר את העובדה. שאחרי יהושע בא הבמחון והשקט קבעו בלב העם את האמונה. שהארץ כבר ניתנה לו למורשה ימי "עוללות" המלחמה הכנענית. שהתנהלה על-ידי השבטים בנחלותיהם. השבמים התנחלו בנחלותיהם, והתחילה תקופה של כבוש כלכלי. הימים היו הכנענית העיקרית נגמרה בסוף ימיו של יהושע. הגיע זמן של שקם יחסי. אלהים, וממילא –- גם בסגולה אישית וגם בצירוף מסבות חברותיות. המלחמה מהותו של השלטון הנביאי: שלטון החלוי באתערות עליונה, בשריית רוח הנוחלים מעלה איש מרעהו. אי־רציפות זו היחה קשורה, כנראה, בעצם השופטים מופיעים זה אחרי זה, אבל אין הם שלשלת רצופה של מושלים מקרה אחד, ואין אנו מוצאים דוגמתו בחקופת השופטים. לפי ספורי ס' שופטים השופט מאיש לאיש. המעבר הרצוף של הנהנת השבטים ממשה ליהושע הוא לקוין היסודי של השלמון הנביאי היה העדר סדר קבוע במעבר מעלה

רוה-אלהים מפעילה אותם תמיד, לא רק את הגביא ואת הנזיר אלא גם את גבור המלחמה (שופ' ג', י; י"א, כם; השוה ג', כ). ומפני שאין השיפטים האלה בווהלים כה מדיני מגובש, אלא כל אחד כאילו יוצר את השלטון מחדשי הוג השפעתו של כל אחד מהם הלוי בכחו האישי ובצירוף המסבות. הדעה, שהשופטים היו רק גבור מאודעות מקומיים או שבטיים ושרק העבוד המאוחר של מקורות ס' שופטים הפן אותם למנהיגים לאומיים ושרק העבוד המאוחר כי בתנאים ההיסטוריים של הזמן ההוא לא היה גבול קבוע בין המאורע המקומי ובין המאורע הלאומי. גביא או רואה או גבור מלחמה, שיצא לו שם בשבטו, ובין המאורע הלאומי. גביא או רואה או גבור מלחמה, שיצא לו שם בשבטו, ובין היה לינשות במסבות מסוימות אישיות מפורסמת בין שבטים אחדים יכול היה ליעשות במסבות מסוימות אישיות מפורסמת בין שבטים אחדים או בין כל השבטים ולשמש מרכז לאחודם. מצוקה מקומית עשויה היחה להחפך למצוקה כללית, ישועה מקומית עשויים היו השבטים להרגיש כישועה מצומצם.

(י', ח—ט). מנצח אותם יפתח בראש צבא גלעדי. אבל בני אפרים נועקים עליו יפתח מציקים לשבטים שבעבר הירדן ונלחמים גם ביהודה, בנימין ואפרים את יינם מדיו" כיום זכרון לאומי (יש' ט' ג; י', כו). — בני עמון בימי (ז', כד-ה', ג). אולם עוד כעבור כמה מאות שנים מזכיר הנביא מבני יהודה סוחפת את מנשה, אשר, זבולון, נפתלי (ו', לה), ואחר־כך את בני אפרים להנקם מן המדינים נקמת אחיר. שנהרגו בתבור (ח', יח—כא). אבל המלחמה גם היא כמלחמה מקומית. גדעון מועיק תחלה את אביעור (ו', לד). הוא רוצה יכול לבוא לעזרת שבטי הצפון 4. – מלחמת גדעון במדין ועמלק מתחילה ראובן, זבולון, גד (גלעד), אַשר. ביהודה משלו כבר באותה שעה הפלשתים ולא בשירת דבורה לא נוכרו יהודה ושמעון. אבל שאר השבמים מבני לאה נוכרו: היא "אם בישראל". אלה, שלא באו "לעורת יהוה בגבורים", מתאררים במארה. השבטים, המלחמה היא מלחמת "עם יהוה" ב"מלכי כנען", אויבי יהוה. דבורה העתיקה (הי) כמאורע לאומי כללי. במלחמה משתתפים כמעט כל שהיא לפי הספור בפרק ד' כאילו מלחמה מקומית, בשירת דבורה שמקום פעולחה הוא "בין הרמה ובין בית אל". וביחוד מופיעה מלחמה זו, די, ו ואילך צבא זבולון ונפתלי בלבד. אבל המעוררת למלחמה היא דבורה, פוגע קודם כל בזבולון ובנפחלי. הצבא האוסר את המלחמה עליו הוא לפי יושבת בהר אפרים, ו,,בני ישראל" עולים אליה למשפט (ד', ה). לחץ סיסרא ואמנם, כך משתקף משטר השופטים בספורי ס' שופטים. דבורה

ל עמנע מל זה להלן בסוף הפרק "לחקר נביאים ראשונים",

על אשר לא קרא להם ללכת עמו (י״ב, א—ו). ונצחונו מציל גם את יהודה ואת בנימין מלחץ עמון. אנשים כגדעון וכיפתה, אף אם לא הזעיקו למלחמותיהם את כל השבטים, נעשו בכה נצחונותיהם גבורים לאומיים ורכזו מסביבם את השבטים. אפילו טפוס כשמשון, גבור בודד, שאינו יוצא בצבא כלל, יכול היה ליעשות גבורם של השבטים ולהיות להם ל"שופט". — ועם זה אפשר, שבין השופטים, שנמנו בס' שופטים זה אחר זה כשופטי "ישראל", יש אנשים, שחיו בזמן אחד ולא היו אלא גבורים מקומיים. אלא שאין זה משנה את אפיה הכללי של התקופה. כפי שהוא משתקף בבהירות בספורים על דבורה, גדעון ויפתח.

בין השופטים היו גם אישים, שהגיעו למדרגה של מנהיגים לא בגלל גבורתם במלחמה, אלא בגלל איזו מעלה אחרת, שגדלה את שמם: בגלל חכמתם או עשרם. על יאיר הגלעדי (י', ג—ה), אבצן, אילון, עבדון וי"ב, ח—טו) לא סופר, שפעלו במלחמה. יאיר, אבצן ועבדון נשתבחו ברוב בנים ובני בנים, ואפשר שבגלל מעלתם זו, שהיו זקנים כבדי משפחה בעלי נסיון־חיים, יצא להם שם בשבטם זגם מהוץ לשבטם, וממקומות שונים היו עולים עליהם למשפט. באיזו מדה נעשו אישים לאומיים, אין לדעת. מסוג השופטים, שלא נעשו מנהיגים בגלל פעולה צבאית הם גם עלי ושמואל. לא עלי ולא בניו אינם פועלים כמצביאים. בני עלי יוצאים אל המערכה רק בתור נשאי הארון בדבר זקני העם (ש"א ד', ד). עלי נעשה "שופט" (שם ד', יח) בהיותו כבר כבן ששים, בתור זקן־הכהנים במקדש המרכזי (השוה שם ד', טו עם יח). גם שמואל לא היה מצביא, וגם הוא לא עלה לגדולה מתוך פעולה בשעת מלחמה. ודוקא בגלל זה הוכשר שמואל להיות יוצר המלוכה בישראל,

# סוף מלחמות כנען

בידי "מלכות אלהים" זו הופקד גורל האומה אחרי מות יהושע. המלחמה הכנענית הראשית נגמרה. אולם כבוש הארץ, אף בשטח ההתנחלות הריאלית, לא נשלם עדיין באמת. במקומות שונים נשארו ישובים כנעניים, ואף ערים מבוצרות נשארו בידי הכנענים. לשבט דן לא ניתן להתנחל בגורלו: האמורי לחץ אותו ההרה. ביחוד גדול היה כחם של הכנענים בצפון, בגבול מנשה והשבטים, שהתנחלו בקרבתו: בעמק יזרעאל נשארו בידי הכנעני ערים מבוצרות (תענך, מגידו, בית שאן וכו׳). הישובים האלה יכלו לההפך במשך הזמן לשבטי ישראל לרועץ. קנאים קראו למלחמה חדשה. אחרי מות יהושע המלחמה הופיעו, כנראה, נביאים, שהוכיהו את העם על שלא השלים את המלחמה הופיעו, כנראה, נביאים, שהוכיהו את העם על שלא השלים את המלחמה

על פעולות שאר השבטים במלחמה ההיא לא נודע לנו כלום. יתודה. בנגב נלכדה צפת. בני יוסף כבשו את בית־אל (שופ' א', א האילך). עוד ישבו בהן הכנענים.ואחר־כך נתבצרו בהן הפלשתים, שכבשון מידי בני כי אחר כך חורו ונתבצרו בה היבוסים). נלכדו כמה מערי השפלה שבומן ההוא שנתחדשה אז, הוכר הכנענים בבוק, נכבשה ירושלים (אם גם רק לומן־מה, כה-כר: כי, טו-יה: יהושע כ"ג, ו-יג). במלחמת התנופה של השבטים. מעל אדמחם (שופ' ב', גן השוה שמ' כ"ג, לגן במ' ל"ג, נה-נון דב' ו', א-ד, להונות את ישראל אחרי אלהיהם וגם להתגבר עליהם ברבות הימים ולאברם ההם, שאם לא יורישו בני ישראל את הכנענים עד תומם, עתידים הכנענים ההרעיש את העם ברבריו. הוא איים על העם בסגנון הנבואות של הימים בחג, בגלגל (כנראה — בסביבות בית־אל) הופיע נביא־שליח ("מלאך יהוה") בדעה המקובלה במדע המקראי, אלא המשך לה. באספה עם אחת. אולי מסופר בשופ' אי, א-בי, ה (ספור, שאינו מקביל לספור שבס' יהושע, לעורר את השבטים מומן לומן לחדש את המלחמה. על אחת התנועות האלה לא היה הכרח במנהיג לאומי באוחה שעה. ובכל זאת גראה. שעלה בידם לא היתה ביניהם אישירת, שהיתה יכולה לרשת את מקומו של יהושנ, וגם ולא פעלו כחבורה. אלה היו אישים בודדים, שהופיעו בדבר־אלהים כשליחים. בכנעני ועל שלא השלים את כבוש הארק. נביאים אלה לא הופיעו כקהל־נביאים

וגם היא בעצמה יצאה, כנראה. במלחמה להלהיב את העם. במלחמה השתתפר נשלחה אל ברק בן אבינועם וצותה עליו בדבר־אלהים לאסור את המלחמה. עאשה נביאה", שהיחה שופטת את ישראל בימים ההם, היא דבורה. היא משותף של השבטים. "מלכות האלהים" לא הכזיבה גם הפעם. למלחמה עוררה הצפון. האויב היה חוק ביותר, ולנצח אותו אפשר היה רק על ידי מאמץ ישראל. ההתקפה הואת היתה סכנה לכל השבטים, לפחות -- לכל שבטי בחרושת הגויים, בלב אדמת גוש-השבטים הצפוני ביותר. ומשם לחץ את מרכז ההתקפה היתה, כנראה, מלכות חצור. שר צבא כנעני, סיסרא, ישב נתחוקו ונעשר במשך הומן בסיס להחקפה כנענית חדשה על שבטי ישראל. אולם זו לא היתה המלחמה הכנענית האחרונה. ערי הכנענים שבעמק יורעאל האחרונה לצר צפון: דו היתה מעתה הגבול הצפוני של ארץ ישראל הריאלית. בנו את העיר וקראוה בשם דן (שופי י"ח). זו היתה מלחמת־ההתפשטות בעמק. הוא הוכרח לבקש לו נחלה חרשה. בני דן החרימו את ליש בצפון, יורעאל נשארו בידי הכנענים. דן לא יכול לעמוד בפני לחץ האמודי אשר כולו. כל שכן שהכבוש לא הגיע עד הגבול הצפוני האידיאלי. ערי עמק אולם גם במלחמה ספורַדית זאת לא הורישו השבטים את הכנעני

הפעם כל שבמי הצפון. הכנענית האחרונה במלחמה והעמק נכבש (שופ' ד'-ה').

וו היתה המלחמה הכנענית האחרונה בתקופת השופטים. מעתה נעלם

הגורם הכנעני כמעט לגמרי מהולדות ארץ ישראל הריאלית. השרירים, שנשארו

בארץ, לא היו עוד גורם צבאי. גם בשעות הקשות ביותר לישראל בתקופת

השופטים אין הכנענים מופיעים עוד כלל. גור היהה בגבול הישוב הישראלי

הריאלי, וארץ עורף כנענית לא היתה לה. גם ירושלים היבוסית היחה מצודה

מבודרת, בלי כל כושר־פעולה צבאי. כל שכן שהגבעונים המשועברים. שנישלו

רובם או כולם מעריהם (ש"ב כ"א, ה), לא יכלו להחשב לגורם צבאי. מלחמת

דבורה היא סוף מלחמות כנען וסוף כבוש הארץ.

### המלחמות עם העמים השכנים

מלכות-האלהים הנביאית הנחילה ארץ לשבטי ישראל וגם עלה בידה להוריש את יישבי הארץ הכנענים או להכניעם. איומי הנבואות העתיקות, ששרידי הכנענים יהיר לישראל למוקש וימרדו אותם מעל אדמתם, לא היה להם מעתה יסוד ממשי. אולם מכיון ש.מלכות" זו לא היחה משטר מריני מצעק, רבה היחה בה הסכנה לאומה. מכיון ש.מלכות" זו לא היחה משטר מריני מדיני ולא היו לה אמצעי-פעולה קבועים, לא היחה מטוגלה לשמור על הגבולות ולקרם פני התקפה. פעולחה היחה חלויה בהתעוררות הלבבות, הנבולות ולקרם פני התקפה. פעולח היחה חלויה בהתעוררות הלבבות, וביחוד — בהשפעת אישיות מנהינה בעלת שאר-רוח. היא התעוררה לפעולה רק בשעת מצוקה קשה, בשעה שהסכנה כבר נתגבשה ונעשתה ממשית. בסוף תקופת השופטים הוברר, ש.מלכות" זו לא תעמוד במבחן בשעת מלחמה מדינית מכרעת.

לא הכנענים שבתוך הארץ, אלא העמים השכנים הם שנעשר סכנה מדינית ממשית לישראל, והם שניסו מומן לומן לעלות על ארצם או גם לשעבר אותם.

הולשת המשטר המדיני של שבטי ישראל הגיעה לירי כך, שלא יכול להגן על הישוב אף מפני החקפות של שבטי הבירואים: מדין ועמלק ובני קדם. מאו ועד היום הזה נמשכת בארצות אלה המלחמה בין האכר והרועה האכר הקשור לשדהו ולעדרו ובין אנשי המדבר רוכבי־הגמלים המהירים. בכל מקום שאין האכר והרועה מוגנים על־ידי שלטון מדיני חוק הם נעשים קרבן לאנשי־המדבר הפראים ועיי הנפש המשעבדים אותם ואוכלים את יגיעם. לפי שופי רי, א ואילך פשטו מדין ועמלק על הישוב הישראלי בדורו של גדעו ושדרו אותו במשך שנים רצופות. מעבר הירדן פרצו לעמק יורעאל, ומשב עלו על כל הארץ לאכול את יבולה ולשחתה והניעו אפילו יעד בואך עוה".

בני ישראל התחבאו מפניהם והסתירו את יבולם במנהרות ובמערות ובמצרות. המשטר לא יכול להגן עליהם ונתן לאנשי המדבר להשתרר על הישוב ולדלדלו. אולם ביחוד גדולה היתה הסכנה, שהיתה צפויה לישראל מצד שכניהם

עליהם רק אחרי שיסדו מלוכה מרוכות 6. ישראל יכולים אולי להשתלט על ארץ כגען. וגם עתה יכלו הישראלים להתגבר לשער, שאילו נתגבש כח זה קודם לכן ואילו הצטרף לכנענים, לא היו שבטי לא הוטל עליהם. בשים לב לעוצם פעולתם הצבאית בתקופה מאוחרת יש כנען לא נוכרו פלשתים כלל, ואף ברשימת עממי כנען לא נוכרו, וחוק החרם אחת. בתקופת מלחמות כגען היה הישוב הפלשתי עדיין חלש ביותר. במלחמות אשרוד, אשקלון, גת, עקרון), שברצשן עמדו "סרנים" ושהיו מאוחדות בברית כ"א, כב-לד; כ"ו, א- לג). במשך הזמן נתבצרו בחמש ערים-מדינות (עזה, שישב בארץ עוד בימי "ראבות" ושיסד מדינה עיר קטנה בגרר (בר' ב'; 1881 לערך). הישוב הפלשתי החדש הזה בלע את הישוב הפלשתי העתיק. שנחלו גויי הים במלחמה עם רעמסס השלישי בשנה השמינית למלכותו (בשנת המלכות. הישוב הפלשתי הזה תקע לו יתד בשפלה, כנראה, אחרי המפלה, מתחילה פרשה של מלחמות פלשתיות קשות הנמשכות והולכות עוד בתקופת מעט געשו הפלשחים גורם צבאי מכריע בארץ, ועם גמר המלחמות הכנעניות הראשונה עם הפלשתים, שהיחה בימי שמגר (ועיין שופ' ה', ו). אולם מעט מואבית (שהשתתפו בה גם עמון ועמלק). בשופ' ג', לא נוכרת המלחמה מלחמת דבורה וברק. בשופ' ג', ו-ל מסופר על התקפה ארמית ועל התקפה האלה התחילה, כנראה, עוד לפני סיומן של מלחמות כנען, כלומר: לפני הקבועים: עמון ומואב ממזרח, ופלשחים ממערב. פרשת המלחמות עם העמים

הצורך באיגוד מדיני הוק וקבוע הורגש באמת זמן רב לפני הוסד המלוכה בימי שאול. העמים הקרובים לישראל (אדום, עמון ומואב) הגיעו זה כבר לידי יצירת מלכויות לאומיות.ואם לא נתממש הצורך הזה קודם לכן, אין זה בגלל פירודם של השבטים. פירוד השבטים היה עשוי להביא לידי יצירת מדינות שבטיות, מעין מה שאנו מוצאים ביון, אולם בישראל

ל הפלשתים הופיצו על הבמה ההיסטורית, כנראה, רק אחרי שהתערבו עם הכנענים יושבי הארץ. שכן אלהיהם הלאומי הוא בכל הספורים הקדומים דגון, שהוא אל שמי (ונוכר גם בכתבי היחדות בבכל ובאשור בשם דגן, עיין ברגיי, ביאורו לשופטים, טיז, כג, צ'285). אל פלשתי אחר הוא בעל זבוב, אלהי עקרון (מל"ב ב', ב ואילך), הכנוי המיוחד להם במקרא הוא "ערלים", מה שלא מצינו ביחם לכנענים בכללם. יחודם הלשוני לא גרמז, ונראה, שקבלו גם את הלשון הכנענית.

לא רק מלוכה לאומית אינה מתהוה לפני שאול, אלא גם מלכויות נפרדות אינן מתהוות. בארץ כנען קיימת היחה במשך דורות רבים המדינה־ העיר הקטנה. מדינות-ערים יצרו גם הפלשתים בארץ. אבל שבטי ישראל אינם יוצרים להם אגודים מדיניים מעין אלה. בימי שאול נוצרה בבת אחת מדינה לאומית המאחדת את כל השבטים. זאת אומרת, שהאחדות הלאומית קיימת היתה לפני התהוות המלוכה. האחדות היא שמנעה את השבטים מליסד מלכרית נפרדות, והיא שיצרה בימי שאול את המלכות המאוחדת. ואם לא מלכוית נפרדות, והיא שיצרה בימי שאול מת המלכות המאוחדת. ואם לא "מלכות האלהים". השבטים האמינו, שהאל מושל בהם ושולה להם שליחים- ממינים בכל עת. זמן משה ויהוש שמש להם דונמא.

בישראל במשך זמן קצר (שם מ', ב). אבל הממשלה הזאת אבדה בריבי משפחה נראה, שבימי גדעון נתרכו השלטון בידיו, ואחרי מותו היו בניו "מושלים" אני בכם, ולא ימשל בני בכם, יהוה ימשל בכם (שופ' ה', כב—כג), ובכל זאח ישראל" רוצה להמליך את גדעון. אבל גדעון מסרב ואומר: לא אמשל ההתמומטות — הריאליסטיה — של הבטחון ביתרון משטר השופטים. "איש להתגשם גם במלוכה. מפני וה אנו רואים, שההתנגדות למלוכה נעלמת עם יכולים גם מלכים. משיחי יהוה. להיות מושיעים בדבר אלהים. חסד יהוה יכול היכול שלטון מלכים להיות טוב משלטונם של שליחי-האלהים? אולם בעצם האיריאליסטית ביתרון שלטונם של השופטים־המושיעים, שהאל מקים לישראל. מקורה לא בהערכה שלילית של המלוכה כשהיא לעצמה אלא באמונה החיובית הם בטחו בפעולה דבר־האלהים ביד שליחיו. ההתנגדות למלוכה בומן ההוא כחם המדיני, ליצירת שלפון חוק ומגובש, וממילא גם לא ליצירת מלוכה. אלא אות, פלא, הגשמת דבר אלהים. ולפיכך לא פעלה בהם השאיפה לבצור גדולים וחוקים מהם, אבל כבר היכטה להם הנצחון עליהם. כל קורותיהם אינן משעבודה. פגעי המדבר היו קשים מהם, ובכל זאת עמדו בנסיונם. עמי כנען בחסר יהוה, שהיה להם לנחלה. מצרים היא מלכות אדירה, ובכל זאת נגאלו המדיני, ברכב־ברול, ברוב צבא וכו', אלא בדבר־אלהים אשר שכן בהם, ישראל כבר שלטה או האידיאה. שערובת הצלחתם היא לא בחסנם הלאומי־ כואת של המלוכה אין אנו מוצאים בישראל. אלא שבהכרתם הדחית של שבטי האמונה באלהים, מעין מה שאנו מוצאים באיסלם 6. שלילה דחית עקרונית כשהיא לעצמה לחטא. באשר היא מלכות בשר־ודם המצמצמת את רשות וגם זו דעה לא נכונה, ששבמי ישראל חשבו בימים ההם את המלוכה

<sup>9</sup> מנין למעלה, כרך אי, ע' 266 ראילך, 207 ראילך.

למכסוכי־דמים (שם, א—נו). החנגדות כואת למלוכה מביע גם שמואל (ש"א ח', ד—כב; י', יו—יט; י"ב, יב—כ). ובכל ואת הוא בעצמו מושח את המלך. כי בימיו הגיע לחץ העמים אשר מסביב לשיאו. הפלשתים שעברו אה ישראל ושמו נציבים בארץ (שם י"גי, ג). הם מנעו את הישראלים מלהחזיק נשק (שם, יט—כב). הכריחו אותם לשרת במחניהם (י"ד, כא). בלחץ זה בא הקץ על "מלכות האלהים" הגביאית.

#### ARING

בספורים על האוהל הקדמון, אבל לא בספורי־נביאים אחרים. יורשו של עלי. לחבור התגלות-האלהים עם מקום פולחן יש דוגמא רק לפני גביא, שהרי עלי מבקש דבר־אלהים מפי שמואל. בתור גביא אין שמואל התגלות דבר אלהים (שמי ל"ג, ו-יא). אלא ששמואל משרת לפני כהן ולא התגלות הנבואה אליו. זה מזכיר את שירות יהושע באהל־מועד, שהיה מקום (ב', יא: ג', א), כיהושני, שהיה משרת משה. מקום שירותו הוא גם מקום לנבואה אין אנו מוצאים בשום מקום. מלבד זה שמואל משרת לפני עלי לויים: הוא שומר ושוער (ג', ג', טו). גם הסמכה זו של שירות־לויים במקדש להלן). מלבד זה שמואל "שאול" או נתון לבית יהוה. הוא עובד שם עבודת־ מוצאים אגדה מעין זו, שתחלה את הנבואה בנזירות. (על אגדות שמשון עיין שמואל אינו מחקדש לנביא אלא לנזיר (א', יא). בשום מקום אין אנו בעיני כל ישראל. – באגדת ילדותו של שמואל יש מוטיבים מיוחדים במינם. הוא – משפט יהוה על בית עלי. בשילה שמואל נעשה נביא נאמן ליהוה בבית שילה יהוה מתגלה אל שמואל בפעם הראשונה. תוכן נבואחו הראשונה אותו לשרח בביח שילה כל ימיו. שמואל "משרח את פני יהוה לפני עלי". מקדש שילה ועם צלי, כהן שילה. שמואל גולד בברכת צלי. אמו הקדישה אנדת ילדותו ובחרותו של שמואל (ש"א אי-די) מחברת אותו עם

בספורים על פעולותיו של שמואל בימי בגרותו ווקנתו (שיא ז' ואילך)
אין המשך למוטיבים אלה. מלבר מוטיב הנבואה. שמואל אינו קשור בעיר
שילה, אינו נויר (בכל אופן — אין זה נרמו בשום ספור), אינו משרת במקדש,
ונבואתו אינו קשורה במקדש. ברמה הוא בונה מובח (ז', יז), אבל לא נוכר,
שיש לו איזה קשר עם מקדש.וכן אין לו שום קשר עם הארון. ודוקא מפני
שבספור חייו ופעולתו אין המשך לאגדת ילדותו, קשה להניה, שאגדה זו
שבספור הייו וכן גם מפני שבאגדה זו אנו מוצאים מוטיבים מיוחדים, ואין
לראותה כסגנון ונוסח מקובל. אפשר איפוא, שבילדותו ובחרותו היה לשמואל
איוה יחס לשילה ולכהני בית שילה. אבל בכל אופן ברור, שפעולתו של

שמואל בתור רואה ונביא היא חמיבה בפני עצמה ואינה מעורה בשירותו במקדש שילה. בספור על שביית הארון בש"א די, שהוא גם הספור על הורבן בית שילה. אין שמואל ממלא כל תפקיד. הכל נעשה בדבר זקני ישראל, ואת פי שמואל אין שמאלים. פעולתו הנבואית של שמואל מתחילה איפוא אחרי הדרון בית שילה. הדעה. ששמואל מתואר בספורים כ כהן, עומדת על תפיסה לא-מדויקת של הכהונה הישראלית. בבית שילה אין שמואל כהן אלא "לור". שמואל אינו מעמיד בית כהנים בישראל. מעלתו היא א יש ית, כמעלת הנבואה בכלל, אינו נוחל אותה מאביו ואינו מנחיל אותה לבניו. בניו הם הנפטים (ש"א ח", א"ב) ולא כהנים. שמואל אינו שואל באפוד. וכן אינו מקריב בבית מקדש. הוא מעלה עולות וזבחים (זי, מי יי, ח) ובונה מובח (ז', יו). אבל דברים כאלה מסופרים גם על שאול, אליהו ועוד, ואין זה קובע כהונה. הוא מברך הזבח (ט", יג), אבל זוהי פעולתו כאיש-האלהים ולא ככהן ז.

בששת הפרקים שבש"א ו' עד י"ב, הכוללים את המסורת על פעולתו של שמואל ועל המלכת שאול, יש להבחין שתי נוסחאות של ספור. נוס ה ה א' כלולה בוי; ה'; י', יו—כו; י"ב. נוסחה ב' כלולה בט'; י', א—טו; י"א, א—יא. בנוסחה א' שמואל מופיע כשופט. הוא עומד בראש העם, אלין פונה העם בדרישה להמליך מלך, והוא רואה בדרישה זו פגיעה בשלטונו (עיין ה', ז). בנוסחה ב' שמואל מופיע כרואה. שמואל הוא גלוי־עינים ורואה-נסתרות. שאול ונערו פונים אליו בדבר האתונות האובדות ומגישים לו רבע שקל כסף (ט', ו ואילך). הוא "יודע", שהאחונות כבר נמצאו (ט', כ). הוא מגיד לשאול כל אשר בלבבו (ט', יט) ומגיד לו מה יקרה אותו בדרך

TEFORI, gandiondoscholds

בלכתו מעמדו (י', ב—ם). הוא "יודע", שהמלחמה לא תתחיל לפני שבעה ימים (י', ח).

לפי הדעה הרווחת במדע המקראי מימות ול הויון ניתנו לנו בשתי הנוסחאות האלה שני תיאורים של שמואל, השונים זה מזה תכלית שניי. בנוסחה א' שמואל הוא "שליט תיאוקרטי", המושל בכל שבטי ישראל. ואילו לפי נוסחה ב' אינו אלא רואה מקומי, הידוע רק בשבטו והמגיד נסתרות בשכר. נוסחה א' היא "תיאוקרטית" ומאוחרת. נוסחה ב' היא עממית וקדומה. אולם דעה זו אינה נכונה. באמת גם בנוסחה א' שמואל אינו כלל

על שאול ושבכחה עלה למלוכה, כאילו נאצלה מדבר שמואל. את שאול. דבר יהוה בפי שמואל הופך לשאול לב אחר (מי, ט). הרוח, שצלחה השואל באורים (השוה יהושע ז', יד-יה). ואילו בפרק ט' שמואל הוא המושה המלך: לפי יי, יו ואילך שאול נבחר בגורל האורים, היינו: באמצעות הכהן תולה בשמואל יותר מאשר נוסחה אי. כי לפי נוסחה אי לא שמואל בוחר את אחד הרואים, אלא אישיות לאומית מרכזית. ולא עוד אלא שדוקא גוסחה בי המת פונה שאול בצר לוי לפני אבדנו הטרגי. שמואל אינו איפוא רואה סתם, גם בט"ו ובכ"ה. גורלו של שאול נחתך בדבר שמואל. אל צלו של שמואל בסף. הוא הוא המושח את המלך. וגם בהמשך הספור הזה. לא רק בי"ג אלא רק במקומו ובמחווו. שהרי דוקא בפרק מ', שבו הוא מגיד נסתרות ברבע שקל לישראל (ה', ו). ומצד שני אין שמואל מופיע בנוסחה ב' כרואה בלבד המפורסם הנביאה היא "אם בישראל", והתקופה החדשה מתחילה בשעה שהיא "קמה" כנראה. להנחיל נצחון לשבטים. ואף־על־פי שברק הוא המצביא. דבורה עמו, ינחל נצחון (שופי די, ח—ט). לפי הי, יב דבורה מדברת שיר במלחמה — לתפקיד המיוחס ל דבורה בשופ' די-ה' ברק מאמין, שאם דבורה תלך הוא מביא סערה וגשם בתפלתו). התפקיד המיוחס לו בש"א ז' דומה הוא בועקתו הוא מנחיל נצחון לישראל על הפלשתים (ז', ו ואילך. בי"ב, מו ואילך כמשה, ואין הוא יוצא בצבא, כיהושע. הוא פועל גבורות בתפלתו וועקתו: לשפום את העם. ואף אין הוא מפקר על העם ואינו שולח את הצבא למלחמה. וכלל משלים היאוקרטי". בזי, טו—יו הוא מתואר כשופט המחזר בערים שונות

מלבד זה מופיע שמואל בשתי הנוסחאות כ של י ח אלהים. בנוסחה א' הוא נמנה בין השופטים, שיהוה שלח להציל את ישראל (י״ב, יא). וכן הוא ממלא תפקיד של שליח בנוסחה ב'. ולא עוד אלא שדוקא כאן מוטיב השליהות מוטעם ביותר. לפי נוסחא זו אין העם דורש ממנו להמליך מלך, אלא האל מטיל עליו תעודה זו (ט'. מו ואילך). וכן הוא מופיע כשליח בספורים הקשורים בנוסחה זו. במ"ו, א שמואל אומר לשאול: אתי של ח יהוה למשחך למלך וגוי.

בדבר שמואל שאול נשלח להחרים את עמלק (מ"ו, יח). במ"ו, א ואילך הוא נשלח למשוח את דוד. שמואל אינו איפוא רואה סתם, שהראייה היא אומנוחו. הוא שליח יהוה לעם ישראל. כאן נתן לנו הרקע ההיסטורי הראשוני של פעולתו: שמואל הרואה נעשה שליח־אלהים ושופט.

שמואל הרואה, איש האלהים, המושח את המלך, ושמואל השופט, המנהיג, הפועל גבורות בתפלחו אינם אלא בבואות שונות של דמות אחת. שמואל נתפרסם בעם כרואה וכאיש אלהים. כדבורה בשעתה, נעשה בכח זה שופט: התחילו עולים אליו למשפט מכל שבטי ישראל. כרואה וכאיש אלהים הוא מופיע לעם גם כשליה. בדרך זו נעשה — לא "שליט תיאוקרטי", יורש שלטון דתי, אלא — אישיות לאומית מרבוית, מנהיגם של השבטים. מה שאינו היסמורי בנוסחה א', הרי זו הידיעה, שבימי שמואל הרכנעו הפלשתים (זי, יג—יד). כי ידיעה זו סותרת לכל שאר הספורים. אמנם, אפשר, שבימי שמואל נחלו ישראל אי־אלו נצחונות על הפלשתים. אבל המצוקה הפלשתים היא שגרמה לכך, עוד אלא שאי־הצלחתו של שמואל במלחמות הפלשתים היא שגרמה לכך, שבימיו בא הקץ על "מלכות האלהים".

לא היה שופט־מושיע מסוגו של ברק. גדעון, יפחח, שמשון או אף מסוגה של דבורה: הוא אינו מופיע באיש־מלחמה הקם לעם בשעת מצוקה. במלחמה המכרעת, שמסופר עליה בפרק די, אינו נזכר כלל. ואף אינו יוצא בעצמו במלחמה להלהיב את העם בדבריו, כדבורה. אפיני הספור בזי, ב— יב: שמואל מקריב את העולה וזועק ליהוה, שיושיע את ישראל מיד פלשחים, על פי בן שת העם. הוא מנהיג ומאמץ את לב העם, אבל הוא איש־הרוח, ואין בן כל כשרון לצאת לפני העם במלחמה — אף לא כנביא ה"מדבר שיר" לקול צלצול הרבות, כמלהיב למלחמה. מפני זה אין העם פונה אליו,כמו שפנה אל גדעון בשעתו, שהוא ימלוך על ישראל. העם דורש ממנו, שימליך עליר מלך, שילחם את מלחמותיו. שמואל נפגי. הוא חושב את עצמו לנרשא "מלכות האלהים". הוא יודע, שאין מעצור ליהוה להושיע בכל שעת רצון, אם האייב גובר, אין זאת אלא מפני שהעם עורר עליו את המת יהוה. אבל מכיון שהוא גובר, אין זאת אלא מפני שהעם עורר עליו את המרה להבנע ולהמליך מלך.

שאול – השופט האחרון והמלך הראשון
המסורת על המלכת שאול ניתנה לנו גם היא בשתי נוסחאות –
באותן הנוסחאות, שהבחנו למעלה בש"א ז'—י"ב. נוסחה א' (ה"היאוקרטית")
ניתנה לנו בזי, ה' י' י' י'—נו י"ב, א—יא. נוסחה ב' ניתנה לנו במי, א—מו,

מתהלכות בעם 8. תולדות שאול, הוא שאיחד את הנוסחאות השונות לספור המלכתו, שהיו הפלשתים (מ', מו), מלחמת נחש (י"א). נראה, שהמספר הראשון, שכתב את המלך שלשה מעמים: אהבת הבצע של בני שמואל (ח', א-ה), מלחמות "נלכר" במשפט האורים במצפה, המלכתו מתחדשת בגלגל. וכן ניתנו לבחירת כהמשך אחד: שאול נבחר שלש פעמים — הוא נמשה בידי שמואל, הוא ממליך אותו למלך. — בספור כמו שהוא לפנינו שתי הנוסחאות מעובדות יחד רוח אלהים צולחת על שאול. הוא מועיק את העם למלחמה ונוחל נצחון. העם מלאכים בכל גבול ישראל לבקש עורה. המלאכים באים גם אל גבעת שאול. להמיל על העיר ברית חרפה — "חרפה על כל ישראל". אנשי יבש שולחים מושה אותו בסתר למלך. אחרי כן חנה נחש מלך עמון על יבש גלעד ורצה אשר אבדו לאביו. בא אל שמואל הרואה לשאלו בדבר האחונות. שמואל יושינע את ישראל מיד פלשתים. שאול, שיצא עם נערו לבקש את האתונות אליו איש מארץ בנימין, ומצוה עליו למשוח אותו למלך על ישראל, למען אם ילכר "אחרי התהר". לפי הספור השני, יהוה גולה את אוון שמואל, שישלח מזהיר את העם ואת המלך להיות נאמנים ליהוה לבדו ומאיים עליהם בכליון, לשבטיו, ושאול "נלכד". שמואל כותב בספר את משפט המלוכה, ואחר כך הוא אבל בדבר אלהים הוא נענה לבקשת העם. במצפה הוא מקריב את העם שמואל מסרב תחלה. וטוען. שיהוה הוא מלך ישראל, ובקשת העם היא חמא. י"א, א- יא. לפי הספור הראשון, העם מבקש משמואל להמליך עליו מלך.

איותי הגוסחה הגכונה? יש להגיה, שבכללן שתיהן "נכונות». שנייי הגוסחאות משקפים כיוונים שול המציאות ההיסטורית. ההתנגדות למלוכה. כפי שהובעה בנוסחה אי, לא יכלה להולד בשום זמן אחר, וגם אין לה זכר בשום זמן. (הו שע מוכיר אותה אף הוא בקשר עם המלכת המלך). היא יכלה להלד רק בזמן. ש.מלכות האלהים" העתיקה עדיין היתה קיימה 9. אבל התנגדות זו היתה רק הלך־רוח אחד. לעומתה פעל הלך־רוח אחר: השאיפה הנמרצת למלוכה. בהתאם לזה גם יחסר של שמואל למלוכה מפולג: הוא מתנגד להמלכת המלך, אבל הוא הממליך אותו בשם יהוה.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> בספר שלפנינו הנוסחאות מאוחדות לא רק על ידי יי, כר-כו; ייא, יב-מו אלא גם על ידי הוכרת הכפר־ שבי"א בי"ב, יב. ולעומת זה לא גרמו הספר ההוא דוקא בטי, טו. יכן אין החאמה בין האמיר בחי, א-ה על בני שמואל ובין הוכרתם בי"ב, ב. מוה אנו רואים, שחיתה מסורת מגוונת, שקשה היה לאחדה.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> לבירור שאלת ומנם של חמרקים השוללים את המלוכה שיין להלן: גלחקר נביאים ראשונים.

ואמנם, ששאול ירש את "מלכות האלהים", שקרמה למלכותו, ברור

(מ', כא). זאת אומרת, שלא עלה למלוכה בכחו של השבט או בכח שלטונה שאול הוא משבם בנימין הקטן, ומשפחתו הצעירה במשפחות בנימין מכל המסופר עליו.

בא "משפט המלוכה". קשור בשריית הרוח על מושיעים, נביאים-גבורים. במקום שלטון איש־הרוח הנבואית הישנה לבשה צורה חדשה. השלמון ניתן למשפחה אחת וחדל להיות או שבט או אנוד מדיני־צבאי על שבטים שונים. אלא היא ת מ ו ר ה: המלכות כלל. התהוות המלוכה המאחרת את כל השבטים אינה פרי השתררות משפחה אין הוא יורש שלמון־מלכים הילוני. שלמון כוה לא היה קיים בישראל לפניו קיימת גם בתקופת "מלכות האלהים". גם את האחדות הואת הוא יורש ממנה. למלכים משיחים. שאול אינו יוצר את אחדות השבטים. האחדות היתה הנהגה האומה והשאיר בירה רק את מתנת הרוח והחוון. השלטון הונחל כשלון שמואל במלחמה פילג את הנבואה העתיקה: הוא הוציא מרשוחה את שהוא המלך הראשון. מה שלא נתגשם בימי גדעון נתגשם בימיו. עת צרה. שאול הוא איפוא שופט. אולם הוא השופט האחרון, מפני שהיתה יסוד "מלכות האלהים", שהאל צחיד להקים מושעים לישראל בכל ג, ט, יג). יהוה הקים אותו לעמו בשעת צרה. עלייתו מושרשת באותה האמונה. בעמון מקבילה למלחמת גדעון במדין. שאול נחשב למושיע (מי, יה: "א המלחמה בנחש העמוני. ברור, שוהו וכר היסטורי נאמן. מלחמת שאול של שאול היא מלחמתו בפלשתים, מסופר כאן, שפעולתו הראשונה היחה י"א נראה כקרוב ביותר אל המציאות ההיסטורית. אף־על־פי שעיקר זכותו מפעילה אותו בשעת־מצוקה, הוא מצליח ונעשה ראש לשבטים. הספור בש"א כדבורה או כשמואל. עלייתו דומה לעליית גדעון: רוח אלהים בגבורתו מקודם, כיפתח או כדוד. וגם אינו וביא או רואה כמשה. של המשפחה. הוא נבחר למלוכה. אבל שארל גם אינו גבור מלחמה הנודע

עם "נביאים" (יי, ה-יג). מדה זו שבשאול נוכרת גם בספורים אחרים. שאול למלך, אלא שנם לשאול עצמו ניתנה מעלה הנבואה. שאול מחנבא הנביא הוא הממליך אותו. לפי נוסחה ב' לא זה בלבד ששמואל מו שח אותו ע ה ממליך אותו על־ידי כריתת־ברית נגד רצונו של שמואל, אלא ש מו אל נבואי, ואף שורש נבואי כפול. לפי כל נוסחאות הספור על התמלכותו, אין שאול אינו רואה מראות וצופה באוחות כגדעון. אבל למלכותו יש שורש לא זו בלבד ששאול מגיע למלוכה כשופט, אלא שהוא עצמו גם איש הרוח. אולם דמוחו של המלך הראשון היא גופה כפולה היא, בת שני דיוקנים.

שלמון־מלכות. כך נעשה הוא ליורש שלמונה של הנבואה. שבשאול נחבצעה החמורה הגדולה ביותר: מעלת הנבואה נהפכה בו למעלת גם שם ההתנבאות הארעית נותנת מעלת-קבע של נשיאות ושלפון. אלא גם שם הוקנים, ראשי העם, מתובאים בכח דבר־האלהים, שהיה אל משה. ניתנו איפוא לשאול במתן אחד. הספור הוה הוא מין הקבלה לבמ' י"א, מו-ל. לשאול, הפכה לו לב אחר והכשירה אותו להתובא. כתר מלכות וכתר נבואה נתפסת כאצילות, שנאצלה עליו מעם שמואל: דבר האלהים, שהשמיע שמואל בית-שרשיה של "מלכות האלהים". בש"א יי, ט שריית הרוח על שאול פרי נצנוץ רוח הנבואה באשר היא מקימה שליחים ומושיעים, רוח זו, שהיתה גלעד (י"א, ו), היא בלי ספק גילוי תכונתו האכסטטית. עלייתו היא איפוא יסוד היסטורי. "רוח אלהים", שצלחה עליו בשמעו את דברי מלאכי יבש הוא מפוס אכסטטי, ונראה, שהספור על התובאותו בלהקת מתובאים יש לו בישראל לנבואה — בהתנבאות, ועל ידה הוא קשור ממילא בנבואה. שאול נביא: דבר אלהים לא היה אליו. אבל קשור הוא באותה התופעה, שנסמכה יהוה" מבעתת אותו (מ"ו, יד—כג), וגם בכחה הוא "מתובא" (י"ה, י). שאול אינו מחובא לפני שמואל בניוח ברמה (י"ם, כג—כד). מלבד זה "רוח רעה מאח

מלכות שאול מושרשת איפוא ברוח הנבואה. אנו רואים כמעט בחרש, כיצד היא צומחת ועולה מקרקע הנבואה. המתובא נעשה לשופט־מושיע, השופט נעשה למלך. שמואל משרה על שאול רוח נבואה בדברו, ובפך־השמן הוא מושחו למלך. הגבואה חותמת את תקופת "מלכות האלהים" ומיסדת את מלכות משיחי־יהה. ודאי לא מקרה הוא, שהמלך הראשון הוא מתובא ואיש- הרוח. כי צופה הוא לשתי תקופות: הוא המלך המשוח היורש את מלכות הנבואה. אבל אולי גם זה לא מקרה הוא, שכל שלשת המלכים הראשונים הנבואה. אבל אולי גם זה לא מקרה הוא, שכל שלשת המלכים הראשונים בישראל הם אנשי־רוח. שאול הוא מתובא, דוד הוא משורי, אשר "רוח יהוה" דבר בו (ש"ב כ"ג, ב), של מה הוא חכם, אשר "הכמת אלהים" בקרבו (מל"א ג', כח). אין אנו מוצאים מדות כאלה במלכים מאוחרים. ואולי נשתמר בזה זכר ל"מלכות האלהים", מלכות הרוח, שמתוכה נבראה מלכות ישראל סג,

<sup>01</sup> על פעולה שמואל רשאול, העומדים על פרשה הקופוה, עיין גם להלן בפרקים ר' ודי.

### ה. היצירה הדתית-התרבותית בתקופת השופטים

השורש המונותיאיסטי של התרבות הישראלית

הקופת יציאח־מצרים ונדרדי-המדבר היא הקופת ראשית התגלתה של האידיאה הדתית הישראלית. החקופה היא בעיקר תקופת פעולתה של האי שי ות היוצרת — של משה, שברוחו נצנצה האידיאה החדשה. שבטי ישראל הם באותה שעה בעצם רק הספירה החברותית של השפעת הנביא; הם הומר ביד היוצר. ישראל וגורלו, חיי עם־יהוה על אדמת הקודש, משכן הם חומר ביד היוצר. ישראל וגורלו, חיי עם־יהוה על אדמת הקודש, משכן שכינת-יהוה, הם באותה שעה רק שאיפה וחוון אָסכטילוגי. בתקופת הכבוש וההתנהלות ועם יסוד מלכות-האלהים מתחיל נובט ועולה הורע, שורע משה. מתחילה תקופת היצירה התרבותית של העם. מן האידיאה החדשה עולה תרבות ל אומית מונותיאיסטית.

היצירה התרבותית של כל העמים בימי קדם מעורה בשרשיה ביצירה ההתית: הדה משמשת בית-יוצר לכל ערכי-החרבות וצורות-החיים הלאומיים. הקשר בין הדת ובין החיים הלאומיים הוא קשר טבעי. הדת ניוונה מחיי העם ומזינה אותם אף היא. העם ודתו הם הויה טבעית אחת. הדת היא "ציץ החיים". בבטייו של ול הויון. דתו של עם לא "נוסדה", ואין לה "ראשית". ימיה כימי העם וכימי חרבותו. ואפשר לומר, שוהי שאיפתו הפנימית של המדע המקראי מיסודו של ולהויון — לתאר גם את האמונה הישראלית בתקופתה הראשונה ב"ציץ החיים", כצורה "טבעית" של חיי העם. כאמונה, שצמחה מחיי השבטים באופן "מבעי", ללא "ראשית".

אולם באמת אנו מוצאים גם בחיי העמים האליליים תופעות ממין אחר. יש שאיריאה דתית חדשה עולה ממעמקי הרוח ושואפת להשתרר על החיים מתוך מלחמה עם אותה הדת. שצמחה בדרך הטבע מחיי העם. ויש שאיריאה כנו מצליחה במלחמתה. מפרה את חיי העם או גם חיי עמים אחרים ומעצבת את תרבותם בדמותה ובצלמה. תופעות כאלה הן תופעות של יצירה דתית-תרבותית אירי אונית: בראשיתן היתה איריאה דתית חדשה. תופעות באלה אינן "ציץ החיים". ולהן יש "ראשית".

דתו של אחנאתון פתחה במלחמה כואת בדת המצרית השלטת.

והלשון. אלא שנטינוה נכשל בראשיחו. דחו של זרחושים בספירה של האמנות ההלשון. אלא שנטינוה נכשל בראשיחו. דחו של זרחוש כרה קמה על אמונת-הרבוי, שהיחה קיימת לפניה. ושרשה אותה מתוך חיי עם פרס. דת זו הפרחה את חיי העם הפרסי וטבעה את תרבותו במטבע חדש. הבודייד די מוס נולד בהודו כשלילה הדת ההודיה. אלא שבהודו לא הצליח להשתיש. ולעומת זה הפרחה האידיאה החדשה הואת חיי עמים אחרים ויצרה בקרבם מטבע תרבותי חדש. הבודיומוס לא היה בשום מקום, שהשפעתי הניעה לשם. "ציין החיים", לבוש דתי טבעי של חיי עם. הוא היה בכל מקום נטע זר, ובכל מקום הטה את החיים ממסלולם.

כל שכן שבתחום פעולתן של אמונות הויחוד אנו מוצאים תופעות מובהקות של יצירה דתית-תרבותית איריאונית. האיריאה היסודית של האיסלם לא נולדה מחיי ערב. היא באה מן הנכר. והיא שמשה עילה וראשית לחנועה של יצירה כבירה. היא הפכה משורש את חיי עמי ערב. היא יצרה את האימפריה הערבית. ומערב יצאה לעצב את דמותם התרבותית של הרבה עמים. גם הנצרות לא היתה בשום מקום "ציץ החיים". מן הנכר באה להשתרר על חיי עמים רבים ולברוא בקרבם תרבות חדשה.

הרת הקדומה ביותר, שהפרתה היי עם בדרך ההשפעה האידיאונית רשמשה מטבח לחרבות לאומית הדשה, היא האמונה הישראלית.

האלהית. היא צמצמה את הקדושה בדבר האלהים ובהגשמת רצונו. קדוש הישראלית, להפך, לא שללה את ערכם של החיים הטבעיים אלא את קדושתם וחפש נחיב להעלות את האדם לספירה אלהית־מבעית עליונה. ואילו האמונה שלל את הקדושה האלהית של החיים הטבעיים. הוא שלל את ערכם השלילה הואת שונה היתה במהוחה מן השלילה הבודיסמית. הבודיומוס לא בקשה לברוא לה ספירה חדשה של קרושה. צנורות חדשים לשפע האלהי. עד כמה שהם הגשמת דבר־האלהים ורצונו העליון. מתוך אינטואיציה וו בחי, לא בחמרה ולא בפריה, לא במשפחה ולא בעם — אלא בגלויי החיים לא בגלויי החיים המבעיים קרושה — לא בשמש ולא בארמה. לא בצמח ולא היא הרטה את הרגשת העולם האלילית ושאפה לבטוי של הרגשת־עולם חדשה. הישראלית כללה שלילה שרשית של האלילות כולה. היא שללה האלהת הטבע, אלילות. בולן היו מעורות באידיאה האלילית היסודית. ואילו האידיאה שמרה או אף של בודה. דתות אלו היו סוף סוף רק סגנון הדש של ושרשית יותר מוו, שהיחה גנווה בדתו של אחנאתון או של זרתו־ נתגלתה בקרבם איריאה דתית חדשה. הרת מהפכה. והמהפכה היתה עמוקה במגע רוחו של איש־פלאים באה בחיי שבטי ישראל תמורה דחית צמוקה.

ואלהי עלי אדמות הוא רק מה שמשמש לבוש לדבר האלהים. מתוך איריאה זו בקשה להפוס גם את גלויי חייו של העם. גם בחיי העם היסוד האלהי הוא דבר־האלהים, ולהלן — כל מה שמשמש סמל ולבוש לאיריאה הרתית החדשה. שזרחה בחיי העם בדבר־האלהים. על מסכת חזון אינטואיטיבי זה התרקמה התרבות הישראלית העתיקה.

החורן הדתי החדש הרחיף רוח חדשה על כל חיי העם. אף השאיפה העממית הטבעית ביותר, שאיפה השבטים לנחלה ארץ, נתפסה כשאיפה להגשמת דבר-האלהים. ההתנחלות בארץ כנען היתה לשבטים הגשמת חורן אסכטרלוגי. המשטר המדיני המעולה היה להם משטר שליחי-אלהים. ולא עוד אלא שכל חייהם ותרבותם על ארמת כנען הותכו בכור האידיאה הדתיא החדשה.

### Aqlea-6.x4'4'fa" acxwlta

סופרי־הקורות המקראיים מבחינים בתולדות ישראל בימי קדם ארבע הקופות מתחלפות. התקופה הראשינה, תקופת משה זיהישע ובני דורו, היא הקופה ללא אלילות לאומית. (היו בה רק סטיות-ארעי: מעשה העגל ועות פעור). אחריה באה תקופה ראשינה של אלילות לאומית מתמדת. של עזיבת יהוה ועבודת אלהי נכר — תקופת השופטים. אחריה באה תקופה שניה של נאמנות ליהוה: בימי שאול, דוד ושלמה הצעיר שוב אין אלילות בישראל. אחריה באה תקופה שניה של אלילות: מסוף ימיו של שלמה עד החורבן.

שההבחנה הואת היא מלאכותית ואי-ריאלית, נכר, לכאורה, אף מתוך משקל ראשון. אפיה האי-ריאלי יתברר לנו יותר ויותר בהמשך הדברים. כאן עלינו לבחון את משפט סופרי-הקורות המקראיים על תקופת-"האלילות» הראשונה, היא תקופת השופטים.

במסגרת הפרגמטית של ס' שופטים (שופ' ב', יא—ג', ז, יב; ד', א; ה' א; ח', לג—לד; י', ו—טו) תקופת השופטים מערכת כתקופה של 11 ה אל יל ית מתמדת. שהתחילה בדיוק אחרי מות יהושע ובני דורו. שהאריכו ימים אחרין (יהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז ואילך; השוה ש"א י"ב, ח ואילך). בימי השופטים עובו בני ישראל פעם בפעם את אלהיהם ועברן את "הבעלים והעשתרות" ואת אלהי העמים אשר סביבותיהם. בעוון הפרת־ברית וו מכר אותם האל פעם בפעם בידי ארביהם. בצר להם זעקי בני ישראל אל יהוה, יהוה הקים להם שופטים־מושיעים. אבל במות השופטים שבו ישראל לעבודת הבעלים והעשתרות. בגלל קשיות פרפם זו לא הקים אלהים אח דברו ולא הנחיל לישראל את כל הארץ, עד לבוא חמת. באלהי הנכר" אשר בקרבם (יהושע כ"ד, יד, כג)! נאמנות ליהוה. ובכל זאת — גם יהושע דורש מן העם בסוף ימיו. שיסירו את ערד אלא שלפי הערכת טופרי הקורות היחה תקופת יהושע תקופה של בספורים על ומנו של יהושע אין אנו שומעים דבר על עבודת אלילים. ולא המקראית לא יכלה לראותה כתקופה של עונש על חטא אלילות. ואמנם. תקופת יהושע. תקופה זו היא תקופה של נצחון והצלחה, והפילוסופיה הערכה זו צריכה להטעות אותנו. ראיה ברורה ביותר לכך היא העדות על אלילות" זו עוון ומעל, ואת הצרוח, שבאו על האומה. חלו בה. אבל אין כספיח־בר פולחני ביחוד בין הנשים. בעיני המקנאים היתה גם הסבלנות כלפי הנמושית, שהיחה מצויה בין ההמון במשך כל ימי בית ראשון והחקיימה רק על עבודה טחמית של "בעלים ועשחרות». והכוונה לאותה עבודת־הפסילים תקופה זו עיין להלן, ע' 151—161). ואמנם, גם המסגרת הפרגמטית מספרת נוכר, שהשופטים הרסו מקדשים אלה והשביתו את כהניהם. (על "הבעל" של נוכר, שבנו לאלים אלה מקדשים, שהעמידו להם כהנים. בשום ספור לא לא נוכר, שישראל עבדו את עשתורת, כמוש, מלכום, דגון. בשום ספור לא ההערבה בספורים הראשוניים של ס' שופטים וראשית ס' שמואל. בשום ספור שבאה על ישראל בימי קדם, מתוך חטא האלילות. לשוא נחפש סיוע לאותה מאוחה ההשקפה האיריאליסטית השלמת במקרא, שלפיה מתבארת כל הרצה. אולם ההערכה הזאת אינה אלא השקפה היסטורית־פילוסופית. חלק

כל שכן שמשובשת היא ההסברה ל"אלילות" של הקופת השופטים הרוחות במדע המקראי, ההינו, שאלילות זו לא היחה "ננות" מעל האמננה באל אחד, אלא שאמונת היחדר לא היחה מקובלת עדיין בזמן ההוא בישראל כלל רשהעם היה עדיין עם פולית-איסטי ככל העמים ועבד גם לאלהיו הלאומי בישראל בם לאלים אחרים. באמת הישבתה אמונת אלים מישראל זה כבר. האידיאת המנותיאיסטית חוללה מהפכה דתית עמיקה בנפש האומה. המששר המדותיאיסטית חוללה מהפכה דתית עמיקה בנפש האומה. המששר המדיר בי של אוחה תקופה הוא גופן אחד מגבושיה החידה המששר ביוחד של האידיאה הדתית החדשה, כמו שנראה להלן. כמו כן לא נשתמר ביוחד של האידיאה הדתית החדשה, כמו שנראה להלן. כמו כן לא נשתמר ביוחד של האידילות על החיים והחדבות ביוחד של האימה מינול ית יהוה לבדה וביאים, נוירים, גבורים קמים לאומה הייה על האומה מל האומה פועלה דת יהה לבדה וביאים, נוירים, גבורים קמים לאומה בהם. גם האוזי המן הלומה באמונה מיתולונית. אין בארץ לא מקדשים לאלהי נכר ולא האין כל מלחמה באמונה מיתולונית. אין בארץ לא מקדשים לאלהי בכר ולא הדוים לאלהי נכר, ואין שום שופם נלחם בהם. אין זבר לאמונה באלים.

בשירת דבורה אין רמו למלחמת יהוה עם אלהי האויבים. בספור העממי העתיק על מפלת דגון לפני ארון יהוה (ש"א ה'—ר') אין דגון-האל תופס שום מקום: המפלה היא מפלת פסל - דגון. מתודעת העם הישראלי כבר נעלמו האלים באותה תקופה. האלילות כבר נהפכה לפולחן פטישיסטי. בדברי יפתח אל מלך עמון נוכרה פעולת כמוש (שופ' י"א, כד). אבל אלו הם דברים, שנאמרו ברוח המלך האלילי, ואף הם יכולים להחפס כמין ויתור מחוך נימוס לאמונה הפטישיסטית של המלך האלילי. אולם רק יהנה לבדו הוא ליפתח אל שופט (כו) ג.

הספורים הראשוניים על תקופת השופטים מעידים באמה לא על

אלילות אלא על יצירת־מעמקים מונותיאיסטית.

# התגלות האלהים וחסד האלהים

בתקופת השופטים, כפי שאפשר להכיר מתוך הספורים המעטים, שנשארו לנו עליה, חיה היה בלב העם הישראלי בכל תומה ועווה החדג שה בקרבת אלהים, אותה ההרגשה המציינת את האמונה התמימה של ימי קדם על פני כל האדמה. הרגשת-המרחק של האמונה הנאצלה בדרגותיה המאוחרות עוד איננה או עוד אינה גוברת. האלי או רוחו או מלאכו, מצוי עם האדם בכל מעשיר, ודרכו להגלות אליו פתאום במראה-פלאים. בשופי רי יא—כד וי"ג, ב—כג יש לנו שני ספורים על התגלות אלהים (או מלאכו) לאדם לאור היום ולעין בשר. מראה האלהים "פנים אל פנים" מטיל על האדם פחד מות. אבל הוא מאמין בו ורואה בו גם ברכה ואות לטובה. ספורים על התגלות-האלהים בסגנון זה יש לנו במקרא עוד רק בס' בראשית. אולם התגלות-האלהים בסגנון זה יש לנו במקרא עוד רק בס' בראשית. אולם התגלות-האלהים בסגנון זה יש לנו במקרא עוד רק בס' בראשית אלא זה שבשאר לבחריו. ואילו כאן יש כבר להתגלות-האלהים ספיר ה מיוחדה: ישראל לובחריו. ואילו בעורה הדתית הגדולה. שחלה בחיי שבמי ישראל בימי משה מחבטאת בשנו"רקע זה.

הרגשת קרבת-האלהים של ימי קדם מצאה לה את במייה המיוחד ההמובהק באמונות המנטיות של האדם. האנהה היא הוון, שעשוע הדמיון היוצר, עולם-פלאים עליון. ואולם המנטיקה (כמו גם הפולחן) היתה ענין ריאלי, מקור הדרכה בשאלות-חיים ממשיות. בה (כמו בפולחן) האדם בא במגע-חיים עם האלהות. ומכיון שהאדם האלילי חש את האלהות במבע.

I seel don't cul my s. 129

היה לו הטבע גם מקור יריעה מנטיה. מתוך אותות הטבע בקש לחשוף נסתרות. באלהי שבטבע שאף להדבק, כדי שיתובא כאלהים. גם בנפש האדם – הקוסם והרואה – גלה כשרון אלהי טבעי לחוות נעלמות.

את החיים. בלבד. היא היתה נושא לרעיון דתי־מוסרי חדש, ובשמו פעלה, ובכחו הפרתה ומקים אותם להיות שליחים לו. מפני זה היתה הנבואה הואת לא תופעה מנטית בהתגלות האיריאה הדתית החדשה, ברעיון האל העליון, המפעיל אנשי רוח מורית הממשית של הנבואה החדשה היחה: נבואה הקשורה קשר־שורש האכסמות -- אינם אלא צורות ולבושים, סעיפים וסניפים. התגלמותה ההיס-הישראלית. גבושיה השונים של הנבואה הישראלית — ראיית המראות, החלום, ממעמקי האיריאה הישראלית. היא באה לעולם עם משה. שהוא ראשית הנבואה פושה אותו כלי ואמצעי להגשמת רצונו בין בני האדם. נבואה חדשה זו נבעה בעל כרחו. האל מכריח אותו ללכת ולגלות את דברו ורצונו לבני אדם. הוא אינו שואל באלהים ואינו הכם רזים. האל מגלה לו את דברו. ולפרקים — הישראליה, שניקר מהוחה נתגבשה בנבואה השליחית. הנביא־השליח האלהים היא הדבקות בגלוי חסדו. מתוך אינטואיציה זו נבראה הנבואה המגלה סודו לבחיריו. התגלות הרצון האלהי היא חסד, ולא טבע, וקרבת או בכה סגולה נפשית "אלהית". גלוי סוד האלהים הוא גופו רצון האל את סוד רצון האלהים אין האדם יכול לחשוף מתוך צפיה באותות המבע אלהי עליון על-טבעי שולט בהויה, ודעה האלהים אינה אלא דעה רצון וה. לראות את המבע כאמצעי להתגלות האלהות וכמקור ידיעה מנטית. רצון אולם האיריאה הישראלית, שנתקה את שורש האלהת המבע, לא יכלה

תמורה זו בתפיסה התגלות-האלהים קשורה היחה בתמורת-מצמקים אחרה: ביצירת ספירה חדשה לגלוי רצון האלהים.

אם התגלות האלהות אינה התרחשות טבעית אלא חסד - אלהים מיוחד, הדי שגם הספירה של ההתגלות היא יצירת החסד האלהי. האל מתגלה במקום שהוא שם שם את שמו ושכינתו. בהתאם לשאיפתה הפנימית של האמונה הישראלית לשים את הממד ההיסטורי כספירה של האמונה הישראלית לשים את הממד ההיסטורי כספירה של התגלות רצון האלהים במקום הממד המבעי - המיתולוגי של הגלילות, יצרה ספירה היסטורית לנבואה במקום הספירה הטבעית-האלילית, יצרה ספירה היסטורית לנבואה במקום הספירה הטבעית-האלילית, אם מקור דעת האלהים הוא חסד אלהים, הדי שהיא אחווה ומרשרשת באותה הספירה ההיסטורית, שבה מתגלה חסד זה. האמונה הישראלית חשבה את כל העילם בילו לרשות שלמינו והשגותו של יהוה. אבל רק את עם ישראל חשבה לרשות גלוי הסדו המיוחד: רק בישראל גלה

את שמו ודברו, רק לישראל שלח את נביאיו-שליחיו, רק עמו כרת ברית הקים אותו לו לעם. ומפני זה י שר אל הוא הספירה ההיסטורית של גלוי רצון האלהים. חיי ישראל ויצירת ישראל, עד כמה שהם משמשים מבע ולברש לאידיאה הישראלית, הם גלויי חסד יהוה, בהם שוכן רוח יהוה ודברו, הם החיסטוריים תפסו את מקום הטבע של הגלילית. האידיאה הישראלית וגבושיה הישראל ורק באותן צורות-הגלוי, שהאידיאה הישראלית גבשה אותן או לא חשה בהן רוח של "נחש" אלילי. תפיסה זו, שקבעה האמונה הישראלית, שלטה ממנה כה ממבהם לנו מהנתה הדמנת של מהומן השומונה.

• מתוך כך מתבהרת לנו מהותה הדתית של תקופת השופטים.

קרבת האלהים החיה בעם בתקופה זו אינה קרבת אלהים "מבעית". היא המשכה הישר של קרבת האלהים שבימי משה. רקעה של קרבת אלהים זאת היא האידיאה של התגלות האל בישראל, וסמלה — הגבואה ה של יחי ת. הישראלית. האידיאה השלמת של התקופה היא: רוח אלהים מקים שליחים בישראל — גביאים, נזירים, גבורים, גם על ספורי ההתגלות הריאליסטיים — לגדעון ולהודי שמשון — מרחפת אידיאה זו. זהו סמל התמורה הדתית העמוקה. ולא זו בלבד אלא שכל תקופת השופטים בולה היא מין הגשמה של

ישראל בימי קדם. המשטר הזה מעידה על עמקה של המהפכה הדתית, שהתחוללה בקרב שבמי בשלטון האל בידי שליחיו ומגשימי רצונו עלי אדמוח. אולם עצם יצירחו של של האידיאה הישראלית בימי קדם: על המשטר, שנבע מן האמונה החמימה העם להמליך מלך. עם המעבר למלוכה בא הקץ על היצירה המובהקת ביותר הרגישה ההיסטוריוסופיה המקראית העתיקה מעין מיעום דמות בדרישת ולפיכך מלכות זו היא במהותה ויסודה יצירה לא־אלילית. בחוש נכון שלטון רצון האל בעולם; בה מתממשת הספירה ההיסטורית של פעולת חסדו. ערד אלא שהיא גופה משמשת סמל לאיריאה הדחית החדשה: היא הגשמת ברוחו וברברו. היא הגשמת איריאה. שהאלילות לא ידעה אותה כלל. ולא האלהים של תקופת השופטים, מלכות של יחים, שהאל מעוררם לפעולה ממלאה תפקיד לאומי־מדיני: תפקיד ההנהגה המדינית של העם. מלכות־ עליהם בידי שליחיו. בתקופה ההיא — ממשה ועד שמואל ושאול — הנבואה לא מלכות ולא מלכויות, מפני שהם מאמינים אמונה תמימה בממשלת האל בשליחיו. שבמי ישראל אינם הולכים בעקבות העמים שכניהם ואינם יוצרים בהתגלות מתמדת של דבר יהוה בישראל ובפעולה מתמדת של רוח יהוה הגבואה השליחית. כי משטר השופטים נברא, כאמור, מן האמונה ההבטחון

מתוך תמורת־מעמקים זו נובעות גם שאר יצירותיה של תקופת

השופטים.

התמורה בתחום האמונות המנסיות והמגיות גדעון. במחרות האגדות על גדעון אני רואים בחיש כיצד האיריאה הישראלית משתלטת על חומר של דמויים אליליים ביסודם וכובשת

אותו בדפוסה ויוצרת אותו יצירה חדשה. בספור שבשופי זי, יא—כה גדעון רואה מראות־יום ומראות־לילה כנביא ישראלי. אבל בספור שם, לו—מ מופיע מומנט חדש, שאינו לא באגדות

בנביא ישראלי. אבל בספור שם, לו—מ מופיע מומנט חדשי שאינו לא באגדות על יהושע: גדעון רואה באוחות של יהושע: גדעון רואה באוחות — בגות הצמר ובמל (שם, לו—מ) ובמים (ז', ד—ז'). ולהלן, שם, ט—מו, הוא שומע פתרון הל ום. אולם הראיה באוחות הרי יש בה משום נחש אלילי. וחכמת פתרון הלומות נחשבת במקרא בעיקר לחכמת חרטומים ואשפים. ובכל זאת משמשים הלמות נחשבת במקרא בעיקר לחכמת חרטומים ואשפים. ובכל זאת משמשים בספורי גדעון כל המוטיבים השונים הללו בסיס לאידיאה הישראלית של השליחות: הם מסגרת והוספת-נופך לספור על שליחת גדעון להושיע את השליליות: הם מסגרת והוספת-נופך לספור על שליחת גדעון להושיע את השליליות: הם מסגרת והוספת-נופך לספור על שליחת גדעון להושיע את השראל, ועל-ידי וה נימלת נשמתם האלילית. ולא עוד אלא שהאוחות אינם באמת אוחות-נוח ש, מבעים וקבוע צחרים ב, מבחן-המים נעשה אפילו לפי וה, שאנו מוצאים במקרא גם במקומות אחרים ב, מבחן-המים נעשה אפילו לפי את פתרון החלום שומע גדעון במצות יהה. בוה כאילו נאמר, שהחלום מגלה במ את פתרון החלום שומע גדעון במצות יהה. בוה כאילו נאמר, שהחלום מגלה לעמי "בני קדם", ובוה מובעת ההרגשה האינמואימיבית העמוקה, שאנו מוצאים אותה גם במקומות אחרים במקרא, שחכמה נו היא לא-ישראלית בימוצים אותה גם במקומות אחרים במקרא, שחכמה נו היא לא-ישראלית בימודה בימודה א

שמשון. המורה כואה אנו מוצאים גם בספורים על שמשון —
"נויר האלהים". הנוירות מופיעה בספורים אלה כקשורה במלחמות תקופת
השופטים. הנוירות היא לפי במ' ו' נדר הכולל שלשה איסורים: איסור
כל פרי הגפן, איסור תגלחת ואיסור להממא למת. שער הנויר הוא "נור
אלהיו על ראשו" (ז), והוא נשרף על המובח (יח), מנהג נוירי המלחמה
של תקופת השופטים נוכר, כנראה, בשופ' ה', ב: פורעי ה.פרעות" הם נוירים,
שקרשו את פרע ראשם לשמים, ובוה התנדבו למלחמות יהוה. בשופ' י"ג, ג

אי מל האות" הישראלי פיין למפלה ברך אי ע׳ 602-402,

<sup>+</sup> מנול מסי מ, 20s נאנקלי

יב ואילך) 4. מייו, יחן מייו, כח, ל). שער ראשו אינו נותן בו כח להלחם בבני ישראל (מייו, תעלוליו ועגביו יש תכלית נסתרה — המלחמה עם הפלשתים (י"ג, ה; י"ר, ד; (מ"ז, כ). יהוה הוא המחוק אותו ומאמצו להפיל את בית דגון (מ"ו, כח). לכל ריהוה הוא הנותן תשועה בירו (מ"ו, יח). בחללו את נור ראשו טר יהוה מעליו (י"ד. ד). ברוח יהוה הוא פועל גבורות (י"ד. ו. ימ: מ"ו. יד). הוא עבד יהוה. (י"ג, כד), רוח יהוה פועמת בו (כה). גם במעשיו המוזרים פועלת אצבע יהוה ופעולתו הם הגשמת דבר־אלהים בפי מלאכו. מקור כהו היא ברכת יהוה נחשבת לתופעה קרובה לנבואה ותלויה במדה ידועה בה. גורל שמשון, כחו ר"ג, ה). כל התופעה כולה קבועה איפוא במסגרת נבואית, והנוירות האידיאלית מוכיר גם עמוס (בי, יא). הקרשת השער עצמה היא מצוח יהוה (שופי לישראל (שם, ה). את המוטיב הוה, שאלהים הקים לישראל נביאים ונזירים, הולדת שמשון. שמשון עצמו נחשב לאחד המושיעים, שיהוה הקים אותו לאיש־אלהים, שנשלח אליהם מאת יהוה (י"ג, ה) לבשר אותם את דבר הנוירות מתקשרת בנבואה השליחית. להורי שמשון מופיע מלאך, שהם חושבים בספורי שמשון העממיים והעחיקים, שנוצרו בלי ספק בחקופת השופטים, בכחו המגי של השער. ובכל ואת יצרה תקופת השופטים נוירות ישר אלית. אינו ישראלי־מקורי. אנו מוצאים אותו אצל עמים רבים. מושרש הוא באמונה בלתי מנוצח במלחמה, ומקור כחר הוא שער ראשו הקדוש. מנהג הנוירות מוגברת באגדות שמשון. שמשון הוא לא רק נויר אלא גם גבור על־אנושי, מלחמה. השער הקרוש נחשב אמצעי־מגן ומקור־כח. מוטיב זה מופיע בצורה קדוש לעולם. גם מבין נזירים אלה היו, כפי שנראה מספורי שמשון, נזירי מבטן. שאמו הזירה אותו בנדרה לשמים לפני שנולד. שער נזיר זה הוא האילך (השוה ש"א א', יא) מופיע מנהג־ניירות ממין אחר: הנויר הוא קרוש

הנזירות הריאלית של תקופה השופטים היתה איפוא נדר והתקדשות למלחמות יהוה וצפיה לחסד עורתו. הנזירות האיריאלית נחשבה לברכת יהוה, פרי דברו ורוהו. את הנזירים מקים יהוה; שליחים הם, כנביאים, תפיסה זו הפכה את הנזירות ליצירה ישראלית.

שמואל. גם בספורים על שמואל אנו מוצאים את רשמי תהליך.

היצירה הזה. לפי הספור שבש"א ג' שמואל הוא רואה מראות ושומע קולות. המראה

א של היפוד המגי שבאגדות שמשון פיין למפלה, כרך אי, ש' פרף, דוף,

בכל רגע. את דבר בוא שאול מגלה יהוה לשמואל (מי, מו), ואין הוא "רואה" היא נתפסת כסגולה נפשית "אלהית" טבעית. גם היא מתנת אלהים וחסדו רואים בספורים אלה את ראיית־הבהירות בתמורתה הישראלית. קודם כל: אין נתפרסם תחלה כרואה ומתוך כך עלה למעלת נביא לאומי. בכל אופן אנו ואם גדון על-פי המסופר בש"א מי, נוכל לשער, כמו שכבר אמרנו, ששמואל בשאלות יום-יום. הספור הראשון על רואה־וביא הוא הספור על שמואל. ראלישע. לאנשי־האלהים הגדולים, שמלאו תפקידים לאומיים, היו פונים גם הראיה והנבואה, כמו שאנו רואים ביחוד מתוך ספורי הנביאים מימי אליהו הראיה על רקע האמונה הישראליה, אין אנו יודעים. במשך הומן נחמונו היחס בין הגביאים־השליחים ובין הרואים האלה באותו זמן ואיך נתפסה או יום-יום. אליהם היה העם הולך "לדרוש אלהים" (ש"א מי, מ) e. מה היה בוראי גם באוחה תקופה "רואים", שספקו את צרכיו המנטיים של העם בעניני הראשונה רק תפקידים לאומיים. אולם ליד הנביאים-השליחים פעלו אותם שליחים לאומה. בהתאם לוה הנבואה הישראלית ממלאה בתקופתה נושאיה הראשונים היו אנשים. שהאיריאה הישראלית הפעילה את רוחם ועשתה האיריאה של איש־האלהים השליח. ראשיתה — פעולה דתית לאומית. המגלים נסתרות ליחירים. זה לא דבר ריק. הנבואה הישראלית נולדה מן במעשה עכן הוא משתמש באורים. בכל תקופת השופטים לא נוכרו רואים אבל אין הוא מגלה אותם בכח "ראיה" נבואית. גם יהושע אינו מגלה נסתרות. ל"ב, כ נראה, שהוא משחמש במי אפר העגל כבמין אמצעי לגלות את האשמים. אינו מגלה נסתרות, וכל שכן שאינו משמש "רואה" ליחידים. מן הרמו בשמי כמגלה נסתרות ליחיר. משה הוא רואה מראות, עושה נפלאות ומשורר, אבל שבו איש־אלהים ישראלי מופיע כמגלה נסחרות בכחו ה"נבואי», וביחוד — שיקרה לו בדרך. הוא יודע מתי תחחיל המלחמה. זהו הספור הראשון בנארא. הוא יודע, כי כבר נמצאו. הוא יודע כל מה שבלבב שאול. הוא יודע כל מה עכל אשר ירבר בוא יבוא". הוא יודע את מקום האתונות האובדות של שאול, אבל בש"א ט'--י שמואל מופיע ברמות חדשה: הוא רואה־בהירות. המתואר בפרק זה הוא חציו מראה עין־בשר וחציו מראה ברמדום־חלום.

לפנים הלאה". לא שלפנים לא היו עדיין "נכיאים", אלא שהרואים, שבהם דרש העם באלהים, עדיין לא נכללו או בכלל "נכיאים" והיו עדיין הנבשיה בשני של אנשי"אלהים, אולם החבדל היה הבדל בהמקיד ולא בתסיסת המהוח הנפשיה והשורש האלהי של הנבואה והרציה. השור למצלה, כרך א", צ' 201 ואילך.

מצע, בה נצטרפו ונשתנו ביסודם, בה נתן להם ערך לאומי. השנומיים" נתרכוו בישראל מסביב לאיריאה של הנבראה השליחית. שמשו לה אלה הם שקבעו לשמואל את מקומו ההיסטורי. — כך אנו רואים, שכל היסודות הוא מנסה להיות ערואה" (ה) — ונכשל. גם בט"ו הוא פועל כשליה תפקידים גם במיו מנצנצות שתי הדמויות: שמואל נשלח למשוח את דוד (א), אבל למשוח את שאול, שיבוא אליו לשאול בו, לעולך על ישראל (השוה ס"ו, א). תפקידו בתור רואה משמש הוא גופו גרם למלוא שליחות לאומית: הוא מצמות כו). אולם בשאר הספורים הוא פועל כשליה, כמו שראינו כבר למעלה. במ' אבל תפקידו זה נובע מחוכן הגבואה המחגלה לו: גורל בית עלי (השה בי, רקע לדמות העיקרית -- לנביא השליח. בש"א ג' שמואל אינו "נשלח" בפירוש. מצע לנבואה השליחית. כי דמות-הרואה של שמואל היא כאילו רק זה אנו רואים, שגם ראיית-הבהירות נהפכה בישראל (כראיית המראות וכחלום) נכשל בראיתו תחלה עד שיהוה גלה לו את מי עליו למשוח (ו, יב). מלבד מכרעת את גורל שאול. בספור על משיחת דוד בשיא שיו א-יג שמואל אף היא עמצות יהוה" האף נחן לה שם ערך של מאורע לאומי, מאחר שהיא עובעת מידיעתו. שבאותו יום תחוויל המלחמה. אבל בי"ג, יג קביעת המועד שמואל. קביעה מועד שבעה הימים, שקובע שמואל לשאול ביי, ה, כאילו אותו בכחו הוא. תפיסה מעין זו אנו רשאים להניה גם ביהם לשאר צפיותיו של

אשם הפלשתים בעצת הקוסמים (ש"א וי) הוא מיצירות החקופה שלנו, וגם הוא מעיד על התמורה העמוקה שחלה באמונות הצם הישראלי באותו הומן.

כדי להדיח את המנפה שהביא הארון על ארצם, קוסמי הפלשתים משלחים את הארון לעבר גבול ישראל. עם הארון הם משלחים צלמי טחורי הב ועכברי הב. את הארון הם מסיעים על ענלה רחומה לשתי פרות עלות. על-פי צעדי הפרות הם מנחשים, מאין באה עליהם המנפה. הספור הוא עממי ביוחר. משתקפות בו אמונות אליליות מסוימות. הטכס הפלשתי הוא בלי ספק מכס של שלוח המנפה לארץ ארב, כפי שאנו מוצאים אותו אצי הרבה עמים ז. נחש הפרות הוא ממין נחש בעלי החי, שהיה רוחו בעילם האלילי. אולם האנדה המקראית תופסת את משלוח הטחורים והעכברים (סמלי אלהי המנפה) לא בנימוס מני אלא כ...אשם" לאלהי ישראל (ג ואילך). והנחש הפלשתי נהפך בה

ם השרה למצלה, כרך אי, שי 112.

T BIT CARCA CIT N. W 662, BET-EET.

למין ראיה־באותות ישראלית 3. גם הכשוף והנחש של הפלשתים לבשו איפוא בדמיון העממי הישראלי צורה ישראלית.

#### נביאים ומתנבאים

שנסתמלה בשלמון הנביא היחיד. איריאליסטית של התקופה הנובעת מן האיריאה של הנבואה השליחית. ייניאוקרטית", ששלשלת רצופה של מושלים דתיים מושלת בה ווהי הארה בראש העם בכל דור שופט אחד. אין זה נובע מן השאיפה לתאר חברה פל פלי ושמואל נתגבשה האיריאה הואת. אם ספורים אלה מפמירים לעמוד בראש העם אחרי משה (דב' ל"א, יד, כג). גם בס' שופטים ובספורים במחיצתו (במ' י"א, כח—כט). ליהושע עצמו היה דבר־האלהים רק משנבחר הוא בן־הלואי האמתי של משה. הוא "המקנא" למשה ואינו סובל "נביאים" למהוחה החאים לא הנביא-האח ולא הנביא-החבר אלא המשרח. יהוש ע לשלמון ומלכות. סמלה היה הנביא האחד, שנשלח לאומה להנהינה ולהדריכה הופיצה לא כהויה מנטית אלא כנושאת דבר־אלהים ומצוחו. בימים ההם שאפה הישנה, שהסתגלו לאמונה יהוה, ובין הגבואה השליחית החדשה. גבואה מ להיות נביאי יהוה כמוהו נשתמר, כנראה, זכר לסכטוכים בין נושאי הנבוצה במשפחתו. בספור שבבמי י"ב על חלונות מרים ואהרן על משה ועל תביעתם הישראלית. משה בתור "עבר יהוה" הוא יחיד, אין שני לו ואין לו יורש שהיחה טגולה משפחתית. אולם לקשר כוה אין שום המשך בנבואה לשרשה הקרמון של הנבואה הישראלית בנבואה-הראייה העברית-העתיקה אחות משה ואהרן הוא אחיו. בזה נשתמר זכר, כמו שאמרנו כבר למעלה. אפיני הדבר, שאין שלשה אלה פועלים כחבר נביאים. מרים היא חבר או מְסְדר בכלל. בימי משה מופיעים כ"נביאים" מרים ואהרן. אולם יחירים ואינם מופיעים בחבורה של ענביאים" או אנשי רוח או כראשי שנוכרו בשופי בי, א--ו: וי, ו--י, וכן השופטים, שצלחה עליהם רוח יהוה, הם אישים. משה, יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכן הנביאים עלומי השם, הנבואה הישראלית היא מימות משה ועד שמואל נבואה של

מכל מקום היתה הנבואה השליחית תמיד סגולת אישים ולא סגולת הבר אנשים, סגולת קהל מתנבאים 9. ומפני זה אין יסוד להניה, שבחקופת השופטים פעלי הבורות של נביאים 10. כל שכן שאין יסוד להניה, שהובואה

<sup>8</sup> HWITH WID, W' EOZ-402

א השרת שם, עי בוד.

מן הנו מאטנו של בובר, ביון תשרי, תרצים, פי וז ואילך.

אף נולדה מפעולות להקות אנשים אכסטטיים. לפעולות חבורות כאלה בסביבתם של אנשי הרוח בתקופת השופטים אין כל זכר. דבורה היא "אם בישראל", יחידה, כמשה וכיהישני. התגלויות האלהים לגדעון הן התגלויות ליחיד. גם אותותיו ובחינותיו הן מעשי יחיד. אף הנוירות, עד כמה שיש בה קרבת-מה לנבואה, מתוארת כסגולת יחידים. שמשון נלחם כיחיד. בסעיף סלע עיטם הוא חי אפילו כמתבודד (שופ' מ"ו, ח ואילך). אף פעם אחת אין הוא יוצא בצבא. מעשיו הם מעשי גבור יחיד.

הרוה אבל גביא ממש לא היה האגדה המקראית מסמיכה גם את רוח הגבואה קבוצית נביאים מגידי דבר־אלהים. מביניהם יצא שאול, שהיה מאנשי מנסים להחרכו מסביבו. וגם בדורות אחרים לא הקימה ההחנבאות כתופעה ערך, ולפיכך לא נוכרו. גם שמואל אינו מן המתנבאים, אף־על־פי שהם בישראל חשיבות מיוחדה, וליד אנשי־הרוח שופטי האומה לא היה למתובאים התובאות היו בודאי במשך כל תקופת השופטים. אלא שלתופעה זו לא נודעה בתמורה זו נהפכה ההתובאות ה"דיוניסית" להתובאות ישראלית. תופעות של התפיסה בש"א, י"מי כ ואילך: הכח הנאצל משמואל מַנפיא את המחנבאים. מדבר האלהים. כך היא נתפסת בבמ' י"א ובש"א י", ט. זאת היא, כנראה, גם בישראל כמקור נבואה. אלא, להפך, כמין שפע של רוח האלהים הנאצל אל הפולחן וקצחה אל הנבואה. והאמונה החדשה קלטה אותה. היא לא נחשבה ללמודי. שמתחלה היתה התנגדות להתנבאות. אבל ההתנבאות נסמכה קצתה אחיוה באמונה החדשה. מן הספור על תלונת יהו שע על המתובאים יש שההתרגשות לבשה גם צורה של התובאות. התובאות זו בקשה לה, כמובן, האמונה הישראלית הסעירה את הנפשות עד מעמקיהן, וקרוב לשער, ההתובאות היתה ידועה לשבטי ישראל מימי מגוריהם בארץ כנען. התגלות חדשה בימי שמואל ז יש לשער. שאין הדבר כן ושבבמ' י"א יש גרעין היסטורי. רלפניהם "נכל ותף וחליל וכנור" (ש"א יי, ה). ההיתה ההתנבאות תופעה הזכרת ההתנבאות הפול חנית: חבל הנביאים מתנבאים ברדתם מעל הבמה נוכרה גם בבמ' י"א, מו-ל, מימי משה. החדוש שבספורים מימי שמואל היא וההתנבאות לא היתה בה אלא חזיון־לואי בלתי חשוב. תנוצה של התנבאות הנבואה המאוחרת, בכל הדורות, היתה סגולה של אישים בעיקרה. רלא היא שיכלה להקים לוחמים נמרצים לאמונת יהוה. ולא עוד אלא שגם ואפיה ההיסטורי. ה..התובאות" היא כשהיא לעצמה תופעה דיוניסית. ראשיתה בתנועה זו, היא פרי אי־הבנה גמורה במהוחה של הנבואה הישראלית של מתנבאים בישראל: ש"א יי, ה-יגן י"ם, כ-כד. הרעה, שהנבואה בספורים מסוף תקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה נוכרת תנועה

של שאול לדבר־האלהים בפי שמואל, בהחאם לשאיפתה לראות את דברי האלהים כמקור נבואה ותופעות־הלואי של הנבואה בי. — על הנבואה עיין עוד בפרק זה להלן, ע' 150—153.

### האהל והמקרשים

עם התנחלות השבמים על אדמת כנען התפרד המחנה האחר, שהיה מתן עד או במשך שני דורות להשפעת שני אישים מנהיגים — הנביא הראשון ותלמידו. היצירה הדתית נעשתה ממילא מגוונת יותר. הדרכים התהילו פורשות. במרכו המחנה עמד האוהל, שבתוכו עמד הארון, ולפניו היה מובח

מאוחרת הנתה הכהנה את רציון בית הבחירה. אחלים לישיבת בתים התחילו לעבוד אלהים בבתים בעיים. רק בתקופה בארץ נתישן גם "האוהל", צורת-המקרש המדברית: עם המעבר מישיבת אחד. אם כי הוא מתנגד למובחות שדה (כלי מקדשים). עם ההתנחלות נארץ והמקדשים אשר במושבות ישראל ולא על רעיון קוושת מקדש הכהונה השלימה עם החפתחות וו: ס' הכהנים בנור על רעיון קרושת קדושת האוהל. הרגש הדתי הוליד את השאיפה למקדשים בכל מושבות ישראל. הירדן נכלל למצשה בארץ הקורש. קרושת הארץ דחתה מפניה את יחוד המשכן. עם השתרשות העם בארץ נתישנו הדרישות האלה מאליהן. עבר למרות המענה בדבר ההבדל בין הארצות, הדרישה היא לובוח רק לפני לארץ "שמאה". מפני זה "הערה" מחנגדת לבנין מזבח בעבר הירדן. אבל ארץ אחות יהוה, אשר שכן שם משכן יהוה" (יש) ואילו עבר הירדן מורחה נחשב הארץ היה הירדן, ורק עבר הירדן מערבה נחשב לארץ הקודש, באשר היא נשחמר וכר למבוכה הואת של שעת מעבר. הגבול המזרחי האידיאלי של חו עשויה היתה להפקיע את יחוד הקדושה באוהל. ביהושע כיב, ט-לר בקרושת האוהל פעלה האמונה בקרושת הארץ (השוה להלן: "אדמת הקודש"). כניסתם לארץ נוצר גורם פולחני חדש: רעיון קדושת הארץ. ליד האמונה פרבנות בכל מקום יכולה לההפך לעבודת "שעירים" (ויקי ייז, א— ש). עם קשור בשום מקום כאילו נסתמל נתוק הפולחן מעל האלהת המבע. הקרבת קרבנות עצל פני השרה". בעבודה לפני האוהל העשוי במצות אלהים ושאינו את פולחן השכטים באוהל. היא התנגדה לבנין מובחות בכל מקום ולהקרבת הנתה את הרעיון על מקום -פולחן אחד, "נבחר", אבל היא שאפה ליחד נחושה, וששמש מקום דרישה באלהים ומקום פולחן. הכהונה העתיקה לא

וו לשאלת ההתבבאות התבראה שיין למעלה. כרך אי, שי וופ ואילך.

במקדשים. בית אהרן ולהגן על יחוד־זכותם נגד לויים, שלא מצאו להם עדיין שרות (שם י"ח, ג-לא). ובודאי התחילו אף כמה מן המשפחות האלה להתיחש על משפחות לויים נאחוו במקדשים החדשים, ובמשך הזמן נשתרשו בכהונה (שופי י"ו, ה). אבל קדושת שבט לוי נחנה לו מעלה יחרה בעיני העם (שם, יג). לממש את דרישתם היחדנית. בבמות של יחידים עבדו עבודה גם ישראלים למקודש ולראוי לכהונה. בתנאים החדשים, שנתהוו בארץ, לא יכלו הכהנים והלויים אף הם לא הודו בזכות הישראלים, אבל השבו את שבט לוי כולו לעצמם ולא הודו לא בוכות הלויים ולא בוכות הישראלים לעבוד עבודה. כל המקדשים והבמות, שנוסדו בארץ. כהני בית־אהרן יחדו את זכות הכהונה במקדשים הגדולים. אולם משפחת הכהנים הצתיקה לא יכלה לספק את צרכי הכהנים והלויים היתה תלויה למעשה ביסוד המקדשים והבמות. הכהנים נתרכור דיאלית (יהושע כ״א). אבל תכנית זו לא היחה עתידה להתגשם. התנחלות נוצרה. העניקה לכהנים וללויים ערים ומגרשים למקנה בכל ארץ ישראל האי-היו וקוקים למשמר מוזיין. תכנית אוטופית, שאין אנו יודעים בדיוק מתי נאחזר במקדשים, ואילו ללויים-השומרים לא היה תפקיד קבוע במקדשים, שלא (במ' ל־א, כה--נד). עם בטול הרכוז מסביב לאוהל נשתנו פני הדברים. הכהנים האדמה מלבד זה ניתן לכהנים וללויים בימים ההם גם חלק משלל המלחמה קבועה אלא נדר ונדבה. לכהנים ניתנו מתנות המובח ומתנת ראשית פרי העדר), שבימים ההם ובכל ימי בית ראשון עדיין לא היה מתנת־חובה שנתית על מחנוח־הקודש. ללויים ניחנה מחנח המעשר (מפרי האדמה ומשגר והלויים לא השתחפר במלחמה, ונחלת־ארץ לא נתנה להם. פרנסתם היתה נגמר ממילא תפקידם של הלויים, שהיה תפקיד של משמר מזויין. הכהנים בשנגמרה המלחמה הכנענית הראשית וכשבטל הרכח מסביב לאהול

הרכב אנשי השרות במקדשים בארץ שונה היה מזה שבמדבר. הכהנים היו נישאי הפולחן העיקריים. הם היו מקריבים קרבנות במקדשים, ובידיהם היוה עבודת ההמיד, עבודת יום יום ועבודת החגים, במקדשים. מלבד זה היו הכהנים שואלים במשפט האורים אי באפוד. היו שואלים במשפט האורים בענינים לאומים או שבטיים (שופ' א', א— גו י"ה, ה ואילך: כ', יה, כנ', כד' כה), גם השופט הנביא עצמו היה נוקק למשפט האורים (במ' כ"ז, כא: יהישע ה', יב—הו; ש"א י', כ—כא), אולם גם יהירים היו שואלים בו על ירי המהן בעניני יום יום (שופ' י"ו, ה"ג), וכן היה משמש משפט אלהים לשם גלוי במתוח בענינים משפטיים (שמ' כ"ב, ה), ואף היו דנים על-פיו למיחה

(יהושע ז', יג—כו'). — העבודה הנמוכה במקדשים היתה בעשית בידי גדים ועבדים (יהושע מ', כא—כו, השוה עז' ח', כ). במקדשים שונים היו אולי גם שומרים ושוערים מבני־ליי, אבל תפקיד של שומרים ושוערים מלאו גם ישראלים, שהוקדשו ו"הושאלו" למקדש (ש"א א', יא—כח; ב', יא, יה—ים; ג', א—ג, מו). מעמד הלויים הישן נתפרד, והלויים לא תפסו עוד מקום חשוב ליד הכהנים. במשך הזמן נתהוה מעמד חדש של אנשי פולחן: מעמד של משור רים, שבמדבר עדיין לא היו וגם בס' הכהנים לא נוכדו. (עיין על וה עוד להלף, פרק ז'). — מן הספורים על גדעון, שמואל, שאול אנו למדים, שבמובחות היו מקריבים גם ישראלים. אלא שוו היתה עבודת- ארעי, ותוצאות להתפתחות מעמד אנשי-הפולחן לא היו לה.

# מובחות, מצבות, במות, מקדשים, נימוסי פולחן

התנגדות כהונת בית-אהרן למובחות בלי מקרשים ודבקותה במובח של נחושת לא היתה עממית. בכל מקום הקימו מובחות עשויים אדמה או אבנים שלמות (שמ' ב', כד—בו). למובחות היו קודאים לפעמים בשם מיוחד (יהושע כ"ב, לדי שופ' ר', כד בעי יבי ל"ג, כי שמ' י"ו, מו). מובחות שמשו גם סלעים או צודים את הדם ליהוה, גם בשעה שהובח לא היה נובח ליד המובח, ועליו היו שופכים הדם על המובח (אכילה "על הדם") נחשבה לחמא (ש"א י"ר, לב—לה). רק הודם על המובח (אכילה "על הדם") נחשבה לחמא (ש"א י"ר, לב—לה). רק בשר חיה ועוף מותר היה לאכול בלי שפיכת דמם על המובח (ויק' י"ו, יג'). אולם ובחי שלמים ועילות נובחו, כנראה, רק במקרשים ובבמות, שהיחה שם אולם ובחי שלמים ועילות נובחו, כנראה, רק במקרשים ובבמות, שהיחה שם אולם ובחי שלמים ועילות נובחו, כנראה, רק במקרשים ובבמות, שהיחה שם אולם ובחי שלמים ועילות מקטירים על המובח את החלב, וחלק מן הבשר היה נחן לכהנים (ש"א ב', יג—מו). עילות ושלמים היה העם מקריב גם על מובחות שמה, שנבנו בחחם במה או מקרש (שופ' ב"א, ד). השלמים והעילות מובחות שמהים, ולפעמים היו ישראלים, שלא "מלאו ידם" לכהן, מקריבים אותם. אולם החטאת היחה קרבן כהני מובחק והוקרבה רק במקרשים. (עיין עוד על זה להלן, ספר ב': "הכהנים התעם").

ליד המובחות היו נוהגים להקים מצבות אבן ולנטוע "אשרות" — עצים רעננים. המנהג הוא מנהג אלילי נפוץ. את המצבה ואת העץ דמה האדם האלילי כמקום משכן האלהות. אולם על קרקע האמונה הישראלית מתחלפת מהוחם. המצבה נהפכת לזכר ולעד. יעקב מציב בבית־אל מצבה במקום, שנגלה עלין שם האלהים (בר' כ"ח, יה, כב; ל"ה, יד). המצבה היא מיון לקדושת המקום: במקום הוה "יהיה בית אלהים". המצבה, שהוא מרים בגלעד, היא עד לבויתו עם לבן (ל"א, מד—בב). בברית סיני משה מציב

ליד המזבה שתים עשרה מצבות "לשנים עשר שבטי ישראל" (שמ' כ"ד. ד). מצבות אלה הן גם סמל לשבטי ישראל וגם עדים לברית. שתים עשרה מצבות הן הן ה"ג ל ג ל" בדמותו הישראלית. יהושע מקים בגלגל שתים עשרה אבנים (יהושע ג', יב-ד', כד; השוה ביחוד ד', ג, ט: "מצב רגלי הכהנים" — רמז ל"מצבה"), והן זכר למעבר הירדן (ד'. כא—כד). מה היתה משמעותה הישראלית של האשרה, אין לדעת בדיוק. יהושע מקים במקדש יהוה בשכם ״אבן גדולה״ (מצבה) תחת "האֵלה״ (האשרה) אשר שם לעד על הברית. שכרת לעם (יהושע כ״ד. כה—כז). כאן גם העץ מצטרף. כנראה. יהוח שם בשם יהוח שבע וקורא שם בשם יהוח ל"עדות". אבר הם נוטע "אשל" (אשרה) (בר׳ כ״א, לג). באלוני ממרא נראו לו האלהים בדמות ״שלשה אנשים״ עוברי אורח. האנשים נשענו "תחת העץ", ותחת העץ סעדו את לבם (בר' י"ה, א-ח). לגדעון נראה יהוה בדמות הלך תומך משענת וישב "תחת האלה" אשר בעפרה, ותחת האלה הגיש לו גדעוז מנחה. גם את המזבח בנה גדעון, כנראה. תחת האלה (שופ׳ ו׳, יא—כד). באגדות אלה צל העץ מדומה כמקום, ששם טשוי האלהים להתגלות לאדם, אולי ביחוד — בדמות אורח הנלוה ליושבים ליד המזבח אל סעודת־הקודש. העץ הוא איפוא מקום התגלות ולא בית־ משכז טבעי לכח אלהי. — לסמלים האלה היו בישראל מתנגדים. היתה בהם קרבה מסוכנת להאלהת "עץ ואבן". במשך הזמן נאסרו כמנהג אלילי.

במות נבנו בכל מושבות ישראל. "ממגדל נוצרים עד עיר מבצר" כבטויו של סופר-קורות מאוחר (מל"ב י"ז. ט). מקדשים נבנו בערים גדולות או במקומות מקודשים ביותר. אולם אין הבדל מצומצם בין הבמה ובין המקדש. ההבדל היה בודאי בעיקר כמווני: הבול בגודל ובטיב הבנין. בגודל חבר הכהנים והמשרתים, ובזה תלוי היה ממילא גם הבדל בגווז הפולחו. ולפעמים כשנהפכה במה קטנה למקדש גדול ומרכזי עדיין נקרא שם במה עליה. כך נקרא, למשל, המקדש בגבעון "הבמה הגדולה" (מל"א ג'י ר). במקדשים קיים היה בלי ספק פולחן תמיד. כמנהג. שהיה נוהג גם במקדשי בבל ומצרים. הבמות והמקדשים היו מרכזי החגים. אולם גם חגיגות־עראי של המשפחה או של העיר היו נחוגות בבמות ובמקדשים: בחצרות לפני המזבח או בלשכות ליד הבית הקדוש. ״זבח העם״ היה לפעמים לא חג העם כולו אלא משתה בלשכה ל",קרואים" (ש"א ט', יב-כה), שהיו מתקדשים לפני הזבח (שם ט"ז, ב-ה). אל המקדשים הגדולים היו עולים לא רק בחג בהמוז חוגג. משפחות משפחות, אנשים נשים וטף, היו עולות לזבוח את "זבח הימים" ואת זבחי נדריהו ולהשתחוות שם (שם א׳, ג—כא). את החומר לטרבו ולמשתה הין מעלים עמהם: צאן, בקר, קמה, ככרות לחם, יין (שם א', כד: י', ג: ט"ז, ב'.

C"X, L; W"X T, I). לפני יהוה (ש"א וי, ו). היו צועקים אל האלהים ומתודים על חטאם (שופי להעלות עולות ושלמים (שם כ"א, ד). עם הצום היו שואבים מים ושופכים "לפני יהוה" עד הערב (שופי כ', כון כ"א, ב). ממחרת הצום היו משכימים מתאסף בשעת־צרה לאומית לצום ולבכי. היו נוהגים לצום, לבכות ולשבת כד). הבמות והמקדשים היו גם מקום תפלה (ש"א א', מ--יח). שם היה העם פרי השנה הרביעית היה נאכל בסעודת קודש בבית האלהים (ויק' י"ם, כנ-גנמנם כבמנע וכמלבמנם זם גל כל פרי צץ חדש כעבור שלש שנות "ערלתו": "הלולים" ושותים מראשית היין בבית האלהים (שופ' מ', כז). הלולים היו וחליל וכנור גם שלא בימי חג (ש"א יי, ה-י). אחרי הבציר היו עושים לפעמים חבורות של "מתובאים". לפניהם היו עוברים מנגנים בנבל ותוף ואולי גם מן המרק (השוה שם ו", כ). מסביב לבמוח או למקדשים היו מחקהלוח דבודאי היו מעלים גם מן החוספת על המובח ומנסכים מן היין לפני יהוה. התוספת מן הדגן היא שנקראה, כנראה, בלשון העם מנחה (שופ' יינ, ים). הקמה היו אופים מצוח (שופי וי, ים). עם הסעודה היו שוחים יין (ש"א אי, יד). (ש"א ב', יג—מו). את הבשר היו אוכלים מן הסל, ואת המרק מן הפרור, את בפרור. אחר כך היו מקטירים את החלב, ואת הבשר היו אוכלים לפני יהוה זריקת הדם על המובח היו מבשלים את הבשר בכיור או בדוד או בקלחת או אל בית־האלהים (שם יי, ד), או גם לאיש־אלהים קדוש (מל"ב די, מב). אחרי אחד בו), לפעמים היו נותנים מן הקודש מתנה לעובר אורה, שנודמן בדרך היו אוכלים בסעודת הקודש (שם א', כד-כה: משלשת הפרים נשחם רק מן החומר הוה המוקדש לאלהים היו מביאים מתנה לכהן ולמקדשי ואת השאר

מבין הבמות והמקדשים הרבים בארץ התרוממו בתי אלהים אחדים, שנעשו מפורסמים ומקודשים ביותר: מקדשי בית־אל, שילה, שכם, גלגל, מצפה, גבעון, הברון, באר־שבע ועוד. בין אלה היו מקדשים, שהדמיון העממי עטר אותם אגדה ווהרי קדושה עתיקה. הדעה הרווחה, שאת המקדשים ואולי גם את כהניהם קבלו הישראלים מאת הכנענים, היא פרי דמיונם של התוקרים, ואין לה כל יסוד במקורות. בשום מקום לא מצינו בדברי הנביאים, הנלחמים בכהנים ובמקדשים, אפילו דרך מליצה והפלגה את התוכחה, שבמקומות האלה כבר עבדו הכנענים לאלהיהם. גם ההתנגדות המשנה־תורתית

בו לפי הנוסח הצברי. "ראילו השכעים גרסו כאן: כפר משלש.

לרבוי המקדשים אינה נסמכת על תוכחה כזאת 12. על כמה מקומות סופר בפירוש ההפך מזה. את יושבי בית־אל הכו בני יוסף "לפי חרב", ורק משפחה אחת נשארה ושולחה מן הארץ (שופ' א', כד—כו'). לא היתה איפוא כל אפשרות להמשכת מסורת פולחנית מקומית מפי יושבי העיר הכנענים. בני דן הכו את יושבי ליש "לפי חרב, ואת העיר שרפו באש" (שם י"ח, כז'). את העיר וממילא גם את מקדשה, הוא מקדש דן, בנו הם. הכהן וכלי הקודש לא היו ירושה כנענית, אלא הובאו מן החוץ אל העיר החדשה (שם, יו—יה). מקדש מאחר יותר — מקדש ירו שלים נבנה במקום שכולו תול, בגורן ארונה היבוסי (ש"ב כ"ד, מז ואילך) 14.

ולא זו בלבד אלא שאגדת־המקדשים הישראלית, שנוצרה ברובה בתקופה שלנו, תקופת יסוד המקדשים בישראל, היא באמת היא גופה יצירה מיוחדת במינה הנובעת מתוך־תוכה של האידיאה הישראלית, והיא סותרת כולה להנחה, שיש כאן חמשך של מסורת כנענית. — על אגדת המקדשים נעמוד בפרק זה להלן.

תקופת־השופטים היתה איפוא בתולדות התגלמות אמונת־היחוד תקופת של יצירה חדשה, שבקעה ועלתה ממעמקי האידיאה הישראלית.

אולם זו היתה ראשית תקופה גדולה יותר של התהוות ותסיסה, שעתידה היתה להמשך עוד דורות רבים. סמל-הקבע של האמונה הישראלית, בנין־ עולמים, שבנתה ברבות הימים, ספר התורה, עוד לא נתגבש, אף־על-פי שספרות התורה כבר היתה קיימת. הרגשת־עולם חדשה פועלת בכל עוז ואוצלת את סמליה בחלל-חייה של האומה. אבל יש גם מבוכה וגשוש, יש

<sup>13</sup> בדכ׳ ייב, כ ואילך הושוותה עבודת הנמות הישראלית לעבודת הכנענים על ההרים הרמים ועל הגכעות ותחת כל עץ רענן". אבל במסוק ד נאמר: \_לא תישון כן ליהוה אלהיכם". והשוה ביחוד שם, ל-לא. באיסור הבמות כרוכה המצוה לאבד את \_המקומות", שהכנענים עבדו שם את אלהיהם. אולם לא נאמר: לא תעבד את יהוה אלהיך בפקומות האלה. ובכלל: בתורה אנו מוצאים כמה אזהרות לנתוץ את מזבחת הכנענים ואת מצבתיהם מצינו את האיסור לעבוד את יהו ה במקומות־פולהן כנעניים. בשום׳ ב', ג \_מלאך יהוח" קובל, שישראל לא נתצו את מזכחת הכנענים. אבל כוונת התרעומת היא, שישראל השלימו עם כמה ישובים כנענים ונתנו להם לעבוד את אלהיהם בארץ. לפי מליב י"ז, ח"א עבודת הכמות היא מבחות הגוים אשר הוריש יהוה מפני בני ישראל". אבל את הבמות בנו להם כנני ישראל עצמם \_בכל עריהם". גם כאן לא נאמר, שעבדו בכמות הגוים.

<sup>14</sup> ציין על זה להלן, בפרק הסמוך, הערה 7 לע' 172,

# פסילים וצורות בעבודת־האלהים

הימים נפלטו מתוכה. תופעות אלה הן יסוד חטא "האלילות", שנתלה בתקופה השפעות-הוץ מלחכות את קצוחיו. בדתריהוה עצמה יש יסודות, שברבות פלוג וריב-פנים. שרידי-פולחן אליליים נשתיירו בעם משכבר הימים, וגם

עם התרבות המקדשים בישראל בא פלוג מסויים בצורות הפולחן.

במקדשי הגוים היה זפל האלהות נושא־קדושה מרכזי. אבל כבר לפי המסורת, בברית-סיני. מהני זה היה הצרון לפי מהותו כלי-קודש יחיד. העיקרית. אולם אבני־עדות יכלו להיות רק אותן האבנים, שהוקמו לתכלית זו, בארון שמורות היו אבני־ה צדות של ברית־סיני, תו היתה קדושת הארון המקדשים ? הדעה, שהיר בארץ ארונות־אלהים רבים, אין לה כל סמך במקורות. במלחמה (שם די, ג האילך). אולם מה היה נושא־הקרושה הראשי בשאר הארון בשילה, ב"היכל יהוה" (ש"א ג', ג), משם היו מוציאים אותו לפעמים במרכבת" אלהים ובני לויתו (השוה יש' רי, ב, ו), בתקופת השופטים עמד ד). גם נחש זה, סמל נחש־שרף (במ' כ"א, ו—ט), היה, כנראה, מדמרות היה בידיה נחש נחושה, הוא העושחו", שחוקיהו כחת אותו (מל"ב י"ח, כפרחו עמדו שני כרובים פורשי כנפים, סמל מרכבת אלהים. מלבד זה מסוימות. כלי קדשה החשוב ביותר של כהונת בית-אהרן היה הארון, ועל אהרך, שללה את עבודת האלהים בפסל. ובכל זאת היו גם בה צורות המסורת הפולחנית של תקופת המודבר, שנשתמרה בידי כהונת בית

האלה לא היו פסילי־יהוה, אלא מיני חשמישי־קדושה של בחי־האלהים, שאין ומביאים אותם לעיר דן ושמים אותם במקדשם (שם י"ו-""ח). אולם הפסילים גוולים את הפטל ואת המטכה האת האפוד ואת התרפים אשר בבית מיכה פסל ומסכה ומעמיד אותם בבית אלהיו. הנער הלוי משרת לפניהם. בני דן כד-כו). ברור, שהכוונה למין פשל. מיבה ערשה מן הכסף המוקדש ליהוה נדעון עושה "אפוד" מוהב יעלל מדין ומציג אותו בעפרה (שופ' ה', ועם זה אין כל ספק בדבר, שקיו מיני פסילים במקדשי ישראל בימי קדם: המוכיחה, שעבודת יהוה שונה היחה ביסודה ומראשיתה מכל פולחן אלילי. באלהים אחרים", היינו: כפְמִישִים 1. והעובדה הזאת היא המכרעת. היא התביאים גלחמים באידיאה זו. המלחמה מכוונת רק נגד עבודת פסילים האף האיריאה של סמל-יהוה אינה נוכרת במקרא, ובשום מקום אין התורה הטעמנו. שהאמונה הישראליה לא ידעה פסילי-יהוה בשום זמן ובשום מקום.

כן הסוה למצלת, פי פר ואילך. וציין להלן על מקדש שלמה.

אנו יכולים לעמוד בדיוק על מיבה. בספוד על גדעון הפסל המשועד הוא "אפוד". וגם בספוד על מיכה הפסל נסמך אל אפוד ותרפים. ונראה, שאת לב אנשי דן משכו ביחוד כלי השאילה באלהים. המרגלים מבקשים מאת הכהן לא שיקריב בעדם קרבן, אלא שישאל להם באלהים. יש לשער איפוא, שגם באלהים. בחוג השפעה של כהונת בית־אהין העתיקה התיחסו בשלילה אל הפסילים הללו. על קדשיה הפולחניים נמנחה רק צורת הכרוב. ("נחש הנחושת" היה בעצם מחוץ לתחום קדשי הפולחן, אבל בצפון התפחחה מסורת אחרה. למחלוקת הואת היה במשך הומן ערך היסטורי חשוב ואף מכריע. אורה. למחלוקת הואת היה במשך המונו ערך היסטורי היוה לגצה. אבל אין השאלה שאלה מהותית של אמנות-היחוד. בנצרות לא הוכרעה שאלה אין השאלה שאלה מהותית של אמנות-היחוד. בנצרות לא הוכרעה שאלה עד היום הזה.

#### שמות האלהים

למלחמה הפנימית בין צורות הפולחן מקבילה גם המלחמה בין ש מור ת
האל הים. השם, שסמל את האמרנה החדשה, הוא: יהוה, אחת היא מה מקורו
ההיסטורי של השם הוה — האגדה המקראית חישבת אחת לגלוי חדש, שאף
האבות לא ידעותו (שמ' ג', יג—מו; ו', ג). אולם האמונה המקראית קבלה
גם שמות וכנויים, שהיו רווחים גם בעמים האליליים: שדי, אדון, אדני, מלך,
אל, אל עליון, אלהים. בין השמות האלה היה תחלה גם השם ב על. העיבדה,
ששאול, יהונחן ודוד נתנו לבניהם שמות מירכבים מ"בעל", מוכיחה בבירור,
שמשח הוה היה בימים ההם אחד משמות אלהי ישראל (כשמות "אדון", "מלך"
הנמים הוה היה בימים ההם אחד משמות אלהי ישראל (כשמות "אדון", "מלך"
הנוי, שאף הם כנעניים) יו. זה אף נאמר בפירוש בש"ב ה", כ: דוד קרא
המשום בעל הפלשתים "בעל פרצים", כי אמר: פרץ יהוה את
בבית יואש בעפרה עמד מובח ל"בעל" (שופ' רי כה ואילך). על מקדש שכם
איבי לפני כפרץ מים. השמוש בשם "בעל" ומוץ היה בתקופת השופטים.
בנית יואש בעפרה עמד מובח ל"בעל" (שופ' רי כה ואילך). על מקדש שכם
את המנהג הזה מזכיר עוד הושע (בי, יח). אולם מכיון ששם זה היה מקובל
ביותר בין הכנענים (וגם בין הפלשתים: מל"ב א', ב—ר), השו בו רבים מן

<sup>81</sup> end noder ekzern nedoceta nina nete note, zenn n tneif adete went nede wae zenen, fenen vine, frzeet ingeist, ned zearg er nen wa zer sien nin nedeo: "nn net ne nor e wen e eginal (note zer sien we det ve nin a es "dun zeen na nete en en e'n, e'n, e'), fent ew zer oag diete ve veren ne. El nate douch, erg n' v v 1884

המקנאים אלילות והתנגדו לו. אפשרי שההתנגדות התחילה כבר בתקופה קרומה מאד. ואולי היה גדעון בין המקנאים הללו. הוא עצמו נקרא בשם "ירבעל", באמת — על שם אלהי ישראל 12. אולם אחר כך הרס את מובח ההבעל" של אביו ובנה מובח אחר, וגם קרא לעצמו שם חדש — גדעון, ועל זה מיוסד הספור בשופ' ו', כה—לב. גם השמיש בשם "בעל" נחן מקום למעבד הספורים על תקופת השופטים ליחס לתקופה ההיא את עבודת "הבעלים". אבל העובדה, שאין אנו מוצאים בספורים המקוריים של ס' שופטים שום זכך לדבר, שעברו בזמן ההוא לעשתורת או לאל כנעני אחרי מוכיחה, שבתקופת השופטים לא היה קיים שום "סינקרטיומוס".

### קרבן אום, חרם, נור, שבועה

קר בן אדם לא ידעה אמונת יהוה, אף-על-פי שקרבוות אדם היר נהוגים אצל הכנענים ושאר העמים השכנים לישראל, ובמשך הזמן אף פרצו לתוך הפולחן העממי של ישראל.

(שמ' י"ב, ז, יב, כב—כנ; י"ג, א, יב—מו). אין זכר לדבר, שבתקופת השופטים מקבר זה קשור החג בהעברת בכור הבהמה לאלהים ובפריון בכור האדם המשקוף ועל שתי המווות משמש שמירה מפני האלהות והגנה על הבכורות. מנהג קדמון של הקרבת בכורות האדם. בליל הפסח דם הקרבן הנתן על את המצוה: בכור בניך תחן לי. כל מכם קרבן הפסח מיוסר על במול עתיקה זו מתבטאה גם בקרושת בכור האדם. בשמ' כ"ב, כה אנו מוצאים אלא שהאלהים בהסדו שם את קרבן בעלי־החי במקום קרבן הבנים. השקפה חייב האדם לתת לאלהים אף את בנו יחידו. אם האל מטיל עליו קרבן זה. היה קרבן הבנים בתנאים מסוימים מצוח אלהים. לפי הספור הקדמון בברי כ"ב אבל כפי הנראה היה כאן פלוג בין זרמים שונים, והיו בישראל אנשים, שלהם נבוך בענין זה. לסופרי־התורה ולנביאים קרבן הבנים הוא תועבת־אלהים. ההם רע וחטא בקרבן הבנים לאלהיו. ואף הרגש הרתי של הישראלי היה בעוון אבותם נחשבת לגמול צודק. מחוך הרגשה זו לא ראה האדם בימים בירי שמים – גם בבניו, אף־על־פי שהבנים עצמם לא חמאו. מיתת בנים "רכוש" יקר להוריהם. מפני זה יכול החוטא להענש — גם בידי אדם וכל שכן עצמי. הבנים הם ערך רק באשר נפש הוריהם קשורה בנפשם, באשר הם לפי ההשקפה השלטת בימי קדם אין לבניו ולבנותיו של אדם ערך

<sup>18</sup> השות: יריה (דחים ביב, ים; ביד, כג; ביד, למ), ירישל (שם ד, ב) 'ירושל

<sup>(</sup>Th'E C', 01),

היה מנהג קרבן בנים נפוץ בעם. אבל אפייני להקופה הוא הספור על הקרבת בת יפתח (שופ' י"א, ל—מ). בת יפתח יחידה היא לאביה, כיצחק לאברהם. אבל אין היא יכולה להפדות. בימים ההם נחשבה הפרת נדר או שבועה חטא המור מכל החטאים. יפתח נדר להקריב לעולה את אשר יצא מדלתי ביתו לקראתי בשובו בשלום מן המלחמה עם בני עמון. ובשובו יצאה בתו לקראתי בחופים ובמחולות. יפתח רואה את הדבר כאסון נורא. אבל הוא פצה פין ואינו יכול לשוב. הפחד מפני הפרת הנדר ליהוה מכריע, והוא עושה לה "את נדרו אשר נדר". הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לחג'אבל שנתי לה "את נדרו אשר נדר". הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לחג'אבל שנתי לה "את נדרו אשר נדר". הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לחג'אבל שנתי לה "את נדרו אשר נדר". הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לחג'אבל שנתי לה "את נדרו אשר נדר". הקרבן הוה משמש אפילו יסוד לחג'אבל שנתי להנות ישראל, גם מוה אנו למרים, שהמקרה היה מיוחד במינו ושקרבן כוה להנות ישראל. במוח אנו למרים, שהמקרה היה מיוחד במינו ושקרבן כוה להנות ישראל, גם מוח אנו למרים, שהמקרה היה מיוחד במינו לעלהם לה הוח הוחלה מעודה במינו להנה מלהים אר בינות מעודה במינו לאלהים לה הנה הוח בורת להנה להלהים הוח בנדרה להקומה במינו מעודה. כמו שראינו, להוח מוח הוח בנדרה להקום הוח בנדרה להקום הוח במינו למינו המינו במנה הנה להוח במינו המוח בנדרה להקומה במינו המינו המינו

יבש בלעד הוחרמו על אשר ליו עלו למצפה להשתחף במלחמה עם בנימין סכפרך קשה בין שמואל ובין שאול (עיין על זה להלן, ע' 131, 181-181). אנשי המור ביותר (שמ' י"ו, ה-מו; דב' כ"ה, יו-יט). בגלל החרם הזה פרץ הריגה האדם וכבוש העיר ושללה (שם י"א, יג-יד),--גם על ע מ ל ק הומל הדם היא הריגה יושביה ושריפתה עם בויות שללה (שם הי, כו--כה: י"א, יא), או: נשרפים, ונקברים תחת גל אבנים (יהושע זי). צורה קלה יותר של חדם עיר נחנת לאוצר הקודש אלא נקברת עמו. עכן וכל אשר לו נארים, נרגמים, ובניו ובנוחיו, וכל רכושו נשמד. אפילו לשון הוהב, שלקח מן החרם, אינה שהומל על עכן, יש לו אופי של קרבן חמוי, לא עכן לבדו נענש, אלא הוא יריחו העלתה קצף על כל ישראל וגרמה למפלה במלחמה עם העי. העונש. מתוך העונש האכורי. שהמעילה בחרם גוררת אחריה. מעילה עכן בחרם כל המתכת אשר בה לאלהים. האופי הסקרלי ההמור של החרם מתברר ביתור ובכלל זה גם הטף ובעלי החי, את שריפת העיר וכל אשר בה. את הקרשת הספור על כבוש יריחו (יהושע ו'-ו'). החרם דרש השמרת כל נפש חיה. יותר מעונש: היה בו משום הקדש לאלהים. על אפיו אנו עומדים ביחוד מן נתבארה כתוצאה מנדר, שנדר ישראל במדבר (במ' כ"א, א-ג'). החדם היה ממין נדרו של יפתח. אולם יותר נפוץ היה החרם הצבורי. החרמת הכנענים האדם, לא יפרה, מות יומת (ויק' כ"ז, כמ). הכוונה, כנראה, קנדר־חדם פרמי והיינו: מנהג החרם. חוק עתיק ביותר אומר: כל חרם, אשר יחרם מן אדם, אבל קרוב הוא לתחום זה, ואף הוא מושרש בקדושת הגדר והשבועה. אולם באותה התקופה רווח בישראל מנהג, שאמנם אין בו משום קרבן

למרות התשבועה הגדולה", שנשבע העם להמיח את כל אשר לא יעלה. בעוון זה נהרגו גם הנשים והמף (שופ' כ"א, א--י).

דורות רבים עברו עד שהכח המוסרי, שהיה גנוו באמונת יהוה, יכול היה לנצח השקפות פולחניות ומוסריות אלה. דבר זה נעשה רק בכח שנוי-הערכים של הגבואה הספרותית.

# ישראלים וכנענים

במקרא מן הומן שלאחרי חקופת השופטים, מאשרים, שהיחה החערבות רק ממחבר למחבר (עיין שופ' ח', לא). גם הספורים על נישואי הערובה, שנשתמרו לקח פילגש כנענית, הוא מעשיה פרי דמיונם של החוקרים, המחגלגלת תערובת הם מקרים, הקורים בגבולות הארץ. הספור על גדעון, שכאילו כבוש הארץ: שמשון עוגב לא על נשים כנעניות אלא פלשתיות. נישואי ביר שיו). אבל מה שמסופר על שמשון מתאים לתמונה המתוארת בכפורי יש לנו ספורים על נישואי הערובת של איש אחד בלבד: של שמשון (שופי ג ז ר היא עיר שכולה כגענית עד ימי שלמה (מל"א מי, מז). מחקופת השופטים עניר נכרי", וישראלי נמנע אפילו מלסור ללון שמה (שופ' י"ם, יא—יב). הגבעונים קיימים ביחודם הגועי במשך דורות. היבוסי מבוצר בירושלים, הספור ביהושע ו' במיוחד. וכן מתבאר קיומם של הגבעונים שם טי. נהרגר "לפי חרב" (י"ה, כו). את קיומה של משפחת רחב בישראל מבאר אל נשארה משפחה אחת, וזר שולחה מן הארץ (שופ' א', כה). ירשבי ליש בתוך ארץ-ישראל הריאלית, יש להם הים טוריה מיוחדת. מיושבי בית-היו למס עד שנעשו עבדים ממש בימי שלמה. הישובים הכנעניים, שנשארו עולה תמונה אחת: את הכנענים מחרימים או מורישים, ואלה, שלא הורשו, בלי כל ספק אין התערבות של המונים משתקפת אף במשהו. מכל הספורים ישבו במקומם, אלא שגם בספורי ס' שופטים וס' שמואל המקוריים והעתיקים מן הכלל שלטת הדעה, שהכנענים הורשו מארץ ישראל הריאלית ושישראל הוא כולו פרי הדמיון. לא זו בלבד, שבכל מקורות המקרא בלי כל יוצא שרובם כאילו נשארו יושבים בעריהם והתמנגו מתוך חיי שלום עם הישראלים, כאן יריעה על התערבות גועית של המוני שבטי ישראל בהמוני הכנענים. האידיאלית. אבל הביאור, שביארו חוקרים מודרניים כתובים אלו, שלפיו יש תערובת בין ישראל ובין העמים אשר סביבותיהם, שישבו בארץ ישראל יש להניה, שלידיעה זו יש איזה יסוד היסטורי: היו בודאי מקדים של נישואי־ עמי כנען והתחתנו בהם. היריעה הואת היא מן המסגרת הפרגמטית של הספר. בשופי גי, ה-ר מסופר, שבני ישראל בדור שלאחרי יהושע ישבו בקרב

בעמים אשר מסביב 191. – כל שכן שאין כל זכר לישוב כנעני בתוך ארץ ישראל הריאלית, ששמש מקור השפעה תרבותית-אלילית על ישראל.

#### MICH HGITW

על אדמת כנען נעשה הפולחן הישראלי פולחן של עובדי

אדמה, ורוב נימוסיו נחלו בארץ ובפרי הארץ. אולם ההתפתחות הואת לא היתה, כמו שחושבים ברגיל, פרי תמורה

יהוה לא היה אלהי רועים מראשיחו, כשם שלא היה אלהי הר געש וכרי.
יהוה לא היה אלהי רועים מראשיחו, כשם שלא היה אלהי הר געש וכרי.
יהוה היה "האלהים», והעם יחס לו את כל הפקידי האלהים, הכל לפי השעה
יהום אמונה יהוה שבטי רועים ממש, אלא היו גם עובדי אדמה עותגלהה
הכלכלית היהה כירוע, זו של ה"מעזה», של "רועי עזים», והיינו: רועי צאן
הכלכלית היחה כירוע, זו של ה"מעזה», של "רועי עזים», והיינו: רועי צאן
הכלכלית היהה כירוע, זו של ה"מעזה», של "רועי עזים», והיינו: רועי צאן
הרדים המעברים גם אדמה אלא שאינם קשורים באדמה מסוימה. יש לשער,
מעברו באקראי אדמה גם במצרים. גם במדבר, שבו נדרו אחרי יציאת מצרים,
שעברו באקראי אדמה גם במצרים. גם במדבר, שבו נדרו אחרי יציאת מצרים,
שעברו האדמה לעבוד הקלאי, והיא נעברת עד היום הוה, וחגי-אכרים נחגים
שם עד היום. מפני זה יש לראות את הימוד היוקלאי שבפולחן הישראלי
העבמים בארץ, כלולה בהתקשרות הפולחן בארץ מסוי מה נתגבש מושג
אדמה העול דשי החגלאיי נעשה לא חג פרי האדמה בלבה, אלא חג
פרי האדמה, אשר נתן יהוה לישראל. מלבר זה נתגבשו נימוסי החגים על
מצע תנאי הייה החקלאיים המיוחדים של ארץ זו.

אין אנו יכולים לדעת, באינו מדה כבר הספיקו החגים החקלאיים להחגבש בישראל בתקופה שלנו. בספורי התקופה שלנו נוכרו הלולי בציר היין (שופ' ט', כו). אבל הדעה הרווחת, שוהו הג האסיף, אינה נכונה. כי הג האסיף הוא הג סיום מעשי השדה (שמ' כ"ג, טו), ואילו בציר הענבים נמשך בארץ ישראל כמעם כל הקיץ. ההלולים הם הגירא שית ולא הג סיום, והם ממין הגי הבכורים. בהלולים קדשו את החירוש החדש. אבל הלולי היין רומוים על התמורה שהלה בפולחן בהתאם להנצי הארץ. התמורה נובעת גם מן המנהג לשתוח יין בסעודת הקודש בבית האלהים, כמו שהוכרנו למעלה. הג עממי קבוע הנחוג "מימים ימימה" בשילה נוכר בשופ' כ"א, יט. אבל אין אנו יודעים, מה טיבו של החג הוה. בחג היו

פו נענם למעלה, כרך אי, ע׳ פנ6-666.

בנות שילה יוצאות מן העיר לחול במחולות. מש״א י׳, ה אפשר ללמוד, שגם הנגון בכלים היה נהוג בחגי העם. כבר הזכרנו את המנהג העממי, שהיה נוהג בזמן ההוא. לשאוב מים ולשפוך אותם "לפני יהוה" (ש"א ז'. ו). אבל אין המנהג נזכר כמנהג של חג מסוים. אין לחשוב, שהמים והיין מסמנים ת קופות בהתפתחות פולחן יהוה: ששפיכת המים היא מנהג מדברי, ואילו השמוש הפולחני ביין הוא נימוס מאוחר יותר, "דיוניסי". שפולחן יהוה קלטו רק על אדמת כנען. יש לשער. שבבחינה ידועה נימוסי היין אף עתיקים הם בפולחן יהוה מנימוסי המים. כי בתורה לא נזכר נימוס שפיכת המים כלל. והכהונה התנגדה לנסוך המים גם בימי בית שני. המסורת הכהנית יודעת רק נסוך יין ושכר. ואילו שפיכת המים אינה אלא מנהג עממי. שלא ניתן לו מקום בין נימוסי הפולחן המקדשי. והטעם הוא. כנראה, שנסוך היין והשכר האמונה מלפני התהוות העתיקה, ומוצאה מלפני התהוות האמונה הישראלית. מנהג זה היה נוהג גם בדתות בבל ומצרים. והוא בודאי מן המסורת המצרית של בית־אהרן. שפיכת המים נעשתה, כנראה, מנהג עממי בארץ, אבל הכהונה לא קבלה אותו. לזה מתאים הדבר, שגם הנזירות מן היין דבר אין לה עם הכהונה הישראלית: היא נדר־הדיוט. (מנהג הנזירים לגדל פרע ראשם אף נאסר בפירוש על הכהנים: ויק׳ כ״א, י; יחז׳ מ״ד. כ). בימוסי היין (או השכר) הם איפוא ראשוניים בפולחן יהוה עד כמה שהם מושרשים במסרתה העתיקה של הכהונה. עממיים נעשו רק על אדמת כנען. ואילו נימוסי המים היו ונשארו עממיים בלבד.

התגברות והתגבשות היסוד החקלאי בפולחן יהוה אינן פרי השפעה כנענית ואינן משמשות בטוי ל"התבעלות" האמונה הישראלית בהשפעת עבודת הבעל הכנענית, כתפיסה הרווחת במדע המקראי. האל אינו "בעל" באשר הוא מברך את יבול השדה ושגר העדרים ובאשר האדם מצפה לברכתו וחוגג הגי ברכתו. "בעל" במובן אלילי הוא אל, שאדמתו היא מקום ומקור חייו, שפריית האדמה והתופעות, שבהן היא קשורה, נחשבות לגלויי חייו, מותו ותחיתו. האדם האלילי שתף את עצמו על ידי נימוסי פולחנו בחיי האל, בקש להשפיע במלחמת חייו ומותו. החג האלילי היה חג ההפראה האלהית, הפראת האדמה והפראת החי, חג חייהם ומותם של השמש, האדמה, הצמח. ודוקא בפולחן הכנעני תפסו המוטיבים האלה, מן המיתוס של תמודאדון ושל בעל-ענת מות מקום מרכזי. אולם בספורים על תקופת השופטים אין כל ר מז לדבר, שבפולחן הישראלי היה משהו מן הנימוסים האלה. לא נרמז שזם מוטיב של עבודת עשתורת ותמוז, של טכס הפראה, מיתה ותחיה. אין גם כל רמז למלחמה במוטיבים האלה. האמונה הישראלית מתחילה יוצרת

בתקופה זו מתוך עצמה שיטה של נימוסי-פולחן הקלאיים. זו שנתגבשה בספרות התורה ושנטבעה במטבע האמונה הישראלית. ללא כל תג מיתולוגי.

# אלהי ישראל ואלהי העולם

אל בית שמש (שם ה'--וי). "גבול" יהוה הוא לא גבול שלטונו אלא גבול הופעתו עשה להם את הרעה, הפרות המביאות את הארון עולות מעצמן "דרך גבולר" הפלשתים במגפה. "אצבע אלהים" הוא מראה גם לפלשתים: לאות, שהוא (ש"א ד'). אבל אחר כך הוא מכביד ידו על דגון אלהי הפלשתים ומכה את נוגף אותם גם אחרי שהובא הארון. ואף את הארון עצמו הוא נותן לשבי הוא נוגף אותם במלחמה עם פלשתים לפני שהובא הארון אל המחנה, והוא במלחמה. אבל אין הופעתו במלחמה קשורה בארון. אם ישראל המאו לו. מרוחו על האדם או מגלה את כחו לעיניו. הוא יוצא עם הארון לעורת ישראל ופועל בכל מקום, שעולה במחשבתו להופיע ולפעול, ובכל מקום הוא משרה ד-ה), ששם נגלה על ישראל בקולות ובברקים. אבל באמת מופיע יהוה מלחמות ישראל עם אויביו כהופעה "משדה אדום" ומארץ הד סיני (שופ׳ ה', הוא משרה מרוחו על המתובאים. המליצה הפיוטית מתארת את הופעתו בסערת מופיע בדמות הלך או איש־אלהים בהקיץ. אבל הוא נראה גם בחלום הלילה. בגורן (שופ' ו', יא-כד) ובשדה (שם י"ג) ובדממת המקדש (ש"א ג'). הוא אלהי הנבואה. הוא מופיע בסערת המלחמה, ברעש ובענו, אבל הוא מופיע גם יהוה הוא גם אדון האדמה ופרי האדמה לו חוגגים את הלולי היין. הוא גם לפני מחנה ישראל. וכן הוא מופיע באגדה בית־אל העתיקה (בר' ב"ה, יב—יו). כרוביו השמימיים, ועם הסעת הארון האל יושב על כרוביו ויוצא למלחמה המלחמה מסמל אותו גם כאלהי השמים. כי הארון הוא דמות מרכבת אלא שגם הארון, מקדשי ישראל העתיקים ביותר, המסמל את האל כאלהי ונלחמים לו. מן השמים הוא ממטיר ברד על אויביו (שם יי, יא). ולא עוד כא). הוא מושל בשמש ובירח (יהושע יי, יב-יד). כל אלה נשמעים לדברו תוארץ, אדון הכוכבים, מושל בהרים ובנהרות ובעננים (שופ' ה', ד—ה, כ— המופיע במחנה ישראל (יהושע ה', יג—מו). אבל יהוה הוא גם אלהי השמים הם "אויבי יהוה", צבא ישראל בא "לעזרת יהוה בגבורים". ליהוה "שר צבא" יהוה הוא אלהי המלחמה. מלחמות ישראל הן "מלחמות יהוה», אויבי ישראל דמות אל עליון, יחיד, לא־מיתולוגי ולא־מגי. ביהוה כל תארי־האלהות כולם. שרטוטים עממיים. אבל כל סממני האגדה העממיה מתארים דמות אחת: בדמות האל, כפי שהיא מופיעה בספורי תקופה זו, יש כמה וכמה

הוא מולך בידי שליחיו אנשי־האלהים ואנשי־הרוח סב. רק אדמת ישראל היא אדמת קדשו. ישראל וארצו הם מקום מלכותו: כאן להתבאר מתוך תנאי שום תקופה מאוחרת. רק ישראל עובד את יהוה, ולפיכך עבר־הירדן נחשב עדיין אף הוא לארץ "טמאה" (יט), מה שאינו יכול קדמות המושג הוה נובעת בבירור מן הספור ביהושע כ"ב, מ-לד, שלפיו לפולחנו. כי יהוה הוא אל יחיד בקרושה: ארמת העמים היא אד מה ממא ה.

#### RXITE IRCGIF

כנלה. של יצירה זו בכללה נעמוד להלף. בסקירה על המקופה המקראית העתיקה מאגדות־בראשית יש ליחד לתקופה שלנו, אין אנו יכולים לקבוע. על אפיה היקפה היה בודאי רחב הרבה ממה שנשאר לנו בספרות המקראית. אולם מה הזאת הלכה ונשלמה בתקופה שלנו או, לפחות, נתגבשה ברובה בתקופה שלנו. רהביתנין, ששרידיהן צלו בספרות הפיוטית והנבואית. יש להניה, שהיצירה יודעים, פרי מפעל־היצירה העממי הכביר הוה נתן לנו בס' בראשית ובאגדות־ עמוקה, וממנו נברא עולם חדש, ישראלי. את דרגות התהליך הוה אין אנו נפש האומה צורה הרשה. החומר, האלילי בשרשו, עבר דרך המורח־יצירה וקורותיהם. כל המסורת הואת לבשה אחרי המהפכה המונותיאיסטית במעמקי קיימות היו גם אגדות עבריות עתיקות. ממסורת השבטים על אבותיהם בבל וכנען. קיימות היו אגדות־בראשית ואגדות גבורי ימי־קדם. ומלבד זה היחה בין שבטי ישראל גם אגדה עתיקה מלפני האמונה הישראלית, מורשת מצרים, כבוש הארץ, מלחמות השופטים — אלה היו נושאיה, אולם קיימת יהוה והמצורעות ההיסטוריים. שהיו כרוכים בהתגלות זו. הופעת משה. יציאת לפני-ישראלי. האגדה הישראלית-הלאומית החרקמה על מסכת התגלות אמונת-באגדה המקראית יש להבחין שני יסודות: יסוד ישראלי־לאומי ויסוד

הקופה הנצולה ממצרים ומלחמות-יהוה על אדמת כנען היא חקופת התקופה שלנו מצידה צדות ברורה צל יצירת־מצמקים מונותיאיסטית. המטבע הלאומי מסייע לנו כאן לקבוע ביצירה קבע־ומן היסטורי. בחינת אגדות שנבראו או שנבראו ביסודם בחקופה שלנו (בהמשך לחקופת המדבר). כי העברית העתיקה. שאף היא נטבעה במטבע ישראלי לאומי, רבדים ושכבות, ולעומת זה אפשר להבחין באגדה הישראלית-הלאומית וגם באגדה

OS השרח למעלה, כרך אי, שי 133-553, לשאלה הימוד הלאומי והימוד העולמי ערד

EALE GUEL (ELL OGL E)

מדינית, בגבורים או במלכים, אלא בדבר־יהוה. עכאחד האדם". ובכלל כל תקופת עמלכות האלהים" מסמלת לא בטחון בגבורה. הגבור. אבל גם גבורתו אינה אלא פרי ברכת אלהים, ובסור מעליו יהוה. הוא כנבורים בני־ענק. המ רק גבורי־אמונה בדבר־יהוה. אחד הוא שמשון יהוה, משה אהרן, יהושע, גרעון, עלי, שמואל, אינם מתוארים (שם ל"ב—ל"ג), וגם אישי התקופה שלנו. תקופת הנאולה ממצרים ומלחמות־ אהלים" (שם כ"ה, כו), הוא ירא את עשו ושולה לו מנחה לכפר את פניו יעקב, ששרה עם האלהים, אינו מתואר כגבור־מלחמה. הוא "איש תם, ישב הישראלית בכללה אינה אגדת גבורים. אין בה לא גילגמש ולא הרקלס. (שם ל"ב, כה-לג) כוהרורה של אגרת־גבורים מסוג וה אולם האגדה העפילים". אולי יש לראות גם את הספור על מלחמת י ע ק ב עם התאלהים" השם", מנצנצת (בר' ו', ד), אבל — בערפל של תקופת־בראשית, תקופת גם גבורי־כה, ועתים גם גבורי־כשפים. במקרא דמות גבורים אלה. "אנשי עודרים עם האלים במערכה. האָפוּס האלילי מפאר את הגבורים האלה. שהם מלכים ונשיאים אדירים, בני־אלים וחצאי־אלים, סמל "הכח" האלהי שבעם, המלה. האגדה ההיסמורית האלילית היא אגדת גבורים: גבורים "אנשי שם". שהאנדה הישראלית העתיקה אינה אגדה גבורים בעצם מובנה של הומן או, לכל הפחות, נבראה ביסודה באותו הומן. והנה תופצה מופלאה היא. אין ספק, שהאגדה המקראית על האישים הפועלים בתקופה זו נבראה באיתו הגבורה של האומה הישראלית, ובומן מאוחר תשוה לה רק תקופת דוד.

רלא זו בלבד אלא שנם דמות עם ישראל באגדה העתיקה אינה דמות עם גבור. האגדה על ראשית קורות ישראל אינה אגדת גבורים אלא אגדת עבדים מנגי־לב זרפי־ידים. דור הגאולה אינו דור של שואפי הירות וקרב. יתר על כן. המופלא שבאגדה הישראלית הוא. שבה האל באילו מכריה את העם ביד חוקה ונגד רצונו להיות לעם, לצאח מעבדות, לנחול ארץ. העם אינו רוצה בכך ואף מתקומם לכך. והאל מולך עלים ביד חוקה ובורוע נמיה ובחמה שפוכה". משה נשלה לשבטי עברים רפי- ביד חוקה ובורוע נמיה ובחמה שפוכה". משה נשלה לשבטי עברים רפי- ביד חוקה ובורוע נמיה ובחמה שפוכה". משה נשלה לשבטי עברים רפי- היא כולה מעשה האל המכה את מצרים בכל מכה. ובמדבר השבטים אינם הוא כולה מעשה האל המכה את מצרים בכל מכה. ובמדבר השבטים אינם המוארים כשבטי גבורים האבי כבוש הנצחון. הם גם כאן עברים רפי רוה, מתוארים כשבטי גבורים האבי כבוש הנצחון. הם גם כאן עברים המנעות ספור לארץ עברותם. כל מה שנתן להם מיד האל נתן להם. והיי גם משמעות ספור המרגלים (במי "אר"). העם היושב בארץ הרא עם עו, עם של ענקים.

הישראלים הם בפניהם "כחגבים". עריהם גדולות ובצורות. והעם מפחד לעלות. ולפי כוונת המספר לא היה העם יכול באמת לכבוש את הארץ בכחו, וחשאו היה, שלא בטח ביהות. באין יהוה בקרבו אין הוא יכול לעמוד אף בפני העמלקי והכנעני שבגבול הארץ. ואף אמנם לא כבש את הארץ בכחו. עמי כנען היו גדולים ועצומים ממנו, בני ענק, שישראל ירא מפניהם, כי עמי יתיצב לפני בני ענק?" (דב' ד', לה; ז', א, יו—כג; מ', א—ב; י"א, כג). יהוה הוא שהורישם. הוא שהשמיד את האמורי, "אשר כגבה ארזים גבהו, וחסן הוא כאלונים" (עמ' ב', ט). וכל החיל, שעשה ישראל אחרי כן, לא בכחו ועוצם ידו עשה אותו, אלא יהוה הוא שנתן לו כח לעשות חיל (דב' ח', יב—יח).

האומה. לנו מה עצומה היחה פעולחה היוצרת של האיריאה הישראלית במעמקי נפש המומיבים כאילו השלימו זה עם זה. מטבע זה של האגדה העתיקה מראה אלהים, למושיע ישראל ברבר־אלהים. בספור על דוד וגלית שני עצמו, דמות אלילית כמעט, נהפך למגשים העודה אלהית, כמעט לשליח-רואים עוד את המלחמה הראשונית בין האידיאה ובין התחומר": כאן התגבור" למוטיב־הגבורה ניחן מקום־מה ליד האידיאה השלמת. באגדת שמשון אנו האנושית ובין האידיאה השלמת של "אצבע האלהים" היתה אינטואיטיבית. לגשם את האיריאה. שקורות ישראל הן פלא־אות. המלחמה בין מוטיב הגבורה באמת עם־מלחמה. אין ואת אלא שמוטיב־הגבורה גדחה על ידי השאיפה אגדת־גבורים. מופלא הדבר ביחוד בשים לב לעובדה. שישראל הדי היה שדוקא האנדה המקראית לא טבעה את קורות הדורות הראשונים במטבע גם את כל דור יוצאי מצרים. "מתי המדבר". ומפני זה מופלאה היא העובדה. מחצרת גם את בני יעקב ואף את משה כגבורים אדירים. כענקים היא מתארת מלחמה, ואנשיו הם כולם גבורים ואנשי-חרב. האגדה המדרשית המאוחרת שולל את מעלת הגבורה. דוד, הדמות הנערצה של האומה הוא גבור־ הוה טבוע בתוך תוכן של האגדות ואינו פרי עבוד מאוחר. כי בכלל אין המקרא לא יוכל להניה. שסיגנון זה של האגדה הוא פרי רוחו של זמן מאוחר. הסיגנון גם מי שמניה. שהאגרה העתיקה הגיעה אלינו בצורה מאוחרת ומעוברת.

האיריאה הואת של הפלא־האות שלמת לא רק במטבע האגרה בכללה אלא גם בפרוטרוט אגרות התקופה ההיא.

בין אישי התקופה אחד הוא י הו ש ע. שהאגדה מתארת אותו כאיש-אלהים עישה נפלאות. יהושע הוא משרת משה, ובדמותו יש ממטבע דמותו של משה בקיעת הירדן גדלה אותו בעיני כל ישראל "ויראו אותו כאשר כוה הוא גם מטבע הספורים על השופטים. השופטים אינם מושלים, וצבא־גבורים אין להם. אף הם עצמם אינם

של יהושע לא כספורים מקומיים נפרדים, שנתאחדו בזמן מאוחר מחוך עבוד מלאכותי, כדעה הרווחת, אלא כמסכת ספורים, שנתרקמו מלכתחלה על מסכת איריאה דתית אחת. כי האיריאה של הפלא-האות טבועה בכל ספור וספור, הטבע במקומות. אבל האיריאה של הספורים אינה "מקומית". זהו משפטם של הספורים והאגדות על המרגלים ורחב, על בקיעת הירדן, על נפילת חומת יריחו, על מעשה עכן ומלחמת העי, על מלחמת גבעון ושאר מלחמות יהושע. כולם מסמלים אידיאה אחת: קורות ישראל הן פל א־אות. העם הוא קטן ודל, מנהיגיו אינם גבורי-כה, אוביו הזקים ממנו. הצלחת ישראל ונצחונו על אויביו אינם אלא הגשמת דבר־אלהים בפי שליחיו זב.

ולפיכך יש לראות את כל הספורים והאגדות המרוכזים מסביב לדמותו מאמת את מצוחו בפלא. הפלא הוא מפני וה פלא־אות ישראלי מובהק ביותר. כאן רק תפקיד של נביא: הוא מצוה בדבר אלהים על סדרי הטכס, ואלהים בתהלוכה מסביב לעיר, וביום השביעי העם מריע. תפקירו של יהושע הוא העם. בטכס הפלת החומה יש לעם גם תפקיד פעיל: אנשי המלחמה משתתפים כאן על ידי טכס קבוצי. משתתפים הכהנים נושאי הארון ומשתתף כל פועל כאיש־אלהים יחיד העושה נפלאות לבדו לעיני העם. הנפלאות נעשות הירדן (ג') ועל הפלח חומת יריחו (ג'). באגדות האלה אין יהושע במינו בין כל אגדות־הנפלאות המקראיות טבועות האגדות על בקיעת העמדת השמש והירח במלחמת גבעון (יי, יג-יד). במטבע מיוחד היא מצות אלהים מיוחדת לשעתה (חי, יח). כפלא מיוחד לשעתו נתפסת גם לא היה כירון, וגם יהושע עושה פלא בכירון רק בפעם הואת. נטית הכירון מני, אלא נושא־פלא ל ש ע ה. אות לשלטון רצון האלהים. בידי משה ואהרן האלהים הישראלים משחמשים בהם, גם אמצעי זה אינו אמצעי קבוע, משיב ידו עד אחרי החרמת העיר (ח', יח—כו). אבל ככל האמצעים, שאנשי חומר. במלחמה עם העי יהושע נוטה בכידון אשר בידו אל העיר ואינו יהושע אינו משתמש במטה, וכן אין הוא עושה נפלאות בחומר ובתמורות זו הפועלת באגדות על משה. ולא עוד אלא שהיא נכרת בהן אפילו יותר. על משה וגם היסוד ה.מצרי" אינו גובר בהן. אבל הרוח הפועלת בהן היא יראו את משה" (יהושע ג', יד). האגדות על יהושע אינן רבות גונים כאגדות

אבל בו בחר אלהים להושיע את ישראל. מכל משפחות שבטי בנימין" (ס', כג), והוא עצמו "נחבא אל הכלים" (יי, כב). לישראל (ז', ט ואילך). שאול הוא המקטני שבטי ישראל", ומשפחתו ההצערה גבור. הוא אף אינו יוצא לפני העם במלחמה. בתפלתו הוא מנחיל נצחון כמכות, שהוכו בהן מצרים (ר', ו). בדמות שמואל אין שום שרטום של אותה האיריאה. הרעה, שהביא האל על פלשתים ועל דגון, היא אצבע־אלהים פלשחים, על שבייח הארון ועל שובו מארץ פלשחים (ש"א ד'-רי) כבושה כאמור, אינה אלא חסד־אלהים. — גם בספורים על מפלח ישראל לפני בגבורתו, ובגבורתו זו הוא אובד. שמשון הוא נזיר וגבור, אבל גבורתו, מאות איש מוצה גרעון אח מרין (שם, ה--כב). אבי מלך הוא גבור הבוטה אינו רוצה ברב עם, פן יתפאר ישראל לאמר: "ירי הושיעה לי" (זי, ב). בשלש הוא דל וצעיר. אלפו "הדל במנשה", והוא הצעיר בבית אביו (רי מו). האל בריח מלכי כנען, השבטים באים רק "לעורת יהוה בגבורים" (כג). גדעון החולשה במקרא. האל מושיע את עמו. האל ומלאכיו גלחמים לישראל נגד א ש ה נביאה. דבורה היא "אם בישראל" (שופ' ה' ז), ובידה ביד אשה, סמל תלויה אך ורק ברצון האל. דמות אפיינית לחקופה היא דמותה של דבורה-יכולים להתפס איפוא אף כרבי־קסמים. הם אינם אלא "מושיעים", ופעולתם ברובם "גבורי היל". ולא זו בלבד אלא שהם אינם גם עושי נפלאות. האינם

בכל אלה הובעה בהכרח איריאה שרשית של האגדה העתיקה. — על בטויים אחרים לאיריאה הישראלית באגדת התקופה שלנו עיין למעלה ע' 11 אילך.

הקופת ההתנחלות בארץ כנען היתה גם תקופת יטור המקדשים בארץ, למפני זה יש לראות תקופה זו כומן התהוותה של אגדת המקדשים הישראלית. לאגדה זו מעידה אף היא על שרשיות אמונת־היחוד בישראל באותו הומן. השרטום המיוחד של אגדת־המקדשים הישראלית הוא, שהיא קובעת את

הרקע ההיסטורי הקדום ביותר של קרושת בתי האלהים בישראל בת קופת האבות. שאיפתה הפנימית של אגדת-המקדשים האלילית היא לאחו את מולדות המקדשים והמקומות הקדושים בכלל בתולדות חייהם ומות מ של האלים, היינו — בתקופת-בראשית מיתולוגית. את המקדשים בנו אלים ובני-אלים, והם שכהנו בהם בימי קדם — כואת ספרו האגדות האליליות על המקדשים המפוארים. בהרבה מקדשים היו קברי אלים. אידיאה וו חברה את המקדשים חבור ישר עם קורות האלים בתקופת בראשית

ולעומת זה צפייני הדבר. שהאגרה המקראית קובעת את ראשית קדושתם

SS nath reight, center derwen, and com; no al, molyllast, at 88, 321, 25 nath reight, at 913; af q. q. q. q. are hacology, the graph of the state of

הכנענית של הבטוי "בית־אל" — אבן, שבה שוכנת האלהות — נעלמה וגם אין קהושת המקום ירועה לארם ער ההתגלות ליעקב. ולהלן: המשמעות תלות האלהות בפולחן האדם. "שער השמים" הוה הוא סמל של פון האלהים. הוה אין מקדש־בראשית, דוגמת אוגילה, מקום מחסה ומשכן לאלים, סמל קיימת, אמנם, "מצד עצמה", באשר "הסולם" עומד כאן חמיד 2. אבל במקום עושי דבר אלהים הולכים למלא מצות שלמונו עלי אדמות. קדושת המקום אלהים עולים ויורדים. הדמר הוא עממי ביותר. אבל משמעותו היא: הבבלי אולם סולם בית־אל אינו דרך לאפותיאווה. בסולם זה מלאכי שהוא סמל העליה למעלה אלהיה. זהו גם תפקידן וסמלן של מדרגות הימגדל" המדרגות) הוא לשמש אמצעי לאדם לעלות השמימה ולהיות כאלהים או בין השמים ובין הארץ הוא ציור עתיק. במצרים ובבבל תפקיד הסולם (או אגדה זו אין שום ישוב. וגם הקשר בין השמים ובין הארץ הוא אפייני. ה,,סולם\* ובית־האלהים רק עתיד להבנות שם בחוונו ובנדרו (כב). בבית־אל של כאַוגילה של בבל, שער־האלהים. ובכל זאח קדושת המקום מתגלה רק לינקב. בסולם שמימי. זהו לכאורה מקום "קוסמי", מין "קשר בין השמים ובין הארץ", הסמלית. בית־אל היא "שער השמים", ושם מלאכי אלהים עולים ויורדים האלילות - אגדת בית־אל (בר׳ כ״ת, י-בב) ישראלית היא בכל הויחה אף האגדה הקרובה לכאורה ביותר בסיגנונה לאגדה המקדשים של

של המקרשים דוקא בתקופה מאוחרת — בתקופת האבות. אין שום מקרש בישראל, שתולדותיו מגיעות עד למעלה מחקופת האבות. אין שום מקרש המקראית מספרת על עבודת האל בזבח ובמנחה גם לפני תקופה זו. ולא זו בלבד אלא שגם עד תקופת האבות מגיעות רק תולדות קדושת המקומי זו. ולא ולא תולדות המקדשים עצמם: האבות בונים מובחות ומקימים מצבות, אבל אינם בונים מקדשים. למקדשי ישראל אין איפוא היסטוריה "כנענית" בלל. האבות מקדשים מקומות בשכם. הברון, באר שבע, בית אל, מחנים. אבל הם גרים בארץ, אנשים, שבאו מארץ נכריה. הקדושה הואת אין לה איפוא שום שורש "אבטוכתוני". היא באה לשכון בארץ הואת. ראשיתה — בהתגלות החסד בישראל ובאבות ישראל. בזה מובעה האידיאה שאין זו קדישה האלהות.

לגמרי. האלהות היא בשמים, ומלאכיה עולים ויורדים כאן. את האבן שם יעקב מצבה, ואת שם המקום (ולא את שם האבן) הוא קורא "בית־ אל". והאבן תהיה בית־אלהים — לעתיר לבוא.

### RAWY IRWIL GELIA RAIGILIA

שאינו יצירה דתית־ישראלית. זה היה עיקר אפין בכל הדורות. יש בו חכמה, שנינות, ונוטה הוא למוסר. אבל אינו יצירה דתית, כל שכן המשל, עד כמה שהוא נכר בספורים אלה, הוא ביסודו יצירה היל ונית. גם כאן וגם בח', כא המדינים, מ"בני קדם", מופיעים כחכמי חידה ומשל. --גם ס"ו, ל: תמת נפשי וגוי). החידה נוכרת גם בחלום החידה בשופי ז', יג—יד. מדבש וגוי, לולא חרשתם בעגלתי וגוי, מ"ו. מו: בלחי החמור וגוי, ואולי לפלשתים (שם י"ד, יב-ים), וכן מובע הוא פתומים (שם, יה: מה מתוק שמשון מתואר לא רק כנויר וכגבור אלא גם כממשל. הוא חד חידה כנראה, גם הבטוי "כי כאיש גבורתו" בפי זבה וצלמונע (שם, כא). מבציר אביעור (שופ' ה', ב), ווהו בלי ספק פתגם־מסגרת קבוע. משל הוא, לפעמים למסבות. גדעון משיב לאנשי אפרים: הלא טוב עללות אפרים עליה עמוסר השכל" לפי המסבות. וכן נפוץ המשל־הפתגם, וגם אותו מסגלים הספרותי מפותה בישראל. במעשיה משתמשים בצירופי ענינים שונים, ומוסיפים לאטד, וכנראה מוצאו כנעני. ספור זה מוכיח, שבימים ההם כבר היה המשל על העצים (שופי מי, ז—כ). ה"משל" הוה הוא סַמירה על המלכים, הנמשלים בישראל. בפי יותם בן גדעון שם המספר הקדמון מעשיה על המלכת מלך ספורי התקופה שלנו מעידים. שבאותו ומן היחה היצירה המשלית רווחת המעשיה המשמשת גם אלְגוריה. החידה וכן השיר נכללו ב"משל" העתיק. מושלים ארומיות, שרבקו בישראל והביאו אתם מהכמת אדום. הפתגם השנון, שלמה: איתן, הימן, כלכל ודרדע (מל"א ה', יא), שהם, כנראה, בני משפחות" צורתה של השפעה זו. הכמי־משל אנשי־שם היו בישראל בתקופה שלפני התרבותי של בבל ומצרים, אם כי אין אנו יכולים לקבוע את מדתה ואת קבלו בלי ספק השפעה גם מספרות המשל והחכמה, שהיחה רווחת בעולם ומחוברים לשבטי "בני קדם" (שבטי ערב וארם). שבטי ישראל העתיקים התקופה שלפני־משה, מימי היות שבטי ישראל כלולים בכלל "בני עבר" העממית והספרותית, ושל המליצה והשיר, נחל ישראל בלי ספק מן את המשל לצורותיו, הגבוש העתיק של ה.. ח כ מ ה", הכמת-החיים

בעמשל" הקדמון נכלל, כאמור, גם השיר. המשוררים הקדמונים נקראו עמשלים" (במ' כ"א, כו), המשורר נושא עמשלו" (שם כ"ג, ז, יה; כ"ד,

שתכנם היסטורי־ישראלי. המונותיאיסטית אותם השירים המיוחסים לבלעם בתורה (במ' כ"ג—כ"ד), וגנוי, ונחשבו לשירי-קסמים. כדוגמתם נוצרו בישראל אחרי המהפכה אלה היו גם הם היסטוריים, וגם בהם היו כלולים דברי ברכה וקללה, קילום עברי־עחיק, ש,משליו" היו ודאי רווחים גם בין שבטי ישראל. נושאי "משלים" של השבעת־קסמים. דמות "מושל" מסוג זה הוא בלעם, משורר־קוסם בכללה ודאי גם הקינה על מפלה במלחמה. בשיר הוה תלו סגולה מסוימת למוגי לב, דברי תפארת למוצח ולאלהיו, וכן דברי קללה וברכה. בשיר־המשל וגם דברי לעג על האויב, קינת־לעג, דברי שבח לגבורים ודברי גנאי סיחון. השיר־המשל כלל יסוד אָפּי, עד כמה שהוכיר מאורעות היסטוריים. כו-ל. מוצאו מחוג השבמים השכנים למואב. ענינו – מפלח מואב לפני אחרים בחיי השבט והעם. קטע עתיק מסוג-השירה הוה נשתמר בבמ' כ"א. היסטורי־מדיני, וקשור הוא ברברי מלחמות או במאורעות חשובים המובהק של השיר־המשל הקדמון, כפי שהיה רווח בין שבטי "בני קדם", הוא ואין אנו מוצאים אותו אף פעם אחת ביחס למשורר או לנביא ישראלי. הנושא ג, טר, כ, כא, כג; השוה איוב כ"ז, א; כ"ט, א). גם הכנוי הזה הוא לפני־ישראלי.

ו-כט) 2. ברכות אלה כוללות שירים על קורות השבטים, מלחמותיהם נוצרו גם ברכת יעקב (בר' מ"ם, א-כו) וברכת משה (דב' ל"ג, האל האחד המושל בכל. בתקופה שלנו, בומן שלאחרי התנחלות דן בצפון, וגנאי, ברכה וקללה, לעג לאורב. אולם במרכז השירה עומדת דמות יהוה, המושלים: זוהי שירת מלחמה, יש בה יסוד אפי והימנוני, יש בה דברי שבה שירת דבורה (שופ' ה'). כאן אנו מוצאים את כל סממני שירת־ דבקה בשירים אלה, עיין יהושע יי, יב—יד. מור־השירים האלה היא בודאי גם (יהושע יי, יגן ש"ב א', יח). האמונה בכה הפלאי של שירת־המושלים עוד היתה נושאים לשירי "ספר הישר", שיצירתו נמשכה עד ראשית תקופת המלוכה מיציאח מצרים ועד בואו לארץ. מלחמות ישראל על ארמת כנען שמשו יד—טו נמצאנו למדים, שנושאי שיריו היו מלחמות ישראל וקורותיו החל שיצירתו נשלמה בודאי בתקופה שלנו. משם הספר ומן הקטע ברב' כ"א. מתהוה בתקופת המדבר, וגבושה הראשון הוא "ספר מלחמות יהוה" האבוד, יהושע יי, יב-יג; שופ' ה'; ש"ב אי, יו-בו. שירה ישראלית זו התחילה א-כון שמי טיון א-כאן במי כייא, יד-כן שירי בלעם, שם כייג-כיידן דב' לייגן הקדומה, ששריריה נשתמרו בחורה ובספרי יהושנ, שופטים ושמואל: בר' מ"ט, בשירת-המושלים העברית-העתיקה הואת מעורה השירה הישראלית

בבר' מית, ים—כב, מפטגרת ברכת יפקב. אפרים הוא חשבט הגדול בבית יוסף, הוא גדול

בנחלותיהם וגורלם בארץ כנען. גם שירי-בלעם הישראליים החחילו ודאי להתרקם בומן זה. אלא שיצירתם נשלמה רק בראשית תקופת המלוכה (עיין להלן). לתקופה שלנו יש ליחס גם את שירת-הים (שמי ש"ו, א—ים). בצורתה הראשונית היא אולי אחד משירי "ספר מלחמות יהוה", אלא שנשתמרה בירנו בעבוד מאוחר. מאוחרת היא מתקופת מלחמות יהוה", אלא שנשתמרה בוכרת בה בראש האויבים (מו). ועם זה לא נוכרה בה עדיין המלוכה. חסד יהוה עם ישראל הן הגאולה ממצרים והנחלת הארץ. המלוכה היא — ליהוה

דוסף מימי שאולי נוכרת רק בדב׳ ליג, ב-ה, והיינו: המלכת המלך הראשון באספת שם. וקטע זה הוא גביש הללו. "מעדני מלך" (נד' מ"ט, כ) הוא בטוי כולל, ואין הכוונה למלך ישראל דוקא. המלוכה לשבט, "לרבנות אפרים" ול "אלפי מנשה". המלוכה היא עדיין מעבר לאופק כל השירים קרני ראם קרניו, "בחם שמים ינגח, יחדיו אפסי ארץ" (יו). נצחון על עמים מובמח כאן קודם כל ביהודה. ראובן הולך למוח (ר). יוסף הוא במלוא כחו. גם כאן הוא "נויר אחיו" (מו). בפסוק ז יש לצרף אולי גם פסוק יא. הכוונה, כנראה, לראשית המצוקה הפל שתית, שפגעה למס עובד, אלא שמח הוא באהליו (יח). נלחמים עוד יהודה, גד ודן. יהודה נמצא בצרה. לברכתר וברלון, יששכר, נפתלי, אשר אינם גלחמים עוד. נהנים הם מברכת ארצם. יששכר אינו כבר למשלה, כרך אי, ע' 171, השרה דו. – מאוחרת קצת יותר היא ברכת משה. בנימין, יוסף, זה. אבל הכוונה בכל אופן לתנאי זמן קרום מאד. על הפסוקים ה-1 (על שמעון ולוי) עיין הכחוב מדבר בשעבוד לאיוה שלמון כנעני בצפון, מאחר שאין כל זכר בשום מקום לדבר מעין חצים" (כג), ובנימין הוא הואב ימרף" (כו) יששכר היה אפילו הלמס עבד' (מו), בדאי אין אחיו. דן יושב כבר בצפון, וגם הוא גלחם עוד פלחמות-שבט נפרדות (יו). גם יוסף גלחם ב"בפלי רמו לכך, שאחרי גדודים ונסיון־שוא להחנחל בנחלחו הראשונה בא גם הוא אל הנחלה כשאר שבטי ישראל. הכוונה: "דן" ישלוט בבני שבטו, יהיה עצמאי בנחלתו, כשאר השבטים. זהר שם (כר) "נוכר אחרו", גם הוא בגלל חשיבותר בין שאר השבטים. יכן טו: דן ידין צמו כאחד (מל פירוש המלים "עד כי יבא שילה" וגר' מן ההכרח לוותר). בהתאם לוה נקרא גם יוסף הם סימני עצמאותו של שבט יהודה, ויפקב נבא לו באן, שיהיה שבט עצמאי עד עולם. ש-ג הכוונה רק לכחו וחשיבותו של השבט הגדול ולכבוד הנתן לו בין אחיו. ה,שבט' ו,,המחוקק" פר או לנחלה ממשית לשום שבט, כדי להמנע במראית-פין של שלטון שבט אחד. בבר' מ"ט, יש לשצר, שדוד בחד בירושלים מטעם זה, שהיחה על הגבול בין יהודה ובין בית יוסף ולא נפלה במל"א י"אי כו - י"ב, יה אין זכר להלונה פל שלטון שבט יהודה בישראל. פיין ביחוד י"ב, טו. ובשרו של המלן (שם, יב). אבל לישראל "עשר ידות' במלך. גם בספור על חלוקת המלוכה יהודה מוען רק, שבא ראשון להשיב את המלך, מפני שקרוב הוא אליו. בני יהודה הם עצמר נחשבה מצילם לשלטין שבט יהודה על שאר השבטים. במדינה המתוארת בש"ב י"ט, מב-מד (אחרי פירוש זה נמשכתי גם אני, שיין למעלה, כרך אי, ש' 191). אבל מלכות בית דוד הרי לא לא יסור שבט מיהודה וגו' מחפרש ברגיל על מלכות בית דוד, וכן פסוק זו: ישתחוו לך בני אביך. בשבט ולא בראש ממלבה. ידו בערף אויביו, ואח אומרח: הוא גלחם עוד בפני עצמו. פסוק י: לא כראש מלכרת ישראל אלא כשבט. במ"ט, ה-יב "יהודה כרע רבץ כאריה" בנחלתו, גם הוא ממנשה, ש\_בכורחו" משקפה הנאי ומן קדום יותר ובלחי ידועים לנו. זרע אפרים הוא "מלא הגוים"

לח). זמנה הוא איפוא — תקופת השופטים המאוחרת. משל-החכמה נשאר יצירה חילונית ועל-לאומית בישראל. אולם שירת-המושלים העתיקה לבשה צורה ישראלית ונעשתה בטוי מובהק להרגשה הרתית-הלאומית החדשה של ישראל.

במו את משל-החכמה ואת שירת התהלים, שהימה מפותחת מאד בבבל ההימה רווחת במצרים ובארצות כנען. שהשירה ההימנונית היתה קיימת בישראל בתקופת השופטים, מוכיחה שירת דבורה. גם קטעי קינה קצרים נשתמרו בספורי הזמן ההוא, הרומים על צורות מגובשות. הקינה פותחת במלים: אהה, יהוה אלהים!... (שופ' ו', כבי יהושע ז', ז), והחלונה מחבמאת בקריאה: למה יהוה אלהים!... (שופ' ו', כבי יהושע ז', ז), והחלונה שבחקופה שלנו כבר היו מומורי-תהלים ישראליים רווחים באומה ושראשית התהוות ס' תהלים עולה עד התקופה שלנו.

לצעקת הדל והעשוק אל האלהים (עיין שמ' כ"ב, כב, כב, כו; דב' כ"ד, מו)
היחה בלי ספק מימי קדם צורה נוסחאיה קבועה, וכרוכות היו ודאי גם בתפלה
ובנדר. היו מומורי-הלונה של יחיד, מעין אלה, שאנו מוצאים במצרים.
למומורים אלה היה סיגנון מגובש, שקטעים ממנו נשתמרו בס' תהלים. כמו
בכבל כך נעשו גם בישראל המליצות הקבועות של מומור-העני-והעשוק
הסיגנון" מקובל, שהשתמשו בו גם בסוגי-מומורים אחרים. גם המלך והשר
וגם האומה כולה פונים אל האלהים בנוסח מומור-העני ומיצגים את עצמם
לפני האלהים כדל ועשוק, קטע ממומור-עני נשחמר במומור העחיק תה' ס"ה,
שמוצאו מחקופת השופטים. המשורר מפאר את האל כאלהי הדלים והכושלים:
אבי יתומים ודין אלמנות, אלהים במעון קדשו. אלהים מושיב יחידים ביתה,
אבי יתומים בנושרות, אך סוררים שכנו צחיחה (הדלים וה אנו מוצאים
באן דוגמא עהיקה לשמיש סיגונני-מליצי בנוסחה של מומור-עני במומור
ל או מי. העם כולו הוא "עני" (יא) המצפה לחסד-אלהים 22.

השופטים. תהי סייח הוא מומור, שהסתום בו מרובה, אבל בקדמותו אין להטיל ממד אנו מוצאנה באי את הבוני הברר ערבותי לאלהים (ה), בנני, שמוצאו

מהל ס"ה הוא מומור, שהסתום בו מרובה אבל בקומות אין להמל ספק. אנו מוצאים כאן את הכנוי "רכב ערבות" לאלהים (ה), כנוי, שמוצאו מן השירה הכנענית העתיקה ושנמצא בכתבי ראס שמרה 26. במומור יש

כל עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספה לספר ב": "ההלים".

שני למעלה: תקופת האבותי הערה 05.

בקודות מגע עם כמה מן השבטים על אויביהם והמוכיר ההלוכה בסך של העם לאומי, שענינו נצחון השבטים על אויביהם והמוכיר ההלוכה בסך של העם החוגג את הנצחון. האויבים הם רשעים, וישראל הם הצדיקים (ג—ד), דמוי מצוי בשירים הלאומיים (השוה שופ' ה', לא ועוד) 22, המלוכה לא נוכרה. ולעומת זה נוכרו השבטים והיוצאים למלומה: בנימין, יהודה, ובלון, נפחלי. היאור זה מתאים לתקופה השופטים. כמו בשירת דבורה ובברכת משה נוכרת גם כאן הופעת אלהים מסיני (ח—מ: בפסוק יח צ"ל "בא מסיני"). אבל האל שוכן בארק-ישראל: ב"הר אלהים, הר בשן", סמל ארץ-ישראל כולה, הארץ היא היא "ההר חמר אלהים לשבחר" (מו—יו). בארץ זו הוא שוכן במקרשיו, ומשם הוא מטיל מוראו על האויבים (לו) 22.

חה' פ' הוא שיר־קינה לאומי מחקופת השופטים. השיר הוא צפוני, ההוא ביסודו תפלה לבית יוסף, ובמפורט נוכרו בו אפרים ובנימין ומנשה (כ—ג). המשורר פונה לאל "ישב הכרובים" וקורא אליו, שיופיע להושיע את עמו. על מרכבת־הכרובים האל מופיע למלחמה ולמשפט 80. את המלחמה עם האויבים עורכים עדייק השבטים. הרי, שהחקופה היא חקופה שלפני המלוכה. בית יוסף נמצא במצוקה, אבל המצוקה היא גם מצוקת כל העם. המשורר מוכיר את חסדי יהוה עם ישראל: את הגאולה ממצרים ואת הורשת המשורר מוכיר את חסדי יהוה עם ישראל: את הגאולה ממצרים ואת הורשת עמי כנען ואת התנחלות ישראל בארצו. ישראל השחרש בארצו, שגשג ושלח קציריו "עד ים" ו"עד נהר". ואילו חסד המלכות לא נוכר. עתה גברו האויבים. האל מאס בתפלת עמו, האכילם "לחם דמעה" והשקם "ברמעות שליש". אין האל מאס בתפלת עמו, האכילם "לחם דמעה" והשקם "ברמעות שליש". אין האויבים על ישראל לא פעם. ובאחת משעות־המצוקה האלה נוצר המומור. האויבים על ישראל לא פעם. ובאחת משעות־המצוקה האלה נוצר המומור. המומור משתקפת התקופה יפה: השבטים חיים עדיין את חייהם המדינים

יו בי מש שיר הארון: השוה ממוק ב עם במ' יי לה (ועיין מורטשינר, bundeslade עם שיר הארון: השוה ממוק ב עם במ' יי לה (ועיין מורטשינר, ד-ה: עם עי פ ואילך, לתה' ס"ה, יט); עם ש יר ה דבורה: השוה ה-ט עם שופ' ה', ד-ה; עם ברכה מש ה: השוה לד-לו עם דב' ליג, בו- כמן: הדים, יה עם דב' ליג, ב; כמו בשירה דבורה יש גם במומור זה מירוט השבטים היוצאים למלחמה.

<sup>25</sup> עיין על דמוי זה (המצוי גם בשירה הבבלית) בפרוטרוט בפרק "תהלים" הנ"ל.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> "ההר חמד אלהים לשבתו" אינו הר ציון, כפירוש המקובל, אלא הארץ כולה, וזה המשך המליצה "הרים גבננים". "למה תרצרון" יש לפרש כחרגומר: "למה חרקרון", והתשובה מובלפת: מפני אלהי ישראל. הכנוי "הר אלהים" להר בשן וכן פירוט זכולון ונפתלי מוכיחים, שהשיר הוא צפוני ביסודו, פסוק ל אינו מתישב לפי הנוסה שלנו, וצ"ל: מהיכלם לך יובילו מלכים שי. "על ירושלם" הוא תוספת שבוד מאוחר: שיין עוד להלן בפרק "ההלים".

על פנין לחלן בנספח: "הארדן והכרובים".

העצמאירם, אבל קיימת הכרה איתנה באחרות ההיסטורית-הלאומית של עם ישראל. המזמור נתחבר אחרי גמר מלחמות-הכבוש ולפני יסוד המלוכה. שיר קינה לאומי מתקופת השופטים הוא גם תה' פ"ג. גם מומור וה

יהוה יפואר בנצחון ישראל על ארביו. רעיון זה מצור ביצירות שלפני הנבואה בל הארץ". אין זו תפלה לתשובת הגוים לאלהי ישראל, אלא תקוה, ששם קדם. המשורר מתפלל למפלת האויבים, למצן ידעו, כי יהוה לבדו בעליון על והתגברו אחרי שהוכנעו 35. האויבים הם אויבי יהוה — ברוח השקפת ימי מלחמות הכבוש עדיין מרטט כאן. הארבים "נשאו ראש", ואת אומרת: חורו הארבים מתוכלים לרשת את ארץ ישראל (יג): הלך הופש של תקופת מחקופה השופטים: מלחמות דבורה וגדעון (י-יב). המלוכה לא גרמוה. במלחמות תקופת השופטים. המאורעות ההיסטוריים הנוכרים במומור הם כד) 25. הארב הראשי הם תבני לוט" (ט), עמון ומואב, שהפסו מקום חשוב משבטי "בני קדם", שבט קרוב למדינים (בר' כ"ה, גן השה במ' כ"ד, כב, במומודי הוא כנראה משבטי "בני קדם" אלה 21. גם "אשור" שבפסוק ט הוא ההיא. הנההגרים" הם שבט קרוב לישמעאלים ונכללו בהם, וכן נגבל", שנוכר רש לשער, שגם שבמים אדומיים אחרים מלבד עמלק צררו את ישראל בתקופה אבל פמלק נוכר כמה פעמים, ועמלק נחשב על בני עשו (בר' ל"ו, יב, מו), של המומור הם ה"צירונים" שבשופ' י', יב). אדום לא נוכר בל' שופטים כאויב. יג האילך: וי, א האילך. השוה הי, כד: יי, יא-יב, יו האילך ועוד: "ישבי צור" ישמעאלים (הם בני מדין), מואב, צמון, צמלק, פלשת, צור (ציין שופ' ג', מגוי. האויבים הם רובם עמים ושבטים, שנוכרו בס' שופטים כאויבי ישראל: הפא תפלה מתוך מצוקה לאומית. אויבי ישראל כרתו ברית ונועצו יחדו להכחידו

ול משופי רי, גן די, יבן חי, י משמע, שמלבר מדין וצמלק נהנו גם שבמי "בני קדם" אחרים לפליש לגבול ישראל. פל גבל פיין מיייז לי, ידימה ההברה להקירת צייי, חשרי הרצייי, פי 19.

אשור" אינו סוריות, כמו שטבורים הקובעים את הכומור שינו בתקופת החשמונאים. מהרי בתקופת זו היחה יחודה הלק ממדינת סוריה, ובימי המלחמת החשמונאיות היחה טוריה מהאים השיקר. למצב זה אין הבמיי "גם אשור גלהו שמם" מהאים בשום פנים. וכן אין הוא מהאים לאשור המדינה הגדולה והרחוקה באיוו תקופה שהיא של פעילתה המדינית בארצות הים החיכון. עיין ש מיד מי, ביאודו לתהלים, פרק זה; מייזלר, מאמרו הנייל עי 30 ואילך. אין הכחוב מדבר אלא בשבט גודר, ש-גלהו" אל "בני לוט" בהתקפותיהם על ישראל, כורך שנלוה עמלק אל מואב רעמון (שופ' ג', יג) ועמלק עם בני קום אל מדין (ר', ג; ז', יב; הי, י) בה עיין, טופ' היי, כה: וחבוע מדין... ולא יספר לשאת ראשם, הבטור "ניא ראשף

במרכן זה וביחס לאריבים נמצא רק בשני המקומות האלה,

הספרותית, ודוגמתו אנו מוצאים גם בספרות הבבלית והמצרית. זהו אוניבר־ סליומוס עתיק, לפני־ובואי 46,

על יצירות התקופה שלנו (בהמשך לתקופת המדבר) יש לחשוב גם את ההימנון תה' כ"ם. בין מומוד זה ובין השירה הכנענית העתיקה יש כמה וכמה נקודות-מגע, בתוכן ובלשון: בני אלים, קול רעם האל, לבנון ושריון ומדבר קדש, עלית האל על כסאו 80. המומור הוא ביסודו מן הנחלה העתיקה, שנחלו שבטי ישראל מן הכנענים בימי נדודיהם בארצות כנען 80. אולם למרות נקודות-המגע עם השירה הכנענית, ניכרים במומור סימני התמודה העמוקה, שחלה ביצירה הישראלית. נעלם לגמרי מוטיב המלחמה עם האלים. האל עולה על כסאו לא אחרי מלחמה עם אלים אחרים. יהוה הוא "מלך לעולם" (א). כחו מתגלה בשלטונו על כל איתני הטבע. כל "בני אלים" ישתחוו לו 100.

## הספרות הנבואית העתיקה

מנביאי התקופה העתיקה, עד שמואל, נזכרו בשם רק שלשה: משה, יהושע, דבורה. השופטים הם אנשי-רוח, באתערותם יש מיסודה של הנבואה. אבל נביאים בעצם מובנה של המלה אינם. הם שליחי-פעולה ולא שליחי-דבור. מתקופת השופטים נמסרו לנו דברי נביאים רק בשופ' ב', א—ד; ו', ו—י מתקופת השופטים נמסרו לנו דברי נביאים רק בשופ' ב', א—ד; ו', ו—י עלימי-שם. מקבילה לנבואה בש"א ב', מיחסת (שם ג', יא—יד) לשמואל. מתוך הידיעות האלה על הנביאים נראה, שהם ממלאים כבר באוחה תקופה את התפקיר, שהם ממלאים בדורות מאוחרים: הם מופיעים כמוכיחים לפני העם או לפני יחידים להגיד להם פשעם ולאיים עליהם בעונש. שהעדות הואת העם או לפני יחידים להגיד להם פשעם ולאיים עליהם בעונש. שהעדות הואת לי. נבואה זו אינה נוסחה של דברי-חוכחה-ופורענות כלליים לאומה מעיך ליהי שאנו מוצאים בתורה וביהושע ובס' שופטים. הנא נבואה, שנאמרה ליחיד והכוללת דברי-תוכחה-ואיום מיוחדים באפים. הנבואה הואת אינה ליחיד לא את חורבן שילה ולא את השמדת כהני נוב (מבית עלי) בימי שאול,

אני עיין על אוניברטליומוס זה בפרוטרוט להלן, ספר בי, פרק "ישראל והעילם", והבוספה: ההלים. – אה מזמור פ"ג מיחס – לפחות ביטודר – להקופת השופטים גם מייולף במאמרו הנ"ל.

לצ שיין על מומור זה: גינוברג, כחבי אוגריה, פי 151–151, השוה למעלה: חקיפה האביה, הערה 30.

<sup>€</sup> ערין למעלה: חקופה האבות, ע׳ 20—25.

דה השוה למשלה, כרך א', ע' 182 והצרה 64 שם,

ואין היא יודעת את מעמדם האמתי של כהני בית־עלי בזמן מאוחר. פסוק לד הוא הוספה. אבל הנבואה ביסודה נאמרה לפני חורבן בית שילה, והיא כוללת איום לבית־עלי, שבניו ימותו כשהם צעירים לפני שיהיו ראויים לכהונה: בית־כהנים אחר יכהן בשילה, ובית עלי יהיה כפוף לו 38. נבואה עתיקה זו טבועה במטבע זמנה ויכלה להאמר רק מפי נביא, שחי בימי עלי ושהביע את התמרמרות העם על מעשי בני עלי.

אולם רוב דברי הנבואה, שנוצרו בתקופה זו, אינם דברי נבואה אישיים, שנאמרו מפי נכיאי־שעה, אלא דברי חזון לאומיים, שנתלו באבות וביחוד ב משה ויהושע. דברי חזון אלה מסורים לנו בין בר' י"ב ובין יהושע כ"ד. היצירה הנבואית הזאת היא בעצם ספרותית. זוהי נבואה ספרותית עתיקה, שקדמה לנבואה הספרותית של הנביאים האחרונים. יוצריה הם לא נביאים־סופרים אלא סופרים ומשוררים נבואיים. גרעינה הוא החזון על ההתנחלות בארץ כנען. דומה היא יצירה זו באפיה הספרותי־בלבד לנבואה של התקופה האפוקליפטית, שגם היא יחסה את עצמה לאישי ימי קדם.

שבתורה, יהושע ושופטים יש שכבה של דברי־נבואה, שמוצאם מן התקופה שלפני המלוכה, נמצאנו למדים מן המטבע המיוחד, שבו הם טבועים.

הסימן המובהק הראשון של שכבה זו הוא. שאין בה נבואה למלכות. היעודים הם: עם רב, כבוש הארץ, ברכת האדמה והעדר, השמדת האויבים, שלום מסביב. עיין: בר' י״ב, א—ג; י״ג, יד—יז; ט״ו; כ״ב, טז—יח; כ״ד, ז; כ״ו, ג—ד, כ״ד, גי מ״ו, ג—ד; מ״ח, ג—ד, יט; מ״ט, א—כז; שמ׳ ג׳, ח, יז; ו׳, ד—ח; כ״ג, כ—לג; ל״ד, י—טז; ויק׳ כ״ו, ג—יג, השוה יד—מה; במ׳ ל״ג, נ—נו; דב׳ א׳, ז—ח; ו׳, א—ט׳, ו; י״א, ח—לב; י״ב, מ—יא, כ, כט; י״ט, ח; כ״ו, ה—יח; ל״ג, ו—כט; יהושע א׳, ב—ט; י״ג, א—יב; כ״ג, ב—טז; כ״ד, ב—טו פ״ג, ב—טו; כ״ג, ב—טו; כ״ג, ב—טו; כ״ג, ב—טו

<sup>38</sup> עיין להלן בנספח: "לחקר נביאים ראשונים".

<sup>39</sup> במסורת העתיקה אין זכר ל שלילת המלכות, כמו שכבר הטעמנו כמה מעמים. אבל ברור, שיעוד המלכות והשלטון הוא בה מוטיב מאותר יותר, שנוסף בתקופת המלוכה על היעודים העתיקים. ביעודים לאבות של סי"א המוטיב הזה איננו בכלל. הוא נרמו רק בברכת יצחק ליעקב (בר׳ כ״ז, כט, לו, מ; ועיין גם כ״ה, כר). בס״כ אנו מוצאים אותו רק בבר׳ י״ז, ו, טז ל״ה, יא, ורק בחילופי נוסחה קצרה אחת: "מלכים ממך יצאו". ביעודים ובדברי התוכחה הפרוזאיים לעם בסיא״כ לא נוכרה ולא נרמות המלוכה. וגם בס׳ וברים. שיש בו שכבה מאוחרת ביותר, נזכרה המלוכה בדברי הנכואה והתוכחה לעם רק בכ״ח, לו. בשירה נוכרה בשירי בלעם ובדב׳ ל״ג, הי בחוקי סיא״כ נרמוה המלוכה רק בשמ׳ כ״ב, כז; ויק׳ ד׳, כ״ב. אבל חוקי מלוכה אינם. חוק כללי על המלוכה אנו מוצאים רק בדב׳ י״ו, יד—כ. אולם, אף־על־מי שבנבואה ובחזון המשיחי וביהדות המאוחרת בעשתה המלכות סמל מרכזי של חסד־אלהים. איז

סימן שלישי לעתיקות השכבה הספרותית-הגבואית הואת הוא האיום, הרי, שכל השכבה הספרותית, שבה היא שלטת, מוצאה מלפני תקופת המלוכה. חדלה להיות שאלת-היים ריאלית. והיא חדלה להיות גם שאלה "ספרותית». המקראית (מלבד הזכר ההיסטורי בתהי ק"ו, לד). החל מתקופת המלוכה היא רק בין בר' ש"ו ובין שופי ב'-בי, מכאן ואילך אין היא נוכרת עוד בספרות הכבוש השלם היא פרובלמה עתיקה. שנשתכחה כבר בימי קדם. היא נידונה גזר האל על ישראל, שלא יכבשו את הארץ כולה. והנה כל הפרובלמה של בי, יא-גי, ד (וביחוד בי, כא) היעוד הוה מתבטל: בחטאת תקופת השופטים יוריש האל את הגויים, שנשארו בארץ אחרי כבוש יהושע. ואילו בשופי כ"ג, יב--יג; שופ' ב', א--ד אנו מוצאים את האיום, שאם ישראל יחטאו, לא לשבמים את הנחלת כל הארץ אתרי מותו. וכן ביהושע כ"ג. אולם ביהושע לישראל את כל הארץ עד נהר פרת. ביהושע י"ג, א האילך יהושע מבטיח תנאי. ביהושע אי, ג—ו אנו מוצאים נבואה מפורשת, שיהושע עצמו ינחיל וי, א--ה. טו--כו; ייט. ה; יהושע אי, ג--ו הובטה הכבוש השלם לישראל בלי נוו—כאי שמי כ"ג, לא—לגי ל"ד, יא—טון במי ל"ד לא—נון דבי אי, ו—הו השלם של הארץ, עד נהר פרת מצפון ועד הים החיכון ממערב. בבר׳ מ"ו, סימן שני לקדמותם של דברי נבואה אלה הוא חזון הכבוש

שהעמים, שישארו בארץ הבלתי כבושה, יצרו לישראל, ועתירים הם לנשל את ישראל מעל אדמתו. עיין במ' ל"ד, נה—נו; יהושע כ"ג, יג—מו; שופ' ב', א—ד. האיום הזה יכול לעלות על לב רק בדרגות הראשונות של מלחמת הכבוש. כי במשך הזמן הוברר, שסכנה לאומית היחה צפויה לישראל ביחוד מן העמים ה ש כ גים: מזין, עמלק, עמון, מואב, אדום. ואחר כך קמו אויבים רחוקים: ארם, אשור, בבל. האיום ההוא עתיק הוא איפוא בהכרח, ועד הוא לעתיקות השכבה הספרותית, שבה הוא קבוע.

תקופת השופטים היתה איפוא תקופה של יצירה ספרותית-נבואית מיוחדת במינה שבה נשתקפו השאיפות והאידיאלים של דורות כבוש הארץ. בדורות ההם רווות ופועלת גבואה עתיקה על כבוש הארץ עד נהר פרת. השבטים רואים את עצמם כמנשימי דבר־אלהים זה. אידיאל דתי־לאומי זה.

המלכת המלך עצמה אינה מצוח אלהים. אלא פרי רצי, יד – כ המלך הוא בחיר אלהים. אבל לו: "מלכך אשר תקים עליך". זאת אומרה שבחורה המלכת מופיצה רק כמוטיב צדרי וכיעד נוסף על היעדים העתיקים: עם רב. נהלה ארץ. ברכה האדמה והעדר, נצחן ועלים. וכן לא נרמו יעד המלוכה בכל ס' יהושפי מכל זה נמצאנו למדים, שהמטרת הנבואית-הספרותית העתיקה ביחר לא כללה יעוד מלכות ונתובשה בתקופה שלפני המלוכה

המנוסח בתורה ובס' יהרשע רשופטים בנוסחאות שונות, מנצח לפניהם במלחמותיהם, אבל להגשימו אין הם יכולים, כמו שראינו. הקרע בין האיריאל ובין המציאות מסעיר את הרוחות ודורש הסבר. החוון העתיק בשאיפתו להתגשם בחיים יוצר ספרות נבואית קדומה. הספרות הנבואית הואת נחתמת בשופ' ב'—ג' 04.

#### TELL HIGGE

מתוך התפיסה הנבואית של קורות ישראל בימי קדם, היינו: מתוך תפיסתן כהתגשמות דבר־אלהים, נולדה כתיבת־הקורות (ההיסטוריו־ גרפיה) המקראית.

כתיבת-הקורות לא נולדה בישראל בתקופת המלכים, כדעה הרווחת. ראשיתה בלי ספק בתקופת השופטים. גבושם הראשוני של ספורי הקורות היה השיר ההיסטורי: שירי "ספר מלחמות יהוה" ו"ספר הישר». צורתם היתה, כאמור, לפני-ישראלית, והם מעורים בשירת-המושלים הקדומה. בשירים אלה נמבע סמל מליצי למראות-העין-והדמיון וניתן מבע להרגשת הלב וסערת הרוח, שעוררו מאורעות מסוימים. גבוש אחר היתה האגדה. שנתרקמה על מסכת המאורעות ופעולות האישים הגדולים של התקופה. אבל גם השיר גם האגדה השתרגו על המאורעות באשר הם עלילות מופלאות המגרות את הדמיון ואת הרגש. השיר והאגדה כשהם לעצמם אינם יצירות ישראליות מיוחדות. אולם מן הענין הנבואי בקורות העם נוצר בישראל גם הספור ההיסטורי-בעצם, ודאי — בפעם הראשונה בתולדות העולם.

ההיסטוריה נוצרה לא מתוך הענין הפינסי או האסחמי במאורעות אלא מתוך הפינסתם כקורות בעלות ערך עצמי מתוך אינו בחינה שהיא. העולם העתיק יצר את האפוס המתאר עלילות אלים הבורים. וכן יצר את ספור מעשי המלכים וביחוד את רשומם המונומנטלי. אבל היסטוריה את ספור לא יצר. ולעומת זה נולדה בישראל ההערכה ההיסטורית-הדתית של קורות-עם. באיריאה הישראלית החדשה גלום היה. כמו שראינה הרעיון, שהאל עם. באיריאה הישראלית החדשה גלום היה. כמו שראינה הרעיון, שהאל מתגלה לא בטבע אלא ב היסטוריה אבו האנו שי ת. וקודם כל — בתולדות העם. שחייו וקורותין הם פלא־אות. אצבע־אלהים. תולדות ישראל הם דבר-אלהים החילך ומתגשם בעולם. ווהו הערך העצמי של המאורעות המתרחשים בחיין: בהם מתגשמת ת כנית אלהית. מאורעות חיי העם נהפכים על-ידי הד להים טוריה — לפרשת מאורעות. שיש בהם אחידות פנימית-תכליתית:

<sup>04</sup> על כל הפרובלמות האלה פיין בפרוטרוט בנספה לספר זה: "להקר נביאים ראשונים".

התגשמות דבר האלהים ותכניתו עלי אדמות. ועם הולדת ההיסטוריה עצמה, נולדת גם כחיבת החיסטוריה, כמו שכבר הטעים הגל בשעתו. בקורות ישראל היה לא רק ענין פיוטי לדמיננו ולרגשותיו של המשורר-המושל. היה בהן גם ענין עיוני ופרוזאי יותר: להסביר אותן כהגשמת דבר-האלהים, להסתכל בהן מתוך האספקלריה של החוון. היה ענין עיוני גם בהצלחות גם בכשלונות. גם באלה וגם באלה היה טעם פנימי. אלה לא היו מקרים, אלא מאורעות קשורים זה בזה קשר סבה ותכלית. המאורעות האלה חשובים הין לא רק באשר היה בהם הומר לדמיון המשורר. הם היו ערכים כשהם לעצמם, ראוים להיות זכרון וענין ל"בינה" לדור בא. אפשר איפוא לומר: הספור ההיסטורי נוצר עם הפילוסופיה ההיסטורית או אף מתוכה.

אולם נראה, שגם בישראל קרמו השיר והאגדה לספור ההיסטורי. הספור החל להוצר לא בימי סערת ההתגלות של תקופת משה אלא בדרגה מאוחרת יותר, בשעה שהחלה להוצר פרספקטיבה היסטורית, בשעה שלמאורעות ניתן מרחב-מה בזמן, והיינו: בתקופת ראשית התגלמות דבר-האלהים בעילם-המעשה. התורה היא עדיין בעיקר תחום השיר והאגדה. תחום הספור ההיסטורי מתחיל בעצם בס' יהישע, קורות השבטים בתקופת הכבוש שמשו חומר גם לשיר ולאגדה, גם לספור ההיסטורי וגם לעיון ההיסטורי-הונואי. בתקופת השופטים התחילה הספרות ההיסטורית להוצר.

יהושע והשופטים. ועתיקות המסגרת מעידה על עתיקות הספורים עצמם. בהכרה נבואות והסברים נבואיים, שהיו בני־לואי למאורעות, שארעו בימי אדמתו, איום שהוא קדום בלי ספק, כאמור למעלה. ספרים אלה כוללים איפוא כאן את האיום, ששרידי העממים בארץ כנען יצרו לישראל וינשלוהו מעל כואת של תקוה גבואית עם דחייתה ועם בטולה הגמור. מלבד זה אנו מוצאים הדורות המאוחרים. וגם אין להניה. שסופר מאוחר היה יכול להמציא מסגרת מתבטלת לגמרי. ראינו, שהחוון הוה נשתכה מן החיים ומן הספרות של תחלה בימי יהושע, אחר־כך היא נדחית לתקופת השופטים, ולבסוף היא השילטות בו, כמו שראינו למעלה. התגשמות חזון הכבוש השלם נקבעת שופ' ב', יא-ג', ד. והנה עתיקותה של מסגרת זו מוכחת מן האידיאות והשופטים קבועה במסגרת היסטורית ובואית, שראשיתה יהושע א' וסופה כל תקופת השופטים. ומפני זה אפשר לומר, שההיסטוריה של זמן יהושע כ"ג, א-מו: שופ' ב', א-ד, יא-ג', ד. שופ' ב', יא-ג', ד הוא סקירה על שבהם הם קבועים, והיינו : מן הפרקים והקטעים יהושע א', ב—מ; י"ג, א—יב; המאורעות, נמצאנו למדים קודם כל מן המסגרת ההיסטוריוסופית, שם, יהושע ושופטים כוללים ספורים היסטוריים בני-ומנם של

בלקומו ובעבודו של ס' שופטים גלומה להלן, האיריאה שהחקופה הואת, אף-על-פי שהיתה תקופה של "מלכות האלהים», היתה כולה חטא ומרי ורע. רקע ההערכה הואת היא השגבת המלוכה: הדעה, שהמלוכה היא סוף הרע הלאומי. הזמן, שבו יכלה להולד תפיסה כוו, הוא זמן שאול ודוד וראשית מלכות שלמה מכאן נמצאנו למדים, שס' שופטים נסדר ונערך כבר בראשית תקופת המלוכה. ס' יהישע נסדר ביסודו עוד קודם לכן. את פרטי יצירת הספרים ועריכתם אין אנו יודעים. אבל קדמותם אינה מוטלה בספק 12.

LTR. ואגדת־הנפלאות אחוזים בה יחד. המאורע קבוע בה חמיד במסגרת האידיאה נולדה מתוך תפיסת הקורות כהגשמת דבר־האלהים, היו הספור ההיסטורי נחלה ו"לרשת את הארץ" (י"ה, א. ט). ומפני שכתיבת־הקורות בישראל (י"ו--י"ח) סופר ונרשם, באשר היה קשור במלחמת שבט, שהלך לבקש לו (עיין שם הי, כג, להן מי, כבן יי, א). גם הספור על מיכה והנער הלוי סופר ונרשם, באשר שלטון אבימלך נתפס כנסיון ליסד מלוכה בישראל שמשה להם רקע. גם ספור כספור על אבימלך ומעלליו (שופ' מ') מאורעות מקומיים או שבטיים היו חשובים. רק באשר ההיסטוריה הלאומית ומקופלת כולה בדבר־האלהים, והקורות היו התגשמותה והתגלמותה. גם בראשית, ועל רקעה נולדו הספורים. ה"ההיסטוריה" כאילו היתה גנווה זו סותרים, כמו שראינו, הספורים עצמם. ה"היסטוריה" של העם היא שהיתה ס' יהושע ושופטים היו בראשית הויתם ספורים מקומיים ושבטיים. לדעה פרטים של דברי ימי עם האלהים . אין טעות גדולה מן הדעה הרווחת, שספורי בא את זכר המובות והרעות. הפרטים נרשמו וסופרו באשר היו "היסמוריה" — ביחוד הענין לספר את פרשת המלחמות ואת פעולות האישים, להנחיל לדור לרשום רשימות ממין זה, שניתנו לנו בשופ' א' או ביהושע כ"א, וממנה גבע מחוך הערכה קורות שבטי ישראל כהגשמה הכנית אלהיה נבע הענין

### xocardirin qrian

בס' שופטים, וביחוד במסגרת הפרגמטית של הספר, התקופה מתוארת כתקופה של חטא זרץ. אבל אין ספק, שבתקופת השופטים עצמה פעמה בעם בכלל הרגשה אחרת. הנצחון על הכנענים, כבוש הארץ, ההתנחלות, התרבות

וף גם על כל הענינים האלה עיין בפרוסרום להלן בנספה, בפרק הנ"ל. ועיין גם להלן.

<sup>12-112,</sup> 

העם בתנאים הכלכליים החדשים — כל אלה עוררו בעם רגש של גאון רשמחה, ולרגש זה ניתן במוי דתי. "נפן ממצרים תסיע, תגרש גוים ותטעה... כסו הרים צלה, וענפיה ארזי אל. תשלח קציריה עד ים, ועד נהר יונקותיה" (תה' פ', ט—יב) — במלים אלה מתבטאה הרגשת-הגאוה של התקופה ההיא. רלא עוד אלא שבתקופה ההיא חיה היתה, כמו שאמרנו, ההרגשה

שההתנחלות בארץ היא הגשמת דבר־האלהים. ומתוך הרגשה זו נתפסה ההתנחלות כמפעל-אלהים קיים לעד — כמפעל "אחרית הימים". ההרגשה הזאת האירה את התקופה באור מיוחד — אָס כ טול וגי. האסכטולוגיה החברותית בעצם מובנה היא צפיה לעתיד אחרון. אסכטולוגיה זו נוצרה בישראל רק בתקופה מאוחרת. ואילו בתקופת השופטים (וכן בראשית תקופת המלוכה. כמו שנראה להלן) אנו מוצאים דוגמא קדומה לחזון האסכטולוגי: קיימת הרגשה. שה הווה הוא הגשמת דבר־אלהים עתיק, ולפיכך הוא הוא האחרית הימים", מצב ללא-חלוף. הלך-רוח זה מוצוץ בכמה מן היצירות הנבואיות של הזמן התוא.

אפשר לומר, שבבחינה מסרמת טבוקה הספרות המקראית העתיקה בולה במטבע "אסכטולוגי», עד כמה שיעוד ההתנחלות בארץ משמש בה אופק אחרון, תקות־אחרית. במטבע זה טבועה חוקה התורה בכללה. היא קשורה כולה ביעוד הארץ ולא ניתנה להתקיים אלא בארץ. אין בה חוקים "גלותיים», ואין בטול יעוד הארץ נחשב בה לאפשרות ממשית. ובכל אופן אנו מבחינים מטבע זה בספרות־החזון העתיקה.

בהבטחות לאבות מתנת הארץ מובטחת כמתנת-עולם ללא-חלוף. דבר הנאמר בפירוש בבר' י"ג, מו; י"ו, אבל כבוש הוא בכל היעודים לאבות. המשורר של שירת הים (שמ' מ"ו, א—יח) רואה את ההתנחלות בארץ בנען כתכלימה האחרונה של הנאולה ממצרים. האל נחה את התם הגאול אל נוה קדשו, אל הר נחלתו, אל מכון שבתו, ושם ימלוך יהוה על עמו "לעלם ועד" (יג—יח) 22, גם בשמ' ב"ג, ב—לג יש גון אסכטולוגי. אמנם, כאן ההבטחה נתנת בתנאי, שישראל ישמעו בקול המלאך ההולך לפניהם. אבל ההבטחה עצמה יש מטבע אסכטולוגי. המלאך יביא את ישראל אל הארץ, הממיד את האמורי. ואם יהיה ישראל נאמן עם אלהיו, יברך האל את להמר ומימיו, יסיר מחלה מקרבו, יברך את זרעו האת עדרו, ימלא מספר ימיו, ישיח

אר המקדש, אדני, כוננו יריך' במסוק יו אינו בית המקדש אלא תוספת ביארר "להר בותלתך", "מכון לשבתך' שלפני כן, וכל אלה כנויים לא ץ ישראל בולה. שהרי לא יחכן לומר, שחאל הביא את ישראל לבית המקדש ונמע אתר שם.

גבולו מים סוף עד ים פלשתים ועד נהר פרת. גם בתפלת משה אחרי מעשה העגל (שמי ל"ב. יא—יג) משה מוכיר לפני האל את ההבטחה לאבות להרבות ורעם ולהנחיל להם את הארץ "לעלם".

ווהר, אם גם עבים קלים מעיבים אותו פה ושם. כן יכחשו אויביו לו, והוא על במותימו ידרוך. – זהו קץ החוון. האופק כולו אשרי ישראל! כי אין כאלהי ישרון. אין כישראל "עם נושע ביהוה", על השמר!". הוא הנחיל אותו "ארץ דגן ותירוש", השכין אותו "בטח, בדר". רשותים יינה, וברכת יהוה עליהם. יהוה גרש מפני ישראל אויב "ויאמר: אויביו בקשתו. בנימין ואב יטרף. השבטים נחלו ארצם, אוכלים מעדניה וכקביא – מי יקימנו: דן הוא נחש עלי דרך. גד "יגד עקב". יוסף מכה אבל הנצחון והנחלה להם. יד יהודה בעורף אויביו, כאריה כרע, רבץ, של שלום־עולם. הרקע הוא רקע של מלחמות עמים. שבטי ישראל נלחמים. בברכת משה. תקופת "אחרית הימים" המתוארת בשירים אלה אינה תקופה משתקפת באמת תקופת השופטים: המלוכה היא עדיין מעבר לאופק. וכן בפירוש לחוון "אחרית הימים" (בר' מ"ט, א). אולם בחוון־האחרית של יעקב משה (דב' ל"ג, ו—כט). ברכח יעקב היא גם הפרק העתיק ביותר הנחשב בברכת יעקב (בר' מ"ט, א-כו, ובנבואתו שם מ"ח, יט) ובברכת וההתנהלות ואמונתה. שהיא חיה בתקופה של הסד־אלהים יציב ואחרון, ניתן אולם בטוי מובהק ביותר להלך־הרוח ה"אסכטולוגי" של תקופת הכבוש

נעימה של אמונה אסכמולוגיה במובן המבואר אנו שומעים גם מתוך סקירותין ההיסטוריות של ס' יהו שע. בני ישראל נחלו את הארץ, אשר נשבע יהוה לאבותם לתת להם, את כל אויביהם נתן בידם. "לא נפל דבר מכל הדבר המוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל, הכל בא" (כ"א, מא—מג: ב"ג, יד). זוהי הרגשת-הגאוה של הזמן. באופק קיימת עוד תקוה אחרונה: היא התקוה העתיקה, שהאל יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מן הארץ אחרי מות יהושע (כ"ג, ואילך). ביהושע כ"ג וכ"ד אנו מוצאים גם איומי־כליון אסכטולוגיים: מהנת הארץ תלויה בתנאי אמון העם לאלהיו. אבל אלו הם איומים כלליים, בלי כל קבע היסטורי, ואינם קשורים במאורעות-הווה מסוימים כאיומי הוביאים. אין הם גורעים כלום מן ההרגשה, שחסר-יהוה הוא חסד ללא-חלוף.

צלילי צהלה אסכטולוגית עולים באונינו גם משירת דבורה (שופי הי). בימי שמגר ובימי יעל באה צרה על ישראל. חדלו ארחות. חדל פרוון בישראל. אבל הרעה חלפה עברה. קמה דבורה. קמה "אם בישראל». המלחמה האחרונה הגרולה עם הכנענים היא מלחמת יהוה. משעיר, משרה

אדום חש יהוה לעזרת ישראל. השמים והכוכבים ממסלותם נלחמו בארביו. כסיסרא כן יאבדו כל אויבי יהוה, "ואהביו כצאת השמש בגברתו" — ווהי לא רק קללה וברכה, אלא גם חוון של נביאה. על האויב הקיץ הקץ עד עולם.

אלה היו איפוא אמונותיו ותקותיו של ישראל בתקופת השופטים. בנבואות ובהגיונות האסכטולוגיים העתיקים הארץ וברכותיה הם סמל חסר־האלהים הקיים לעד. מרטטת כאן הרגשת עם מנצח השש ובוטח בנצחון אלהיו, האל השליט לבדו. שהשכין עליו את חסרו לעולם.

נסירן החיים ההיסטוריים עתיד היה להגליך את עם יהוה ברבות הימים בדרכים אחרות; יסוריר עתידים היו לצקת את החודן יציקה חדשה. אבל בדורות ההם ראה את ההווה באספקלריה "אסכטולוגית». ילא עוד אלא שמן המצוקה הגרולה של סוף תקופת השופטים זרח עליו אזר חדש: על מתנת הארץ הנסיף לו יהוה את מתנת המלוכה. "ויהי בישרון מלך". תקופת השופטים נראתה עתה באור אחר: כתקופה של עמל וחטא ואבוד-יעוד. נוצר סמל חדש לחסד יהוה: מלך ישראל, משיח אלהי יעקב. שנעשה מעתה ממל יעודי "אחרית הימים".

## ו. זוהר מלכות

### ngien wait, tit fwidh

על תקופת שאול ז, דוד ושלמה (בערך 2011—159 לפני ספה"ג) יש לנו חומר ספורי נשיר ביותר, שניתן לנו בחמשים ושמונה פרקים, מש"א ט', עד מל"א י"א. הפרקים האלה הם עדות מונומנטלית חשובה מאין כמותה על תולדות אמונת־היחוד והאלילות בישראל. המסגרת הפרגמטית של ס' שופטים מספרת על חמא מתמיד של אלילות, שבו היא מבארת את הרעה, שבאה על השבטים בדורות ההם. אולם בספורים על שאול, דוד ושלמה עד מל"א י"א, ד ואילך אין כל זכר לחטא האלילות.

ש אול מקנא ליהוה. הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ, הוא משמיד את הגבעונים. אבל אין כל זכר לדבר, ששאול נלחם בעבודת אלילים, שהרס מקדשים, שהשבית כהנים, שהכרית עובדי בעל. חמא האלילות כאילו לא היה מעולם. ארץ ישראל היא "נחלת יהוה", ועבודת "אלהים אחרים" היא קללת מי שגורש "מהסתפת בנחלת יהוה" (ש"א כ"ו, ים). גודלו הטרגי של שאול, המפלה הגדולה של ישראל בתר הגלבוע אינם מתבארים על ידי חמא האלילות: הספורים חולים אותם במרי, שמרה שאול בדבר יהוה בפי שמואל. גם בימי דוד אין אלילות. דוד נאמן ליהוה, הוא משיחו וחסידו. ונם הוא אינו נלחם בעבודת אלילים. על תולורת חייו של דוד יש לנו ספורים מפורטים ביותר, ובספורים אלה אין כל זכר לעבודת אלהי נכר. אין בעלים ואין עשתורות, ואין להם לא מובחות ולא מקרשים ולא כהנים. וגם בימי של מה לא נוכרה שום עבודת אלילים, עד "עת זקנת שלמה" או עד שבנה את הבמות לנשיו מחוץ לירושלים (מל"א י"א, ד ואילך).

אולם זכר אפיניני מאין כמותו ל"אלילות" יש גם בתקופה זו. בבית מיכל, בת שאול ואשת דוד, יש תרפים, והיא שמה אותם במטה. כדי להטעות את שליחי שאול (ש"א י"ט, יב—טו). מלבד זה אנו מוצאים, ששאול

ן בל מאול ביין גם למעלה, צ' בון ביין שם, ש' 201-101, על שמואל, שמורבר בברק וה להלן.

המלכים הראשונים. במשפטה השלילי תקופות של הצלחה ושגשוג כתקופת יהושע וכתקופה מעל יהוה וכעבודה האלהים אחרים". אלא שהיסטוריוסופיה זו לא כללה ההיסטוריוסופיה המקראית הקנאית המעריכה תופעות מן המין האמור כונות מצאו פגם בכנור "בעל". "האלילות" של עם ישראל אינה אלא הנחה של בעובדי הבעל הכנעני, אלא שגם בומנם עוד היו עובדי יהוה נאמנים. שלא התקופה ההיא בעבודה אלילים. וכן ברוד, ששאול ויהונתן ודוד לא היר בימי שאול ודוד, ואף עורכי הספרים ההיסטוריים עצמם אינם מונים את אף בפולחן יהוה. אולם אין כל מקום לדבר על עבודת אלילים פומבית ולאומית וכן ראינו, שבתקופת השופטים (ובצפון גם אחר כך) ניתן מקום למיני פסילים אלא גם שאול ודוד התיחסו בסבלנות למין "אלהי נכר" אלה, בני-בלי-שם. בין ההמון, וביחוד בין הנשים. לא רק יעקב (בר' ל"א, יש-לה; ל"ה, ב-ד), את עם ישראל ב"אלילות". "תרפים", "מסכות" ושאר מיני פסילים היו מצויים נרמוו תופעות ממין אותן התופעות, ששמשו יסוד לסופרי המקרא להאשים ששם עזרו יהוה, בשם "בעל פרצים" (ש"ב ה', כ) 2. אין שום ספק, שכאן ויהונתן ודוד קוראים לבניהם שמות מורכבים מ"בעל", ודוד קורא למקום.

ולא זו בלבד. שתקופת ראשית המלוכה לא היתה תקופה של אלילות, אלא שהמלוכה עצמה גבשה בתהליך של יצירה אינטואיטיבית סמלים קיימים של האידיאה הישראלית.

### חסד המלוכה

התנגדות שמואל למלוכה היתה צל עובר, רנון בן רגער. מפי שמואל נשמעה בת קולה של תקופה גויעת. העם היה גא על מלכות שליחי האלהים, שבכחם כבש את הארץ וגם התגבר על האויבים, שלחצותו מומן לומן. ולפי האיריאה היתה זו המלכות הטובה ביותר. צבת-הברול של המסבות הכריחה אותו לאתר על "מלכות האלהים" ולהמליך מלך "ככל הגוים". ושוב לא היה לפי האידיאה מעבר זה ממלכות למלכות אלא פרי הטאו ומריו של העם: במריו לא הצליחה "מלכות האלהים" בימי השופטים הצלחה שלמה כמו בימי במריו לא הצליחה "מלכות האלהים" בימי השופטים הצלחה שלמה כמו בימי משה ויהשעי אולם הרגשה זו קיימת היתה רק בשעת המעבר, ומאו נגנה לעילם. ולא נוכרה עוד אלא פעם אחת: על ידי הו ש ע, בשעת ירידתה התנונותות של מלכות הצפון. המלך הוא "משיח יהוה", ושמואל עצמו מרשה אותו. שמואל עצמו חדל להתנגד למלוכה. בינו וביו שאול פורצים סכסוכים.

פ מיין של זה למשלה כרך א', ש' 630; כרך ב', ש' 151.

במלוא והרו רק עם מלוך מלך בישראל. חירות וגבורה (עיין על כל זה עוד להלן). חסד אלהים הופיע על ישראל היא תקופת שלטון "בני עולה" על ישראל, תקופת המלוכה היא תקופה של אל דוד (ש"ב ז'י ב"א) הובעה הרגשה גאה זו של המלוכה: תקופת השופטים הקופה השופטים כחקופה של כשלון, וממילא — של המא. בחזון נתן הנביא שהאומה החחילה מתרוממת אליו בימי שאול ושהגיעה אליו בימי דוד, נראחה נובעת מהרגשת העם בראשית תקופת המלוכה. לעומת שיא זה של גבורה. תקופת המלכים הראשונים היא רואה כתקופה של לא־אלילות. הערכה זו המקראית קבעה את תקופת השופטים במסגרת חטא האלילות, ואילו את נתנה לר גם את הארץ מתנה שניה. לא דבר ריק הוא, שההיסטוריוסופיה ארץ. אבל מלכות "משיח יהוה" נתנה לו גבורה ונצחון על אויביו, היא כאילו קצה. רגש של גאון ושפע־כה תקף את העם. "מלכות האלהים" הנחילה אותו היא חסד־יהוה חדש. ואף — עליון. "תרועת מלך" עברה מקצה הארץ ועד הרעירה שהמלוכה היא חמא ושצריך לשוב אל "מלכות האלהים". המלוכה למשוח מלך אחר. אף קצו הנורא של שאול ובניו אינו מעלה על הלב את חמא. אין הוא מביע עוד. יהוה מואס בשאול, אבל הוא שולח את שמואל הדברים מגיעים לידי קרע בינו ובין שאול. אבל את הרעיון. שהמלוכה היא

### ANIS LACINS

בתולדות האמונה הישראלית היה לסמל החדש של חסד יהוה ערך עצום. התקוה המשיחית עתידה היחה להטבע במטבע סמל זה. אולם במלך הראשון, שמלך על ישראל, לא נתגלם הסמל הזה בכל מלוא כחו. שאול הוא דמות נעלה של אציל ואביר, אבל הוא גם דמות גבור טרגי מיועד לאבדן, ולא הוא נועד להיות סמלה של ברכת יהוה.

גורלו של שאול הוא פרובלמה היסמורית ופסיכולוגית קשה. מה היה מוד כשלונו: סכסוכיו עם שמואל או הבונתו החולנית! יש להניה. ששני הגורמים הכריעותו. בשאיל פעלה בלי ספק הרגשת יעוד מרומם. התנבאות עם נביאים נחשבה לפעולת רוח יהוה. הצלחמו הצבאית אמצה אותו. שאול מכה את עמון ואת הפלשתים, את מואב, את אדום, ארם, עמלק (ש"א י"ר, מו—מח). המלוכה מגלה בו את כחה וערכה. שאיל ויהונתן הם גבורים עשויים לבלי חת. "מרם חללים, מחלב גבורים קשת יהונתן לא נשוג אחד, וחרב שאול לא חשוב ריקם" (ש"ב א' כב). שניהם יוצאים באומץ-לב לקראת המות במלחמה האחרונה עם הפלשתים. שאול מרגיש גם ביעודו הדתי. הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ. הוא משמיד את הגבעונים "בקנאתו

לבני ישראל" (ש"ב ב"א, ב). הוא הולך להחרים את עמלק — למלא שבועתי הרם עתיקה (ש"א ט"ו, ב ואילך) 3. ובכל זאת שאול הוא אכול חרדה ויאוש. כל ימיו הוא רודף אחרי צל מבעיה, ואין הוא מאמין בהצלחת בית מלכותו. רוח יהוה, שנחה עליו ועורדה אותו לפעולה, נהפכת ל"רוח רעה" המבעתת אותו (ש"א ט"ו, יד—כג; י"ח, י—יב; י"ט, ט). נראה, ש"רוח רעה" זאת היא שחתכה את גור דינו.

יש להניח, שעל נפשר החולנית-הרגישה של שאול השפיער לרעה הסכסוכים עם שמואל. שמואל השלים עם המלוכה ואף סמך את ידיר עליה. אבל מתוך ריבו עם שאול אנו רואים. שהנבואה לא הסכימה לווחר על מעמרה ולהשתעבר למלוכה. הנבואה עמרה על האמונה. שיהוה שילח שליהים לישראל להנדיע לו דברו ורצונו. היא וויחרה על ההנהגה המדינית, אבל על משנדה השליחי לא יכלה לווחר. בריב שבין שמואל ובין שאול נבעה הנגוד. מפקידה השליה לא יכלה לווחר. בריב שבין שמואל ובין שאול נבעה הנגוד. על מניה מיה מאר כך תמיד בין הנבואה ובין המלוכה. הכהונה נשתעבדה למלוכה, אבל הנבואה שמרה על חירותה הרוחנים ועל נכותה להוציא משפט על המלכים ועל מעשיהם. מבין הנביאים קמו תמיד אנשי רוח גדולים, על המלכים ועל מעשיהם. מבין הנביאים קמו תמיד אנשי רוח גדולים, עלא נמנעו מלאסור מלחמה על המלכים. זה היה חותמה של נבואת-האמה עלה המלי, אחת היא איך נעיך את הענינים, שבגללם רב שמואל עם שאול לפי הספורים שבידנו (ש"א י"ג, ה—יד; מ"ו). בריב הזה הנבואה נלהמת לחירות דבריהאלהים ולשלטנון הרוחני.

מנהג היה נהג בישראל להעלות עולה ליהוה לפני צאח העם למלחמה. את העולה היה מעלה המצביא. בימי השופטים היתה זו זכותו של השופטים שמואל לא היה איש מלחמה. אבל נראה, שלו היתה הזכות להעלות את העולה לפני המלחמה (ש"א ז', ט"-י). על זכותו זאת לא רצה, כנראה, לוותר גם אחרי שנמשח שאול למלך. הוא רצה לשמור על צל מעלחה המדינית של הנבואה בתקופת "מלכות האלהים". שאול לא ערער על זכות זו של שמואל הנבואה בתקופת "מלכות האלהים". שאול לא ערער על זכות זו של שמואל המהכים להמתין במלחמת מכמש עד בואו. אבל הוא חשב את זכות העלאת העולה גם לזכות המלך. וכששמואל לא בא למועד הקבוע, הקריב את העולה בעצמו. שמואל ראה במעשה זה פגיעה בכבודו כנביא אלהים. בגלל זה פרץ

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> דעה רורות היא בין החוקרים, שפרט זה אינו היסטריי, כי לפי ט"א י"ד, מה הכה שאול את עמלק, כדי להביל "את ישראל מיד שסהר". ובט"ו, לג נוברו מעשי ההרג של אנג מלך עמלק, ואמנם, ברוד, שלמלחמת שאול לא היה נימוק היסטריי בלבד, אבל את מולת החרם הקטה אין לבאר מתוך התנמלייות עמלק על ישראל באותו הומן. שהיי מלחמה ופלשתים המואבים והעמנים היו בלי ספק קטות לישראל מהתנמלייות גדודי עמלק. אולם לא נוקרה קלחמת הרט גנד עמים אלה.-על ש"א ט"י עיין עוד להלף.

הריב הראשון ביניהם (ש"א י"ג, ח—יד), הריב השני והמכריע פרץ בגלל החרמת עמלק (שם ט"ו, עיין כ"ה, יו—יח). שמואל צוה את שאול להחרים את עמלק חרם שלם ולהמית "מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור". שאול החרים לפי חרב את כל העם, אבל הביא את אגג, מלך עמלק, חי, וממימב הצאן והבקר הביא לובוח ובחים ליהוה. שמואל רואה בפגיעה זו בחרם חטא ומרי. הוא מוכיח את שאול בדברים קשים, ופונה רואה בפגיעה זו בחרם חטא ומרי. הוא מוכיח את שאול בדברים קשים, ופונה ללכת מעמו. שאול מפציר בו, שיכבד אוחו נגד העם וישוב עמו עד שישחוה ליהוה בגלגל, ושמואל שב עמו. אחרי כן שמואל משסף בעצמו את אגג לפני יהוה". מאו נפסק כל קשר בינו ובין שאול, "ולא יסף שמואל לראוח את שאול עד יום מותו". — על הסכסוך בדבר החרמת עמלק ועל נבואה שמואל עיין עוד להלו, ע' 184–1861.

לפי ש"א י"ג, יג—יר: ט"ו, כו—כם הודיע שמואל לשאול בפירוש, שיהוה מאס בו מהיות מלך על ישראל ושהמלכות כבר נתנה לרעו המוב מנו. ולפי ט"ו, א—יג אף משח את דוד למלך בחיי שאול. מן הנקמה האיומה, שנקם שאול בכהני נוב על החשד בלבד. שידם עם דוד, למרות מה שאף עבדיו הנאמנים, בני שבטו, מרו את פיו ולא אבו "לשלח את ידם לפגע עבדיו הנאמנים, בני שבטו, מרו את פיו ולא אבו "לשלח את ידם לפגע לנביא. וגם המספר יודע, שמשיחת מלך חדש היא חטא משפט מות (ט"ו, ב). הספור על משיחת דוד בידי שמואל הוא אגדה. וגם יש לשער, שתוכחת שמואל הספור על משיח לעחי לעחי ד, חוות על בית שאול, עיין ביחוד י"ג, יג. אבל רם בעצם העובדה ששמואל רחק מעל שאול ולא עמד עוד לימינו, כלול היה גור־דין מבשר רעה. זה היה בעיני העם דבר-אלהים נגר שאול ומלכותו. מיה גולות שאול במלחמה עורון צהלה ותרועה. שיר עתיק חווג את וצחונו על עמלק ואגג (במ' ב"ד, ז). אבל רגוו של הרואה הזקן משפיע אף הוא. על עמלק ואנג (במ' ה"ד, זו אחוז בעחה ואימים. צל כבר רבץ על חיין.

### AXIG LLLL

אולם גורלו של שאול נחחם עם עלית כוכבו של דוד. בסמל נאה ועמוק סמלה האגדה על-פי דרכה את הערך הגורלי של פגישת שני האנשים האלה במהלך חייהם: "רוח יהוה" צלחה על דוד, ומעם שאול סרה, "ובעתתו רוח רעה מאת יהוה" (מ"ז, יג—יד), על הופעת דוד בחוג חייו של שאול יש לנו, כידוע, שני ספורים שונים. לפי ש"א מ"ז, טו ואילך הובא דוד אל שאול, כדי שינגן לפניו בהיוח הרוח הרעה עליו, ודוד הוא כבר או "גבור חיל ואיש מלחמה" (יח), והוא נעשה נושא כלים לשאול

(כא), לפי הספור בייו דוד מופיע לפני שאול בפעם הראשונה בשעה שגלהם עם גבור הפלשתים (נה—נה; פסוק מו הוא הוספה מפשרת ומאחדת של מעבד הספורים השונים), הוא או נער רועה, שלא יצא עוד בצבא (יד. כה) ואינו יודע מלחמה ולא נסה בכלי מלחמה (לה—מ). למרות הקשוט האמנותי של הספור השני נראה בכל זאת. שהוא ההיסטורי €. הנער הרועה אמיץ הלב

שממפר הקדים במרי, שנמבע באמת רק אחר כך.

מכח ,ברבבות". כך הבין את השיר המחבר, שקני אותי כשמיך לפסוק ו. אבל גם נה אמשר, (ח ואילך ; ופיין יים, ח: תשוצה בדולה לכל ישראל). רוה מובע בשיר: המתת המלשתי היא אין בה ממש. לפי הספור בידו היה נצחון דוד לא נצחון על אחד הגבורים אלא נצחון לאומי ול הויון, שכאן נשר ספור על מעולות דוד במלחמה. שנדחת על ידי ידו. אבל הראיה הואת המשך של ידו, כי הנחת השיר היא. שדוד כבר הרבה להכות בפלשתים. מפני זה כבר שער הביאר ראיה גם משיר הנסים בידת, ז: הכה שאול באלפיר ודוד ברבבתיר. אין זה יכול להיות אחרר הכותר את הפלשתי. בטדו, יד-כג לא נוכרה אהכת יונהן כלל.-נגד נאמנות הספור בייו בספור על נצחון דוד על הפלשתי: האחבה הואת התחילה בשעה שדוד כלה לדבר אל שאול ראילך), שהוא היסמודי בלי פפק ובוכר הדבה פצמים (יגם בקינת דוד: ש"ב ב', כו), קשור "איש מצרי"). ומפור זה הוא היטמורי בהחלם. – גם הספור על אהכת דוד ויהונתן (ייה, א אלא את "תפלטתי", גבור שלא נודע שמו. (השות ש"ב כ"ג, כ"בא: "שני אריאל מואב", של בלית חירו "הבתי" (ס"ב כ"א, ימ). לפי הספור הראשוני המית איפוא דוד לא את בלית "דנינה" ושל "הפלשתי" גוצר הבשור "גלית הפלשתי" (ייז, כגן ב"א, ין ב"ב, י), ואילו בנויו הפלשתי שמר, מגת" בין "פולה" ובין "ממצרכת" מפיד. שהן הוספת גליון. מן הצירוף הוה של להנה איש הבינים עולה... ממצרכה פלשהים וידבר כדברים האלה לגר. מקום המלים "גליה פלשתים... ינשא הצנה הלך לפניר, ויצמד ויקרא אל מצרכת ישראל וגר'. לוה מקביל פסוק כנ: שהיה מפורסם בצם. ראשית פסוק ד מתקשרת יפה צם סוף מסוק ז: ויבא איש הבינים ממחנות סומר רק פל "המלשחי", נוספו בשני מקומות דברים, שקשרו את הספור בשמו של גלית הגתי, הפלשתי שמו, מנח", כאילו לא נוכר שמו קודם. מכאן יש להטיק, שצל הטפור הראשוני, שנו שמו. חשם גלית נוכר רק בח-ו ובכנ. ומצויק הדבר, שבפסוק כג נאמר שוב: בנית וברים, ה). בפטוק ה הוא אפילו אומר פל עצמו: "הלוא אוכי הפלשתי", ואינו מודיע את לב לכך, שבכל המצור בש"א י"ו הגבור הפלסחי נקרא בשם "הפלסחי" טחם (וכן גם בי"ה. ו ארדיב", ציין ש"א ידו, ז) המית אל חבן בית הלחמי. אבל באמת אין זה מכריע. יש לשים ראיה נגד נאמניתר מביאים מש"ב כ"א, ימ, שבר מסופר, שאת גלית הנתר (נופץ הניתר כמנוד gard and dath matthe, med in er to andfato finders, find their father and notifi-יוברת ביניתם שיתמות בשפע הרוח ומצברו מזה אל זה. לא כן הספור בריו. יש בו פרטר הזה וקשרה אותר באנדה על משיחת דוד, ועל מצע זה המנישה את שניהם. יר געלמה כאילו שדור מלא אותר כך לפני שאול גם תפקיד וה של מנגן בכנור. אלא שהאגדה ארגה את המופיב ופרותו פירי הדוח הרצה תלויות בדוד. בכנורו הוא כאילו מחויר לו מעט פרוחו הפוכה. נראה, לחיתה לדוד, שהוא מעתה משיח־יהוה האמתי. ולא זו בלבד אלא שמעתה רוחתו של שאיל צל ידי שמואל. מתנת הרוח נתנה לשאול בשצה שנמשה צל ידי שמואל, וצתה צברה מצליר בריו הוא אגדה, אולם באמת אין הדבר כן. ש"ג, יד – כג הוא המשך הספור על מסיחת דוד " הדעה הרונות היא, שדוקא ס"ו, יד – כג הוא ממקור עתיק והיסטירי, ואילו הספור

האבוך המפליא לקלוע באבן נוהל נצחון מהליר על איש המלחמה הפלשתי.
האבון היא כלי מלחמה ישראלי ישן, קלע־רועים פרימיםיבי, שבני בנימין
הצמיינו בו (שופ' כ', מו). הפלשתי לא ידע בודאי מה טיבו של כלי זה וזלול
בו והלך לקראת דוד במה וחשוף מצה 6, וזה היה בעוכרין. דוד נעשה בבת
אחת גבור לאומי. כוכבו דרך פתאום, ולא אסף נגהו עוד. הצלחתו מדהימה
ומסחררת. שאיל אינו נותן לו לשוב אל בית אביו (ש"א י"ה, ב). בן המלך,
גבור מפואר אף הוא אינו מקנא בו, אלא דבק בו באהבת עולם. העם צוהל
הצעירה מתאהבת בו (י"ה, כ—בה). זהו מקום יחידי במקרא, שמסופר בו על
הצעירה מתאהבת בו (י"ה, כ—בה). זהו מקום יחידי במקרא, שמסופר בו על
אהבת נערה לגבר; כאילו שודדה כאן מערכת-העולם המקראית. הנער הרועה
נעשה עוד מעט לאיש מלחמה. הוא לא רק אמיץ לב, אלא גם "משכיל"
עאול מוקירים שמו. חדרתו החולנית של שאיל לבשה בשר. דוד — זהו צלמאול מוקירים אתו מעתה ומענה את נפשו.

ואמנם נמשה דוד למלך ביהודה מיד אחרי מות שאול, אף על פי שהיה לשאול של דברי יהונתן בש"א כ"ג, יו היא, שדוד צתיד למלוך רק אחרי מאת שאול. אשר בן ישי חי על הארמה לא תכון אחה ומלכותך (ש"א כ׳, ל). גם ההנחה שאול תופס באמת את הסכנה תפיסה כואת. הוא אומר ליהונתן: כי כל הימים עם מותו, ועד שמתקדש המלך החדש יש סכנה של מהומה ומהפכה דינסטית. שבין מלך למלך הוא ומן של סכנת מהפכות דינסטיות. קדושת המלך נפסקת למרוד בשאול, ואף אמנם לא נסה למרוד כל ימי חיי שאול. אבל במורח הזמן א', ב—מן: ד', ב—יב), שהיא גם יסוד אמונתו הגדולה בעצמו. דוד לא החכוון של דוד בקרושת "משיח יהוה" (ש"א כ"ד, ה-יא; כ"ו, ה-יא, מו, כג; ש"ב אחריו (כי, יון כ"די, כא--כגן כ"ו, כה). אין לנו יסוד לפקפק בכנות אמונתו יג—יו; כ"ג, טו—יה) ושגם שאול ידע ואת ואף בקש מדוד, שלא יכרית ודעו כסאו ושיהונתן עצמו כבר השלים עם זה ומוכן היה לוותר על זכותו (כי, אבל מצר שני ההנחה היא. שדוד כבר נועד באמח עוד בימי שאול לרשת אח שיהונתן התקשר עם דוד (כ"בי ח), הם כאילו רק עלילה של בעל "רוח רעה". חנם (ש"א י"ט, ד-ר; כ', א-ח, קב; כ"ד, י-ב; כ"ו, יו-בד' שאוי, ידוע. מצד אחד טוענים יהונתן ודוד. שאין בדוד כל חטא וששאול דודף אותו ההיה יסוד לחדדתו של שאול? בספורים שלנו שולם בענין זה פלוג.

ל בשבעים יש הולפה לפסוק מט: וחטבע האבן בעד הכובע במבחו. אבל זוחר והמפה לתנדיל אח הנס. בסמיד הראשוני לא היה, כנראה, כלל האוד מפורט של זיון "הפלשתי".

יורש הוקי (ש"ב בי, ד לאילד), וגם נלחם עם בית שאול מלחמה ארוכה (ג', א ואילד). אין אנו יודעים מה היה מהלך הענינים, אילו נשאר יהונחן בחיים אחרי מות שאול. אבל הצלחתו הגדולה של דוד ואולי גם אהבתו הגדולה של יהונחן אליו ערערו את אמונת שאול בקיום בית מלכותו. הוא רואה של יהונחן אליו ערערו את אמונת שאול בקיום בית מלכותו. הוא רואה בבהירות את העתיד. אבל יהונתן ומיכל אינם רוצים לראות. הדאגה והיאוש מרעילים את הייו ומגבירים את רוחו הרעה. מתוך רוח נכאה הוא חושד את דוד לפעמים גם בקשר נגדו. הוא חושד בבנו, הוא חושד בעבריו, בני שבטר וחד לפעמים גם בקשר נגדו. הוא חולה מרוב דאגה ויאוש וקובל על עבדיו: שהם מקוים, שלכולם "יתן בן ישי שדות וכרמים" ושישים אותם "שרי אלפים ושהם מקוים, שלכולם "יתן בן ישי שדות וכרמים" ושישים אותם הערי אלפים אתם מקוים, שלכולם עלי... ואין חלה מכם עלי"... (שם, ח). הוא הורג באכזריות "קשרתם כלכם עלי... ואין חלה מכם עלי"... (שם, ח). הוא הורג באכזריות את כהני נוב על חשד קל. הוא מחפש את דוד בלי הרף. לזיפים המביעים רצון לחנגיר לו את דוד הוא אומר: "ברכים אתם ליהוה, כי המלחם עלי" (כ"ג, כא). הוא וקוק לחמלה לבצר את המלכות הצעירה? הכוה יהיה איש חסדו של האל? אור לבוא.

בודאי לא דבר ריק הוא, ששאול לא בנה עיר־מלוכה, לא העלה את הארון ממקום משמרו הגדה, לא בנה היכל ליהוה. הפרובלמה של תולדות הארון ממבארת אולי מכאן. הארון נזכר בש"א זי, ב בפסוק, שאין לו המשך, ולא נזכר עוד אלא בש"ב ז', ג ואילך 6. משחרב בית שילה לא נוצר מקדש מרכזי ראוי להשכין בו כלי־קודש לאומי זה. שאיל אינו פוקד את הארון. הארון נחשב לכלי־קודש רב־סכנה. נראה, ששאול לא מצא בנפשו עוז להעלותו. אין אנו מוצאים במלכות שאול את השאיפה ליצור סמלי־מלכות קיימים, שאיפה זו, שפעמה כל כך בדוד. זה בודאי אפיניני למלכות שאול.

#### LLL

בין הרוח הרעה של שאיל ובין הרוח המובה של דוד יש קשר פנימי. ככל שגדלה הצלחתו של דוד גברה הרוח הרעה של שאיל. אם היו לדוד "תכניות" משנעשה רע בן־המלך וחתן המלך וגבור אהוב על העם, אין אנו יודעים. אבל אין ספק, שאמונה עזה ב"כוכבו" פועמת בו. אחרי עליתו המהירה

ארון נוכר, אמנם, לפי הנוסח העברי בש"א י"ד, יח, אבל נראה, שגירסת העבעים היא הנכונה: ויאמר שאול לאחיה: הגישה האפוד, כי הוא היה נשא האפוד בירם ההוא. עיין שם, ג. ואמנם, בספור על גוב, ששם כהנו בני ביח עלי, לא נוכר הארון יש"א ב"א, א -יא; כ"ב, ט-יט). דוד מעלה את הארון מכית אבינדב בגבעה (ש"ב ו', ג), ששם העמד אחרי שהושב מארץ פלשתים (ש"א ז', א).

LIL 19

להצלחתר המפליאה בבית המלך הוא מוכרה לברוח ולהחהבא. כדי להנצל ממוח. אבל הוא עומד בפני כל הרוחות כארז. לא ברור מה היה יחסו אל ש מ ו א ל. לפי ש"א י"ט, יה—כד דוד בורח תחלה אל שמואל. קשה להניח, ששמואל משח אותו למלך. אבל נראה. ששמואל חזק את יריו ונבא לו, שבירו יושיע יהוה את ישראל מיד אויביהם (עיין ש"ב ג', ט, יח; ה', ב). זה היה יסוד אמונתו ואמונת העם בבחירתו. אמונה זו לא עובה אותו גם בימי הרעה. הוא מגשש ומחקרב מעט מעט אל יעודו הגדול המאיר לו מרחוק.

יהוה", בחיר יהוה ועמו. בסבלנות עד שהעם משחו למלך. האידיאל שלו הוא להיות מלכו של "עם איפוא את המלוכה לא בעורת גדוד גבוריו וגם לא בעורת שבטו. הוא חכה חברונה ומושחים אותו למלך על כל ישראל (ה', א ואילך). דוד לא כבש אבנר ואיש בשת לא בדבר דוד וגם למורת רוחו. כל שבטי ישראל באים אליו ובין אבנר דיה לשים קץ למלכות איש בשת (שם. ז ואילך). בינתים נרצחו אותו במחנים, אבל הוא תלוי בחסד אבנר (ש"ב ג', ח). מריבה קלה בין המלך איש בשת בן שאול אינו האיש הראוי לעשות מלוכה על ישראל. אבנר ממליך דוד עולה לחברון. בני יהודה מושחים אותו למלך. גורל בית שאול כבר נחתך. (כמ. א ואילך). כאן מדביקה אותו השמועה על מפלח ישראל ומוח שאול ובניו. אבל סרני פלשתים הושדים, שיש כאן מוימה, והוא מוכרה לשוב לציקלג מתכונן לאיזה מעשה נועו. אכיש נותן לו לצאת במחנה פלשתים (כ"ה, א-ב). איבי יהוה" (לי, כו--לא). במלחמה האחרונה בין שאול ובין הפלשתים הוא רוכש את אמונו של מלך גת. ועם זה הוא שולה לוקני יהודה "ברכה משלל מאח אויבי עמו (כ״ו, א ואילך). אבל מטרחו לא זוה מנגד עיניו. בערמה הוא (כ"ה, כח). רדיפות שאול מכריהות אותו להמלט לארץ פלשתים ולבקש הסות כ--כג), ועל ידם הוא שואל באלהים. גם עתה הוא נלחם את "מלחמות יהוה" (שם לי, לה). בגדודו הולכים גד הנכיא ואביתר הכהן (שם כ"ב, ה. של אנשי צבא ממש, והוא קובע להם הוקים הנעשים "לחק ולמשפט בישראל" א-ב). והו גדור גבורי דוד לעתיר. דוד יודע להפוך חומר אנושי זה לגדור אביר ו,כל איש מצוק וכל איש אשר לו נשא וכל איש מר נפש" (ש"א כ"ב, במערה עדולם מחקבץ אל דוד גדוד של ארבע מאות איש, בני בית

דוד הוא איש-חרב וגבור-מלחמה. דרכו אל כסא המלוכה היא דרך פקלקלה, ולא מעט דם נשפך עד שהגיע למלוכה. דוד הוא לפי ציורי המקרא לא נביא ולא איש-אלהים; לא היה אליו דבר-אלהים, ונפלאות לא עשה. הוא אינו לא יוצר-דת ולא מחדש-דת. הוא אינו נלחם באלילות ואינו מחזיר את העם למוטב. ובכל ואת נעשה דוד סמל דתי לישראל וגם לנביאי ישראל. ישראל, מלכות בית דוד – שלשה סמלי עד הם של חסד יהוה. לסמליות דתית־נצחית היא, המוטיב הפנימי של מלכות דוד. עם ישראל, ארץ מרום חסרו. מלכותו היא מפני זה נצחית. כי רצון יהוה נצחי הוא. השאיפה אחר נצחון, אין ואת אלא שבו בחר יהוה לרומם בו את עמו ולגלות בו את אם הכרית יהוה את כל אויביו ופדה אותו מכל צרה והנחיל אותו נצחון והאחרון. מלכותו היא מפעל נצחי של יהוה, גלוי עליון של חסדו. שצוה יהוה מאו על עמו ישראל. אבל הוא יותר מוה: הוא המושיע הגדול מלכות שאול. דוד רואה את עצמו כמושיע (ש"ב ג', יא), ממין המושיעים, רואה מתוך נקודת ראות של נצח דתי. זהו ההבדל העמוק בין מלכותו ובין מקבל כנסיונות ומתוך הכנעה, אלא שאת עליתו על כסא מלכות ישראל הוא לא זו בלבד שהוא רואה בכל מקרי הייו את אצבע יהוה ושגם את יסוריו הוא כרו ל"ז, כר, כהן תה' י"ה, אן ל"ו, אן ע"ה, ען פ"טי ד, כאן קל"ב, ין קמ"ד, י). ב"ד, הן מל"ב ה', ים; י"ט, לדן כ', הן יר' ל"ג, כא, כבן יהוי ל"ד, כג, (ש"ב ג', יה: ז', ה ואילך: מל"א ג', ו: ה', כד, כה, כו: י"א, יג, לב, לד, לו, לה; עמוקה דוד נקרא בפי סופרי המקרא, וגם בפי הנביאים, "עבד יהוה" לא רק גבור מלחמה ומיסד מלכות ישראל הגדולה אלא גם אי שיות דתית ביותר והמשמש בטוי נשגב ועליון להגות־לב דחית. זה מוכיה, שדוד היה לדוד מיחסת המסורת את ס' תהלים, ספר זה, שפועם בו רגש דתי נלהב גיתן מקום לסמל וה. משיחם של הנוצרים הוא "בן אלהים" וגם — "בן דוד". בו נקשרה האמונה בגצוקת העם ובמלכות המשיחית לעתיד לבוא. וגם בנצרות

המעשה הראשון, שדוד עישה אחרי שנמשה למלך על כל ישראל, הוא
כבוש יבוס, היא ירושלים. העיר הואה עמדה על גבול נחלה יהודה
ננחלה בית יוסף, ועד או היה בה ישוב יבוסי, ולמעשה לא היהה שייכת לשום
שבט. דוד בוחד בעיר הואת ודאי גם מטעם מדיני. מלכותו היא מלכות כל
השבטים, ומרכוה צריך להיות בעיר בין־שבטית. אבל מלבד זה פועלה בו
משימה אחרת: מלכותו היא תקופה הדשה בתולדות ישראל, והוא רוצה
ליצור לה סמל הדש. את העיר היבוסית הוא בונה מחדש וקורא לה שם חדש:
עיר דוד (ש"ב הי, ו, ט). את מפעל בחירתו של דוד מסמלת בחירת עיר
דוד, יצירתו של המלך בחיר יהוה. ולהלן: מה שלא העו שאול לעשות מעז
דוד, יצירתו של המלך בחיר יהוה. ולהלן: מה שלא העו שאול לעשות מעז
הארון, הסמל הלאומי העתיק של ברית יהוה וחסדו עם ישראל, בשממון, זכר
הארון, הסמל הלאומי העתיק של ברית יהוה וחסדו עם ישראל, בשממון, זכר
לחורבן ואות קודר לועם יהות וחרון אפו. העם זכר אותו ורעד מפני הד
קרושתו וסבנתו. את סמל הועם יעשה דוד לסמל החסד החדש והנצחי. עיר
קרושתו וסבנתו. את סמל הועם יעשה דוד לסמל החסד החדש והנצחי. עיר

מיני, מפעל של בחירה אלהיח כמוה. נצחית כמוה. דוד מעלה את האדון מבית אבינדב אשר בגבעה ברוב הוד והדר. החרדה הגדולה עדיין אופפת את האדון. ניצרץ של ועם אלהים שוב נתו ממנו. וגם את דוד תוקף הפחד והוא ממה את הארון מעיר דוד (ש"ב די, ב—י). אבל רצונו חוק מן הפחד. ההצלחה מאירה לו שוב פנים. ועם יהוה נהפך לברכה. הוא מעלה את הארון "בשמחה". הוא עצמו חוגר אפוד בד ו"מכרכר בכל עו לפני יהוה". בובח ובתרועה ובקול עצמו הוא וכל בית ישראל מביאים את הארון אל עיר דוד ומציגים אותו באהל אשר נטה לו דוד. מומוד התהלוכה נשתמר בתה' קל"ב, א—י (עיין להלן, ע' 102—202). אחרי כן נערכת הגיגת עם גדולה, ודוד מברך את העם "בשם יהוה צבאות" (ש"ב ז', יא—ים).

LLL

השאיפה הפנימית, שפעמה במלכות דוד, נתבטאה בבהירות יתרה בית הבחירה נעשו בכחו סמלי-קבע באמונה הישראלית ובתולדות ישראל. תולדות האמונה הישראלית והפולחן הישראלי. מלך הבחירה. עיר הבחירה. אבל את רעיון הבחירה עצמו הנה הוא, ובזה השפיע השפעה עצומה על שהנה דוד, לא כלל את האיסור לובוח בבמות, ולפיכך אינו משנה-תורתי. צריך היה איפוא לשמש סמל פולחני לבחירת עיר דוד ומלכה. רעיון הבחירה. מיוחדת למקום פולחן אחד. ועל ידי זה ממילא גם לעיר אחת. בנין הבית הבחירה הפולחנית. בנין מקדש־מלך לארון היה בו כדי ליחד הוד וקדושה דורות רבים בצורה מיוחדת בס' דברים. רעיון הבחירה המדינית קדם לרעיון מחולל רעיון בחירת העיר והמקדש, שעתיד היה להתגבש אחרי אחד, נכחר. גם ברעיון זה נתגבשה שאיפתר ליצירת סמלי-תמיד. דוד הוא לשבת אלהים עולמים, כבטויו של שלמה (מל"א ה', יג). לארון יקבע מקום בולדה בלב דוד. בעיר מלכותו הוא רוצה לבנות מקדש־מלך לארון, מכון ים). אבל לא קדושת מקום אחד. האידיאה של קדוש מקום אחד לארון מטולטל. באוחל ובארון נתקשר אחר כך מושג קוושת הארץ (יהושע כ"ב. מקדש של שבטים נודדים, והארון היה אף הוא קשור באיריאה זו של מקדש נגוד הוא לשאול, בונה המזבחות (ש"א י"ד, לה). האוהל הקדמון היה דוד רוצה לבנות בית-מלכים ליהוה, מקרש-מלך, יחיד ומיוחד. וגם בוה לארון בעיר דוד (וי, א-ג). בתי מקדש היו בישראל גם קודם לכן. אבל אלא שבנין ביתו מחולל בנפשו שאיפה דחיה: הוא הפץ לבנות בית אדוים ישראל וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל" (ש"ב הי, יא-יב). ולא עוד בית. דוד רואה גם בזה אצבע יהוה: "וידע דוד, כי הכינו יהוה למלך על מלך צור שלה אליו מלאכים ועצי ארזים והרשי עץ והרשי אבן, והם בנו לו אולם שאיפת הסמול הנצחי שבלב דוד לא מצאה ספוקה בזה. חירם

בחזון נתן ובתפלת דוד בש"ב ו׳ — שניהם יצירות מהימנות של אותו הומן.

בחוון נחן מלכות דוד מופיצה כראשית תקופה חדשה כתולדות ישראל, תקופה של ווהר, שתמשך עד עולם. הרעה, שבאה על ישראל בתקופת השופטים, הגיעה לקצה. מעתה יהיה עם ישראל נטוע בארצו, "ושכן תחתיו ולא ירגו עוד". עם מלכות דוד נתנה לעם גם הארץ מתנה חדשה, מתנח עולם. שיא הגבורה, שהגיעה אליה מלכות דוד, הוא שיא עולם. "בני עולה" לא יוסיפו עוד לענות את ישראל. החסד, שנתן לדוד אינו חסד חולף. ביח דוד וממלכתו וכסאו יהיו נכונים לפני יהוה "עד עולם". אם בניו יחטאו, יעניש אותם האל "בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אבל המלכות לא תסוד מהם. מלכות בית דוד על ישראל היא מלכות עולם (ח—יו).

לבחיות מלכות דוד היא גם האידיאה המרכזית של תפלת דוד. תפלה וד היא מן היצירות האפיניות ביותר של המונותיאיומוס הישראלי הקדמון. על מרומי גדולתו אין דוד מרגיש את עצמו יצור "אלהי", בן־אלהים אלילי. "מי אנכי, אדני יהוה ומי ביתי כי הביאתני עד הלם ז" — במלים אלה הוא פותו את דבריו. מלכותו היא כולה חסד אלהים לבחירו, היא שפע של דבר אלהים. בדברו וברצונו העלה אותו יהוה למלכות על ישראל. אמונת דוד בנצחיות מלכותו עימדת על אמונתו ביחודו של אלהי ישראל. אלהי ישראל הוא אחד, ואין אלהים וולתו, ואת ישראל בחר להיות לו "גוי אחד בארץ". הוא פדה אותו ממצרים, גרש מפניו עמים וכונן אותו לו "לעם עד עולם". הוא פדה אותו ממצרים, גרש מפניו עמים וכונן אותו לו "לעם עד עולם". בית דוד על עם יהוה יגדל שם יהוה "עד עולם". ברכת בית דוד היא ברכת עולם, כי יהוה "הוא האלהים", ודברו אמת (יה—כט). כך רואה דוד את מלכותו. נצח ביתו ונצח ישראל הם עדות על חסד האל האחד.

הפיסה מעין זאת, אם גם על רקע אחר, אנו מוצאים גם במזמוריו של דוד בש"ב כ"ב (=תה' י"ח) וכ"ג, א—ו (עיין להלן, ע' 202—202).

בין גבורי תולדות ישראל דוד הוא היחידי, שבאישירת נאחוה אמנות גאולה דתית. האמונה הישראלית בכלל לא קרשה אישים אלא דברי אישים ופרי רוחם. אף באישיותו של משה אין אמונת גאולה קשורה. תורת משה היא שהוטלה חובה על ישראל, אבל באישיותו של משה כשהיא לעצמה אין כח דתי גואל: ערכה הוא רק ערך של דוגמה ומופת. בל שכן שאר הוביאים ואנשי האלהים. ואילו ערכו הדתי של דוד גלום לא בדברו אלא בו בעצמו. לא ס' תהלים הקשור בשמו מיחד לו את מקומו

acqu ili

היה דוד אחד מיוצרי הערכים הדחיים של ישראל. תפס את מלכותו ואת עירו כסמלי שלטון אלהים עלי אדמות. בבחינה נו וגבורתו. ואין ספק, שהתפתחות זו מושרשת באמונתו של דוד עצמו: דוד יצירה רוחנית אלא יצירה "חמרית", פועל כפיו של דוד, יצירת שלטונו מקום מלכותו: של ציר דוד, של ירושלים. גם כאן נתקדשה לא ראשית מלכות שדי. בערך דתי זה של מלכות דוד אחוו גם הערך הדתי של בה אחר כך לעולם האמונה המשיחית. תקומת מלכות בית דוד היא ועל ידי וה – את שלמון יהוה עלי אדמות. מפני וה נתקשרה כארץ הקודש. מלכות זו מסמלת את של טון ישראל, שלטון עם יהוה, שמלכות דוד וזרעו אף היא נתנה לישראל. מלכות דוד היא מתנה לישראל, ואת דוד מלכם וגו'. ועוד ואת: לא לבד שהמלכות נתנה לדוד ולורעו. אלא את יהוה אלהיהם ואת דויד מלכם. וכן ביר' ל, ט: ועבדו את יהוה אלהיהם על כסא דוד, דמות דיוקנו של דוד עצמו. ובהושע ג', ה אף נאמר: ובקשו בני אהרן, אנשים, נשים ומף. ואילו חסד דוד הוא חסד המלך האחד, היושב יותר משהוא חסד האיש (אהרן או פנחס). הכהונה היא מתנה. שנתנה לכל הכהונה, שגם הוא חסד־מורשה הוא. אלא שחסד הכהונה הוא חסד ה שב מ מלכותו ומלכות ביתו, שנתנה לו לעולם. חסד זה דומה הוא לחסד חסד הנבואה הוא אישי, וגבושו – היצירה הרוחנית. ואילו חסד דוד היא ההיסטורי-הדתי אלא חסד המלכות. שנתן לו ולורעו מתנת עולם.

שלמה את מפעלו של דוד המשיך שלמה, ודוקא בבחינה דחית יותר מאשר

בבחינה מדינית־צבאית. גם דרכר של שלמה אל כסא המלוכה היא "אנושית, אנושית יותר מדי".

היו אחרוה בסבכי סכסוכי חצר, והיא משומצת בכחמי דם. שלמה הוא בנה של בת שב צ, ובת שבע היא אשת חמאו הגדול של דוד עצמו. שלמה לא היה היורש החוקי של כסא המלוכה (מל"א ב', מו). הוא הגיע למלוכה רק ברצונו של דוד, בשבועה, שנשבע לבת שבע (שם א', יב—יג, יו—כא, כה—לא), כפצוי על עלבונה וחלול כבודה. הפרעה זו של סדר הירושה החוקי לא היתה אפשרית בלי שפיכות דמים. יש לשער, שמרד אב של ום מקורו אף הוא בסכסוך זה. אחרי מות אמנון, בכור דוד (ש"ב ג', ב), היה אב של ום יורש העצר החוקי (עיין מל"א א', ה—ו; ב', טון כל אב, הבן השני של דוד, ש"ב ג', ג. אינו נוכר כלל, וכנראה מת קודם). הכתוב רומו על דמיון גורלם ש"ב ג', ג. אינו נוכר כלל, וכנראה מת קודם). הכתוב רומו על דמיון גורלם של אבשלום ושל אדונית בן הגית (ש"ב מ", אן מל"א א', ה—). אבשלום.

באדוניה עושה לו מרכבה וסוסים "וחמשים איש רצים לפניף»; זאת אומרת:

מים מתנשא למלוך. יואב חומך בו, כמו שהוא חומך אחר כך באדוניהו (עיין

מיב יייר, א—לג). אבל אבשלום יודע, כנראה, את דבר השבועה לבת שבע,

השא מנסה ללכוד את המלוכה במרד. ואפשר, שמטעם זה היה כל העם, וגם

שבם יהודה אחרי אבשלום. המרד דוכא, ואבשלום נהרג. דוד נוהר מאו מלגווע

בשאלה המסוכנת הואת (מל"א א", ו) עד הרגע האחרון. ורק פעולה מהירה

ממחלמת של אנשי החצר, שהמליכו את שלמה עוד בהיי דוד, מנעה סכסוך

דמים קשה. אבל בלי שפיכות-דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניה המים קשה. אבל בלי שפיכות-דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניה במים קשה. אבל בלי שבינת-דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניה במים קשה. אבל בלי שבינת-דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניה המים קשה. אבל נפשי המלוך הצעיר הנהן, שגם הוא נמה אחרי אדוניה, הוא "איש מות", אבל נפשי המלך הצעיר. והנות והכמתו שובות את לבו. "והממלכה ובנוה ביד שלמה".

שלמה הוא מלבר זה מושל בעל שאיפות ומאויים הילוניים ביותר.

הוא אוהב בנינים. נשים. הדר והפארה. הוא מלך מזרחי מפוסי. הוא מעביד את העם בלי רחמים ומיסר אותו "בשומים". הוא בונה לו היכל מפואר ומרבה לו עברים ומשרתים. כסף ווהב ואבנים יקרות ובשמים וסוסים ומרכבות. גם יצירתו הרוחנית היא כולה הילונית. הוא מרבר "על העצים... על הבהמה ועל העוף ועל הרמש והדגים". הוא שר שירים וחד חידות. הכמתו היא ממין הכמת מצרים ובני קדם. וגם מכל העמים באים לשמוע את הכמתו או לנסותו בחידות. (השוה על זה עוד להלן. ע' 1952—1917).

לעם זה מרגיש גם שלמה את מלכותו כהגשמת דבר־אלהים לדוד אביו (מל"א ג', ו; ו', יא—יג: ח', מו ואילך). שלמה הוא המגבש את רציון בחירת העיר הקשור ברעיון בחירת אביו. הוא מוציא אל הפועל את רציון בחירת העיר הקשור ברעיון בחירת אביו. הוא מוציא אל הפועל את מהשבת אביו לבנות היכל ליהוה בירושלים. היכל זה הוא "בית זבל" את מהשבת אביו לבנות היכל יהוה בירושלים. היכל זה הוא עבית זבל" הבית להוה מכון לשבתו עולמים (ח', יב). את הבית הוא בונה בגורן ארונה היבוסי, שדור הקים שם מזבח (עיין דה"א כ"א, לא; דה"ב ג', א). קרושת מקום זה היא חדשה, פרי בחירת אלהים, וקשורה היא בבחירת דוד ז. שלמה אינו מסיר

<sup>&</sup>quot; ברכדובררג הוהתאם של 27—15. ממצים, שגורן ארונה (פיין ש"ב כ"ד, מו – כה) היה מקום קודש עתיק ושדור כבש את ירושלים, כדי שהמקום הקודש הוה, שהיה קשור בשמי של מלכי צדק (בר" ייד, יה – כ), יהיה ברשותו וישמש ערובה לשלמנו. ראיה לדבר הם הגומות והחריצים שב אבן השתיה", המוכיחים, שהאבן שמשה מקום נסן יין או שמן זכרי בימי קדם. עיין נם בנצינבר, ביאורו למלכים, צ' 37; שמירט, 215, ע' 87 ואילך, אולם לדעה זו אין ימוד, נראה, שהאבן שמשה באמה מקום מולחן עהיק, אכל אבנים כאיה נמצאות במקומות רבים, ואין ללמוד טבאן, שהמקום היה לו ערך מולחני מיוחד ושהיה יוחד ממקום פולחן משפחתי אי שבטי, בכל אומן אין קודשתה היש ראל ית של ירושלים אחות בקודשה עתיקה איון שהיא שבטי, בכל אומן אין קודשתה היש ראל ית של ירושלים אחות בקודשה עתיקה איון שהיא

את הבמתו. אבל את הבית בירושלים הוא תופס עם זה כ..בית הבהירה.. כמשכן אלהים אחד ומיוחד בארץ. שנבנה והוקדש לעולם. אל ההיכל הוא מביא את הארון. מאו חדל הארון להיות כלי-קודש מטולטל. אין הוא יוצא עיד במלחמה קדושתו וקדושת ההיכל נעשות קדושה אות הקשורה בקדושת המקום. כך קם ונהיה אותו המקדש. שנעשה מאו סמל-עד לאמונה הישראלית. סמל. ששום חורבן לא שלם בו.

קפריסיים. הים עמד על שנים עשר בקר. על מסגרות המכונות היו אריות, הכרובים הם קשום בבלי־מצרי. דוגמה ה,מכונות" נמצאה בציורי קברים הוא כנראה ה-אפסו" או ה-תהום", דמות ים העולם. של המקדשים הבכלים. מעין מה שמצינו בהיכל אחאב. אבל נכר בהם גם סגנון בבלי. עים הנחושת" בהיירפולים, בסלע של אדום. הכלים והקשומים נעשר בסגנה מצרי־כנעני, שהוא, כנראה, חדר אפל. שני עמודים לפני המקדש אנו מוצאים גם בצור, שני עמודים גדולים. אחריהם אולם בנוי עמודים, בקצה הבנין — הדביר, מצרית ובבלית (או אשורית). לפני הבית — חצר פתוחה במבוא הבית — היהה בכל אופן צוריה. סגנון הביה הוא סגנון כנעני מעורב, תערובת אמנות חירם מצור, בן אשה אלמנה ממטה נפתלי ובן איש צורי הורש נחושה. אמנותו צידונים. בהכנת העצים האבנים השתתפו "בוני הירם העבלים". האמן היה המוני פועלים ישראלים. אבל הסגנון לא היה ישראלי. את הארזים כרתו הבית אין אנו יכולים להבחין שום דבר ישראלי מיוחד. בבנין הביח השתתפו אלא היכל מעשה אמנות. גם בבנינו גם בכליו. אולם בסגנון האמנותי של הישראלית. בפעם הראשונה בתולדות ישראל נבנה לא בית מקדש החם בבחינה מסוימת אפיני הוא בנין הבית הנה בתולדות האמונה

בקר וכרובים. גם הבקר גם האריות מצויים בין סמלי הפולחן המזרחי 8. כמו באגדה ובנימוסי הפולחן כן ירשה האמונה הישראלית גם כאן סמלים וצורות מן העולם האלילי. ולא עוד אלא שזמן ואופן הירושה ברורים לנו במקרה זה בהחלט: בזמן שלמה ובאמצעות האמנות הכנענית, בעזרת חירם מלד צור.

אולם — הנתגבשה במקדש שלמה. לפי התפיסה הישראלית. גם משהו מן האמונה המיתולוגית. שהיתה כרוכה בסמלים ובצורות ההם? ההיה כאן יותר מאשר השפעת צורות אמנותיות?

מכרעת העובדה, שבמרכז המקדש הזה, בדביר, אין אנו מוצאים שום סמל מיתולוגי אמתי. המקדש האלילי מדומה כמשכן גופו של האל המגושם בפסל. כבר הטעימו את המדה המיוחדת של מקדש ירושלים. שלא היה בו פסל האל 9. אבל באמת לא העדר הפסל כשהוא לעצמו חשוב, אלא העדר כל זכר לאותו הפולחן המיתולוגי, שהיה קשור בפסל. כי לא בסמול האמנותי של האל בפסל מתבטאה האלילות. אלא בזה. שהפולחן עושה את הפסל לנושא פעולתו. את הפסל רוחצים, מושחים. מלבישים, מקשטים, מושיבים, משכיבים, מגישים לו אוכל, מעמידים עליו משמר וכו׳. הפעולות האלה מדומות כפעולות הנעשות באל עצמו. בדרגה גבוהה — כפעולות מסתוריות המשפיעות לאלהות שפע כח. עבודת הפסל היא מפני זה סמל הפולחן האלילי, שמהותו: הגברת כח האל על ידי הפולחן, על מנת שהאל ישפיע מכחו לאדם. כמו כן היה בעבודת הפסילים גם יסוד מיתולוגי: בה נסתמל גם יחס האל למערכת הכחות האלהיים שבהויה. במקדש המצרי והבבלי נתיחדו מקומות גם למשפחת האלים: ליד פסל האל היו מקומות לפסילי בת זוגו ובנו של האל או גם לפסילי שומרי האל. הפסל ומה שהיה קשור בו סמל את האל כאחד האלים. כאחד ממשפחת האלים. כזכר או כנקבה, כחי או כמת, כממלא תפקיד אלהי או מיתולוגי אחד ומסויים. בסימבוליקה של המקדש האלילי יש תמיד רמז לרבוי הרשויות. המקדש המכיל את סמל האל מדומה כבית חייו: כאן הוא אוכל ושותה וישן. כאן הוא מזדווג ומוליד, כאן הוא מת וקבור, כאן הוא מטהר וקם לתחיה. העבודה הנעבדת בפסל מיצגת את חייו וגורלו של האל המגושם בו במערכת עולם האלים.

<sup>8</sup> ציין בנצינגר, ביאורו למלכים, צ' 25 ואילך והספרות המטומנת שם; קיטל Geschichte, ח"ב, צ' 2012; גרסמן, Bilder, צ' 145–146; לודס, Jaraël, צ' 146–148; לודס, Heritage, צ' 153–153; קרופוט, Jvories.

<sup>9</sup> עיין גרסמן. Geschichtsschreibung. ע׳ 213 קיטל, שם, צ׳ 206, ועוד.

וגם כשהמקדש האלילי בנוי לאל אחד יש בו בהכרח יחס למקדשי אלים אחרים. החלוכת החגים מחברת את המקדשים השונים: פסילי האלים מוצאים ממקומם. האלים נפגשים, ובפגישתם מתבצעה הפעולה הפולחנית המסתורית על רקע מיתולוגי. כל מקדש אלילי מרומה בהכרח כפנה אחת של הפנתיאון. הפסל של המקדש האלילי מסמל איפוא הויה פולחנית-מיתולוגית.

השתעבדות והערצה. אין סמלי סעודת־אלהים ממשית. מסמל רק הגשה לפני האלהים. הקדשה, שהאדם מקדיש לו מפרי צמלו כאות השולחן ממצמים ותשמישי סעודה. מגישים מי-ידים וכוי. בישראל השולחן עומד לפני הפסל או לפני כסאו, ומדומה הוא כתכשיר של סעודה ממש. על פסל. יש שולחן, ועל השולחן מערכת לחם הפנים. אבל במקרש האלילי השולחן במקדש שלמה מטה. לא לשנה ולא לדודים. אין לבוש וצרכי קשוט, מאין הוא בכל הדורות -- וגם אצל הנביאים -- סמל הופעת האלהים. אבל אין הכהנים לעמד לשרת מפני הענן" (מל"א ה', י—יא). במקדש יש מנורה. האור הקטורה. כשהובא הארון אל הדביר, מלא הענן את בית יהוה, "ולא יכלו סמל חביון האל, אשר לא יראנו האדם וחי. הכהן נכנס אל הדביר רק ב"ענן" שבדביר אינו דמות בית מנוחתו של אלהי השמש, כמו במקדש המצרי, אלא התגלותו הנבואית לאדם. מבין הכרובים השמיע קולו למשה. ה"ערפל" ברית האל האחד עם ישראל. בין הכרובים האל "נראה" לאדם. זהר סמל הכרובים פורשים כנפיהם על אבני העדות, הם "שומרים" על זכר ברית סיני, ישראל. על הארון — הכרובים, סמל מרכבת אלהים, סמל כל-שלטונו בעולם. ובין עולמו ולא יחס בין אל לאל. בארון — אבני העדות, סמל ברית יהוה עם משמעות הסימבוליקה שלו כבר עמדנו למעלה. הוא מסמל רק יחס בין האל מימה ותחיה אלהית, מלחמת כחות אלהיים. אל הדביר הובא הארון, שעל אין כאן סמלי אבהות ובנות, זכרות ונקבות אלהית, משתה דודים אלהיים, בני וכן אין כל רמו לסמלי רשויות אלהיות־מיתולוגיות ולהפעלתן הפולחנית. הנכרים. במקדש זה, וביחוד בדבירו, אין פסל־אל, ואין שום עבודה נעשית לעומת זה מיוחד במינו הוא מקדש ירושלים, למרות שפע הסמלים

מקדש שלמה מראה לנו איפוא שוב בבהירות מיוחדת את פעולתה היוצרת של האיריאה הישראלית: היא יצרה לה במקדש זה לבוש חדש, לבוש אבן ומתכת, מחומר אלילי. כל הצורות ה"אליליות" שבמקדש זה אומרות: אחד! בסממני האמנות האלילית בנתה האידיאה הישראלית לא פנה של "פנתיאון" אלא מקדש לאדון הכל 10.

<sup>01</sup> על האיריאה של הבית בתפלח שלמה עיין להלן, ש׳ 200-80s.

בימי שלמה הגיעה מלכות ישראל לשיא תפארתה, אבל בימיו התחילה מם הירידה. שלמה ידע להעביד את העם ולהפעיל את כחותיו. אבל את כחות העם נצל ביחוד לא לשם הפרחה כלכלית או לשם הגברת און מדיני אמתי אלא להרבות הוד ותפארת. שלמה הוא מלך־בונה גדול, דוגמת מלכי מצרים האדירים. הוא מרבה בנינים, הוא מרבה לו עדים ועבדים ומשרתים. אכל האדירים. הוא מרבה לו שרים ועבדים ומשרתים. אכל פפילגשים כמנהג שליטי המורח. הוא מרבה לו שרים ועבדים ומשרתים. אכל בשרשי מלכותו מכרסמים במסתרים כחות־הרס. אדום מדרום ווממת מרד, ארם מצפון פורקת עול (מל"א י"א, יד—כה). העם כורע תחת סבל המט וחורק ארם מצפון פורקת עול (מל"א י"א, יד—כה). העם כורע מחת סבל המט וחורק שן, ירבעם מרים יד בשלמה (שם, כו האילך). אבל קסם שלמה והכמת שלטונו הצללים לא ראו או לא רצו לראות. בתיאורי סופרי המקרא צבעי האור הם הצללים לא ראו או לא רצו לראות. בתיאורי סופרי המקרא צבעי האור הם הגוברים. אבל יש גם צללים מבשרי רעה.

אמנם, שלים הילוני לפי אפיו. אבל הכתוב מעיד עליו: ויאהב שלמה את יהוה ללכת בחקות דוד אביו (מל"א ג', ג). יהוה אף נראה אליו בחלום פעמיים (שם, ה—טו; ט', ב—ט; י"א, ט—י). שלמה מבקש מיהוה רק הכמה להבין משפט ולעשות צרקה (שם ג', ה ואילך). שלמה בונה את בית הבחירה לאלהי ישראל. בפיו שמו טופרי המקרא את התפלה לחנוכת המקדש — ממבחר היצירה הדתית הישראלית העתיקה (שם ח', יב—סא). ביתו ובית המקדש היצירה הדתית הישראלית העתיקה (שם ח', יב—סא). ביתו ובית המקדש בנו בסינון זה במקדש בעין רעה. אבל המקדש היה בכל ואת, כמו שראינו, גבושה של אידיאה ישראלית, ובעיני העם היה בלי ספק מפעל דתי נשגב לשם יהוה.

אולם שלמה גם "אהב נשים נכריות רבות" (שם י"א, א) ונשיו אלה משמשות צנור להשפעה אלילית. הספור על נמית שלמה אחרי אלהים אחרים במל"א י"א. ד—ה אינו ברזר לנמרי. מסהם לשין הכחוב אפשר להסיק, שאת הבמות האליליות לנשיו בנה לעת וקנתו. אבל נראה, שאת הבמות בנה מתוך מבלנות קודם לכן, ולעת וקנתו המו נשיו גם את לבו הוא אחרי עבודת אלהיהן אמנם. הבמות נבנו מחוץ לעיר "בהר אשר על פני ירושלים" (שם, ז; מל"ב כ"ג. יג). הבמות היו פרמיות, מיוחדות לנשי המלך, ושום השפעה על העם לא היתה לעבודה זו. לא היתה תנועה אלילית פומבית ותקפנית, במו בימי איובל. ובכל זאת נבנו בפעם הראשונה על אדמת ישראל במות לאלהי נכר, ובידי מלך ישראל, לעיני כל העם. לידי הסיסה ולידי הנועת מרד לא הניעו הדברים. אבל נראה, שנביאי הצפון נבאו כליה לשלמה ומלכותו

בעוון זה (עיין מל"א י"א, יא—יב, כט—לא, לג) דג ואפשר, שחסיסה זו היחה ראשית מרד ירבעם. מכל מקום היה שלמה המלך הראשון, שבימיו נעבדו עשתורת, מלכום, כמיש וכו' עבודת-מקדשים על אדמת ישראל, אלא שחמא זה של שלמה נחשב כחמא של סוף-תקופה, ובכל אופן אין סופרי המקדא זוקפים אותו על חשבון האומה באותו הזמן.

# היצירה הדתית-התרבותית בראשית תקופת המלוכה

ביצירה הישראלית של תקופתנו יש לכלול, כמובן, גם את שאיפותיהם ומפעליהם של המלכים עד כמה שנתגלמו בהם (גם בלבוש של מאויים ונפתולים אישיים) שאיפות האומה ועד כמה שהביאו לידי יצירת ערכים לאומיים. על כל זה עמדנו בפרק הקודם. כאן נעמוד ביחוד על היצירה האידיאונית והספרותית הכללית של האומה בראשית תקופת המלוכה.

## דמוי־המלכות הישראלי

"מלכות האלהים" הקדומה טבועה במטבע היצירה הישראלית המקורית. היא בלכות שליחי אלהים, ושרשה בהתגלותו של משה. מלכות המליחית. היא מלכות שליחי אלהים, ושרשה בהתגלותו של משה. מלכות המלכים היא, לעומת זה, "אלילית" במקורה, ודוגמא שמשה לה מלכות הגוים. העם בקש בימי שמואל מלך "ככל הגוים" (ש"א ח', ה, כ; דב' י"ז, יד). גם כאן יש לפנינו מקרה של קבלת "חומר" אלילי. אבל גם את החומר הזה יצרה האידיאה הישראלית יצירה חדשה.

המדה המובהקת ביותר של תפיסת-המלכות הישראלית, המבדילה הבדל עמוק ותהומי בינה ובין תפיסת-המלכות האלילית, הוא העדר כל אז פה להאלהת המלך. ישראל המליך מלך "ככל הגוים", אבל לא המליך מלך אל או בן-אל. בספירה התרבותית, שבה נבראה התרבות הישראלית, שלטה האידיאה של המעלה האלהית של המלך במצרים, בבבל, השנה, בכנען (זכן בעולם האלילי בכלל) נחשב המלך ליצור אלהי האידיאה הזאת נתלבשה בלבושים שונים. בתקופת-בראשית משלו האלים עלי אדמות, הואת נתלבשה בלבושים שונים. בתקופת-בראשית משלו האלים עלי אדמות, מ"משפחת" האלים. פרעה הוא בן רע. מלכי אשור ובבל הם בניהם או אחיהם מ"משפחת" האלים. פרעה הוא בן רע. מלכי אשור ובבל הם בניהם או אחיהם של האלים, יונקי שרי האלות. גילגמש או סרגון הראשון הם אהובי עשתורת. חמורבי הוא חברו של אירה ואחיר של נינורטה. המלכים נעבדים כאלים בחייהם, והם באים בקהל האלים במותם. בעולם האלילי, ביחוד באשור ובבבל, אוו מוצאים גם את האיריאה של בחירת המלך: האלים בוחרים במלך

למשול בעמם ובארצם ולכלכל את הפולחן במקדשים. אבל זהו רק רעיון־לואי. האידיאה היסודית היא אל הורתו של המלך.

ולא במותו. אין שום זכר לפולחן מלכים בישראל ז. הישראלית יודעת שום אפותיאווה של המלך. המלך אינו נעשה אל לא בחייו בראשית. היא חדשה. היא פרי רצון יהוה ובחירתו. כמו כן אין האמונה. ליים לא נתלחה אף באגדה ממין זה. קדושת המלך הישראלי אינה קדושת־־ האלהים", צאצאי יצורים שמימיים. אולם השגבת המלכים הישרא־ האלהיים של האגדה הבבלית. באגדה הישראלית נהפכו לצאצאי "ב ני מבנות האדם (בר' ו', ב-ד). "גבורים" אלה הם הם צללי המלכים־הגבורים "הנפלים" או ההגברים אשר מעולם אנשי השם", ש<sub>הבני</sub> האלהים" הולידו ממכתת המיתוס על היחש ה"אלהי" של מלכי הגוים, והיינו: באגדה על על האלהים. ועוד יותר מופלא הדבר, שבמקרא נשחמר דסיס־אגדה קדמון. רבין האלהים, ואין אנו מוצאים במקרא כל נסיון ליחש את המלכים בישראל. האמונה הישראלית אינה יודעת כלל את דמוי היחש המשפחתי בין האדם. המיוחד. שבו נתברך המלך, אבל שום תוכן מיתולוגי לא ניתן בה. שהבנות הואת נשארה בישראל מליצה נשגבה המבטאה את חסד־האלהים בכור אתנהו, עליון למלכי ארץ (שם פ"ם, כו—כח). אבל הוא הוא הפלא, יהוה אמר בחוון לדוד: הוא יקראני: אבי אחה, אלי וצור ישועתי! אף אני "יהוה אמר אלי: בני אחה אני היום ילדתיך", אומר המלך (תה" ב', ד)... האידיאות של התרבות האלילית נשתמר במליצה, שהמלך הוא "בן" לאלהים. מו ועוד). משיח יהוה אבל אינו "אלהים" בשום בחינה. זכר למגע עם עולם-הוא בחיר אלהים (ש"א יי, כדן מ"ו, א ואילך, ה-ין ש"ב ו', כאן דב' י"ו. היפודי של ההאלהה, אלא נתבססה דוקא על האידיאה של הבחירה. המלך. אולם התפיסה הישראלית של המלכות לא קלטה את הרעיון האלילי

במעלתו האלהית של המלך האלילי אחווה גם מעלתו הכהניה. במצרים, בבבל, באשור. בכנען ובעילם האלילי בכלל המלך נחשב גם כהן: גדול. בימי קדם היתה הכהונה מעלתו המיוחדת של המלך. וגם בשעה שהכהונה: נפרדה מעל המלוכה. לא ויתרה המלוכה על מעלת הכהונה הגדולה. במצרים: היה כל הפולחן באידיאה פולחן המלך: הכהן היה רק ממלא מקומו. באשור: ובבבל שמרו המלכים על תאר הכהונה. את שתי המעלות נחל המלך האלילי:

ל גם אם נאמר, שבתאר "אלהים" למלך בתה' מ"ה, ז נשתמר זכר ל"סגנון החצר" האלילי ושבסא שלמה (מל"א י", יה – כא) הוא דמות כסא שלמצלה, הרי אין כאן אלא סמלים היצונים, שאין להם רקע מיחילוגי-ישראלי, מליצה הוא גם נאום יהוה למלך: שב לימיני! (תה' ק"י, א), ועיין על זה למצלה, כרך א", ע" 045–245, 324–724.

מן האלים אן בני-האלים המלכים-הכהנים, שמשלו עלי אדמות בתקופת בראשית. זה היה הפקידו הדתי של המלך: לשמר על המקדשים ולכלכל בהם את עבודת האלים. הפקיד זה הוא מעם "בחירתו". עליר המילו האלים את הפולחן. שלשמו נברא האדם. במובן זה הוא הכהן הגדול: הוא האל עלי אדמות המכהן ושומר על הפולחן. שבו גורל העולם וגם גורל האלים מליר. ככהן אלהי המלך דואג גם לפולחנו שלו ולפולחן המלכים אבותיה שנעשו אלים. בעולם האלילי דמוי האל-הכהן הוא דמוי יסודי. וגם מעלתו הכהנית של המלך אחוה במעלתו האלהית.

המלוכה הישראלית. המלך גם הוא גבחר, כנביא וכשופט, אלא שהוא נמשה הנביא-השליה. בסמל הישראלי של הנבואה השליחית אחווה גם מכלכל גורלם עלי אדמות. המלך הוא בחיר אלהים ומשיחו בידי כהני-אלהי קדמון, מיתולוגי-קוסמי, תפקיד שומר־בראשית של פולחן־האלים. אל הנבראה נחבטא יחודה של התפיסה הישראלית. המלך אינו ממלא תפקיד ראשון שלו הוא השופט־הנביא ולא הכהן. גם ביחס המינחד הזה של המלוכה וחכם, אבל שום תפקיד כהני אינו נתן לו (עיין ישי י"א, א-ם ועוד). מופס האיריאלי של העתיר בחוון הנבואה הוא שופט וצדיק, ירא אלהים, גבור נשתייר זכר לדרישת-שלטון קדומה, שנהפכה דרישה רוחנית בלבד. המלך ולא ידעתי (ח', ד). הנביאים היו אנשי ריבם של המלכים כל הימים. בזה על זכות הגבואה להמליך מלך מגן הושע: הם המליכו ולא ממני, השירו אמץ אחיה. את יהוא משח אלישע. מלכות בית דוד נסמכה על חוון נתן. המלכים את מעלתם. את שאול ואת דוד משה שמואל. את ירבעם בן נבט של נביאים ושופטים, אבל לא מלכות של כהנים. ומן הנבואה ירשו העוברה. שהכהונה לא היתה בישראל הקדמון נושאת השלטון. היתה מלכות היא תפקיד־לואי. המלך הוא "משיח יהוה" ולא "כהן יהוה". לוה מקבילה התואר הרשמי של הכהונה, ומשפחתם לא נספחה על הכהונה. "כהונתם" צרק. המלך־הכהן הכנעני (בר' י"ד, יח—כ). ובכל זאח לא נחן למלכי ישראל פל דברחי מלכי־צדק (תה' ק"י, ד). כאן משמש דוגמא למלך הישראלי מלכי־ את העם. (השוה להלך). במומור עתיק יהוה נשבע למלך: אחה כהן לעולם. הם בונים מובחות ומקימים מקדשים ומכלכלים את הפולחן. הם גם מברכים הכללית. למלכים בישראל היתה הוכות לעלות על המובח ולהפריב. כמו כן ושופטים. אמנם, גם כאן אנו מוצאים מגע מטוים עם התפיטה המורחית יורשיהם של מלכים-אלים או של מלכים-כהנים אלא של נביאים מושרשת בכהונה אלא בנבואה השליחית. מלכי ישראל אינם רלעומת זה תופעה מופלאה היא, שהמלכות הישראלית אינה

לדורות. אין הוא הגשמה של מהוח אלהיח, ואין הוא ממלא תפקיד כהני־אלהי. עם שגורל-אלים נחתך על ידו. הוא רק נושא הסד אלהים בדבר שליחו. גם הוא אינו אלא סמל לשלטון רצון אלהים עלי אדמוח. מלכוח ישראל היא נצחיח, מפני שנבראה בדבר אלהים. גדולה ותפארת מובטחות לה, באשר הן אות לשלטון אלהי ישראלי וכל-יכלחו.

הישראלית. ישראל היא מפני זה היא גופה לפי כל מהותה אחת מיצירותיה של האיריאה אלהים, דבר רצונו ושלטונו העליון. ולא הגשמת "כח" אלהי־מיחולוגי. מלכות בישראל. בזה היא מבטאה את מהותה המיוחדת: את היותה הגשמת הסד לה סמלי בחירה, סמלים היסטוריים חדשים, סמלי חסד יהוה, שנתגיה הישראלית אינה נאחות בסמלי־בראשית קוסמיים־מיתולוגיים, אלא מבקשת הפקידו האלים עצמם את סוד גורלם בידי מלך־כהן אלהי. אולם המלכות בסמלי ממשלתם של מלכים־אלים קדמונים, בכהונה במקדשי־בראשית, שבהם ישראל. המלכות האלילית שאפה להאחו בסמלי־בראשית קוסמיים־מיתולוגיים: ואח כל אלה היא מקדשת על ידי הארון — העדות העתיקה על בחירת יוצרת את עיר הבחירה. קובעת את מקום הבחירה ובונה את בית הבחירה. ליצור לה סמלי בחירה ולהשתרג עליהם. מתוך אינטואיציה מופלאה היא לא דבר ריק הוא, שהמלוכה בימי שיא חסנה, בתקופת דוד ושלמה, שאפה המרשג, שטבעה אידיאה זו ושעבר אחר כך בירושה גם לעולם הנוצרי. ודאי הנביא, וסמלה: משיחה ברבר אלהים. המלך מושל בהסד אלהים — זה האיריאה הישראלית היסודית של המלוכה היא איפוא: הבחירה בדבר

אַילם יצירת־המעמקים המנותיאיסטית של התקופה נתבטאה לא רק במלוכה עצמה ובמפעליה הלאומיים הגדולים. אנו מבחינים אותה בכל ספירות החיים.

### ATT'WA EXTRIG. ET WET ETTAIR

גם בתקופה שלנו היה הישראלי דורש באלהים באמצעות הכהן השואל באפוד (הוא "משפט־האורים») או באמצעות הגביא (עיין ש"א כ"ה. ו). השאילה באפוד נוכרה בספורים על הקופה זו כמה פעמים (ש"א י', כ—כא; י"ר, יה—ים, לו—מב; כ"א, י; כ"ב, י, יג; כ"ג, ב—ו, ט—יג; כ"ה, ו; ש"ב ב', א; ה', יט, כג; כ"א, א). שאול ודוד מרבים לשאול באפוד. (אבל אחרי הקופה דוד לא נוכרה עוד השאילה באפוד בספרים ההיסטוריים). לדרישה באוחות בדרכי עובדי האלילים אין בתקופה שלנו זכר; אין זכר למנחשים

ולמעוננים. האוח, שעל-פיו פוחח יונחן את המלחמה בפלשתים (ש"א ""ר, ה""ב), הוא אות ישראלי, כאוחות גדעון בשעתו ב. וכן יש לחפוס גם האוח של דוד (ש"ב ה", כג—כד) ב. כמו כן לא נוכרו פוחרי הלומות. החלומות, שנוכרו בש"א כ"ה, ו, מו, הם בלי ספק חלומות נבואיים-ישראליים, שבהם הדבור האלהי מתגלה, אבל אין בהם חידה הדורשת פתרון ב. מסוג וה הם גם חלומותיו של שלמה (מל"א ג', ה""מו; מ', ב""ם). שלמה עצמה המדבר בחכמתו על "העצים... על הבהמה ועל העוף" וגו' והיודע לפתור היוות, אינו נחשב לא למבין באותות-נחש ולא לפותר חלומות ב.

דעם זה נמשכים על רקע האמונות המנטיות גם בחקופה שלנו במעמקי הנפש הישראלית הנפתולים עם אמונות אליליות עתיקות החועות עדיין על אדמת ישראל כנשמות ערטילאות. בבחינה זו מאלפת היא מאין כמותה האגדה בש"א כ"ח, ג—כה, מבוא־האימים לאחרית שאול, שבה מופיע גם צלו של שמואל העילה מארץ רפאים. אגדה זו פותחת לנו אשנב להציץ למסתרי היצירה הדתית של הימים ההם.

יכלו להקלט באמונת יהוה ולהעשות דרכים לשאילה באלהים. אולם הדרישה בכחה האינטואיטיבי. הראייה, החלום, האכסטוה, האורים ואף הראיה באוחות פחד מפני סכנתם וגם לא מתוך איזו הבחנה רציונלית. בו פועלת אמונת יהוה הטיבה יחידה ומיוחדת בעולם. שאול מכרית את האובות והידעונים לא מתוך מישראל בימי קדם מוכיחה היא לבדה, שהאמונה הישראלית היתה מראשיתה והידעוני בידי שאול אין לו כל דוגמה בעולם האלילי 4. הכרחת האוב והידעוני אבל – פעולתם נחשבת לחטא משפט מות. הספור על הכרחת האוב בממשות פעולתם של האוב והידעוני קיימת היתה בישראל באותה תקופה. הקשורים בהם. מן הספור בש"א כ"ח אנו למדים, שהאמונה העממית התמימה האלילות. ואולי נחשבו אף הם לרוחות מתים המגלים נסתרות לידעונים נחשבו רוחות הירעונים למלאכי יהוה אלא לרוחות שעירים, שרידי תקופת בכח רוח אישי מיוחד להם. בגלל הקשר האישי שבין הידעוני ובין רוחו לא בישראל הם גלגולם של הרואים-הכהינים העתיקים, שנחשבו ליודעי נסתרות הדרישה בידעונים קרובה, כנראה, לדרישה אל המתים. יש לשער, שהידעונים הידעונים מן הארץ. הדרישה באונות היא דרישה אל המתים. בש"א כ"ה מסופר, ששאול הכרית את האובות ואת

ב ביין למעלה, כרך א', ע' בי 203-203.

<sup>€ 2007</sup> ad, a' 802.

ל צירן שם, צ' 600, הצרה T.

אל המחים ואל רוחות-שעירים היו מעבר לתחום. אמנם, אפשר לגלות נסתרות בדרכים אלה. אבל הרצון לגלות סוד-אלהים בדרכים לא-אלהיות הוא אלילי. מחים ושעירים אינם רשות אלהית. אבל הם היו צללי "רשות" זרה. לא-אלהית, וכר לעולם "אלהי" ששקע. בעבודתם ובדרישה אליהם היה משום הודאה ב"רשות" אחרת, משום מרי אלילי באלהים. הכרחת האובות והידעונים בימי שאיל מראה לנו מה עצומה היחה בישראל בומן ההוא ההרגשה האינמר-איטיבית ביחודה של האמונה הישראלית ובהבדל התהומי בינה ובין האלילות. על עמקה של ההרגשה ההיא ועל עוד הכח המעצב, שהיה גנוז בה.

מפיצים אור מיוחד כמה פרטים בדרמה הקודרת המתוארת בש"א כ"ח. בדרמה וו משתקפת תהום שבין שני עולמות.

שאול שאל ביהוה "גם בחלומות גם באורים גם בנביאים», ולא היה מענה. במצוקת מות הוא מחלים לשאול באוב. אבל שאול פונה גם בפעם הזאת אל — שמואל. על עברי פי המא-המות האלילי הוא נושא כפיו אל יהוה: הוא שואל בנביא-האלהים העולה מארץ רפאים. האם גם זה המא אלילי לדובב באוב פי נביא-יהוה ז הספור אינו מביע משפט על מעשהו של שאול. אבל איש כשאול יעשה כואת בחשכת ליל יומו האחרון. במצוקה לאין מוצא, החת נמל גורל איום. ולהלן: בפסוק ים מנצוצת אולי רגע אחד דמות שמואל הרואה. שמואל יודע מה יקרה מהר. המגלה הוא סוד, שנדע לו עוד בחייו, או "רואה" הוא את הבאות עתה ז גם זה לא פורש. אולם גם שמואל העולה באוב עדיין הוא נביא-י הור. שאול אומר לו: "ואקראה לך להודיעני מה באוב עדיין הוא נביא-י הור. שאול אומר לו: "ואקראה לך להודיעני מה אעשה" (מו). שאול מבקש איפוא לא גלוי מנטי אלא פקודה, מצות שליח- אלהים. ושמואל מאשר רק את הגורה, שגור עליו בחיי במצות אלהים אחרי המלחמה עם עמלק. גם עתה הוא איפוא בעצם נביא-שליה. — כך עוצב גם החומר האלילי הוה בדפוס האידיאה הישראלית. כמעם נגע החום בתחום. אכן, החומר האלילי הוה בדפוס האידיאה הישראלית. כמעם נגע החום בתחום. אכן, המלח הנא ההחומים לא נתערבבו בכל זאת.

### הנביאים. שמואל, נתך, גד, אחיה

חנועת ההתנבאות נוכרה כתנועה המונית רק בימי שמואל-שאול. רלאחרונה—בש״א י״מי כ—כד. בימי דוד ושלמה אין היא נוכרה לא כתנועה נבואית ולא כתופעה פולחנית. וכנראה לא היתה קיימת עוד. היש קשר בין התבצרות המלוכה ובין סוף ההתנבאות ההמונית: הבא הקץ על תנועת ההתנבאות, מפני שבא הקץ על מלכות רוח הנבואה: ידיעותינו על תנועת ההתנבאות מעטות, ואי אפשר לנו להוציא משפט. בתקופת המלוכה בא הקץ נם על הנזירות העתיקה, הלוחמת. עם יצירת צבא הגבורים, החיילים המאומנים היוצאים למלחמה עם המלך, חדלה המלחמה הלאומית להיות ענין ל"רוח". האמון הצבאי בא במקום ההתקדשות למלחמה, ולא היה עוד מקום לפורעי "פרעות" בישראל.

המלוכה השפיעה השפעה עמוקה גם על הנבואה. מן הנבואה ניטל השלטון המדיני, ומעתה יכלו הנביאים לפעול פעולה מדינית רק ליד המלך עמו או נגדו. בתקופה שלנו פועלים נביאים־יחידים: שמוא ל, שמלכות דוד היא עדיין מעורה בפעולתו. גד. נתן, אחיה השילוני. שמואל כאילו נלחם עדיין על שארית שלטון, ובכל אופן הוא כולו עצמאות ותוקף. אולם בימי דוד אנו מבחינים תופעה חדשה: נביאים מופיעים בין שרי המלך ואנשי חצרו. גד הוא "חזה דוד" (ש"ב כ"ד. יא). נתן פועל בימיו האחרונים של דוד כאיש־חצר פכח היודע לכלכל מזמה (מל"א א', יא ואילך). ובכל זאת אין לומר, שהנביאים נהפכו עתה לנביאי־חצר. מה היה תפקידם ואופן־פעולתם של הבביאים בתקופה שלנו בחיי יום־יום, אין אנו יודעים. אולם בולטת פעולתם כשל יחים הממלאים תפקידים לאומיים והמופיעים כמוכיחים דתיים־מוסריים. בתפקיד שליחים הם מופיעים כיריבי המלך או כנביאי־פורענות למלך. נביאי התקופה שלנו, וגם נביאי־המלך שביניהם, שומרים את משמרת להבואה נגד המלוכה — תפקיד הנביאים הגדולים בכל הדורות.

הראשון והגדול בנביאים אלה הוא שמואל, מיסד המלוכה בישראל ויוצר "משפט המלוכה". בינו ובין שאול פרץ תחלה סכסוך אישי בדבר הזכות להקריב את הקרבן לפני המלחמה, ואחר־כך פרץ הריב המכריע בדבר החרמת עמלק, שמסופר עליו בש"א ט"ו. פרשה זו אפינית היא ביותר לנבואה העתיקה. בש"א ט"ו ודאי שאין שום רמז להשפעת הנבואה הספרותית. שאלת החרם אינה מעניניה של הנבואה הספרותית. וכן שאלת החרמת ע מ ל ק (שבזמן שלאחרי דוד אינו נזכר עוד בכלל) אינה אלא משאלות סוף תקופת הכבוש. מלבד זה אין הפרק יודע עוד את גורלו האמתי של שאול: את מפלתו לפני הפלשתים, את מפלת בניו, את אחרית איש־בושת 5. הפרק נתחבר איפוא בראשית מלכות שאול. ומפני זה יש בו כדי להעיד על טיבה של הנבואה העתיקה.

מה משפטה הדתי והמוסרי של השאלה. שבגללה פרץ הסכסוך בין הנביא ובין המלך? היש לראות את עמדת שמואל בשאלת החרמת עמלק כעמדה "נבואית"?

דרישת החרם ודאי אינה דרישה "נבואית" במובן המאוחר, ולבן דורנו

<sup>5</sup> עיין להלן בנספח: "לחקר נכיאים ראשונים".

יכופר לו חמאו. אותה למצוח יהוה) מתוך יראת־העם ומתוך תאות־כבוד והמאמין. שכובחים יודעת ויתורים מתוך פחד, לעומת המלך המועל במצות החרם (שגם הוא הושב המודולמת, האמיצה, שאינה יודעת פשרה עם מאויים ונטיות אישיים. שאינה פל רקע־דמים מחריד זה נראה לנו שמואל בכל ואח כנושא הדרישה הדחית מסע נצחונו (עיין כ). למעילה גרמו איפוא תאות־שלל, מורך־לב ותאות־כבוד. השלל, מפני שירא את העם (כד). את אנג הביא, כנראה, כדי לפאר בו את המצרה: הוא מחרים בלי רחמים "את כל העם" (ח) ז. הוא מודה. שלקח מן ההתקדמות" ובודאי גם לא מחוך איזה מעם פולימי. שאול מקיים את עיקר שאול מעל בחרם, לא מפני שחשב אותו למנהג "חסר מעם וברברי" ולא מתוך מפשי הרצה שבצע: כאשר שכלה נשים הרבך, כן השכל מנשים אמך (לג). לכלות "את החמאים, את עמלק" (ש"א מ"ו, יה). את אנג הוא משסף על הפיף והיגע, מלחמת עם, שאינו "ירא אלהים" (דב' כ"ה, יח). שמואל מצוה מלחמת עמלק מתוארת כהתופלות פושעת על הנחשלים, כמארב הצבוע על היא נחשבה לאחת ממצוותיו של משה (שמ' י"ו, ה-מו; דב' כ"ה, יו-ים). הומנים ההם. מלבד זה נחשבה החרמה עמלק גמול צודק על מעשי אכוריותו. אי אפשר בכלל למצוא לה צדוק מוסרי. אבל היא נבעה ממשפט־המלחמה של

מלבד זה מביע שמואל בדבריר נגד שאול בסכסוך זה רעיון דתי הדש. שיש לראות אותו כמבשר התפיסה הדתית של הנבואה המאוחרה. הוא מוכיה את שאול ואומר: החפץ ליהוה בעלות וובחים כשמע בקול יהוה! הנה שמע מובח טוב, להקשיב מחלב אילים וגוי (כב—כג) 8. בדברים אלה אין מהשפעת

o ver krouf, gandierdestholdeseO, v' Ic.

ל וכן הוא מבצע את משפט החרם בכל אכוריותר ב נו ב עיר־הכהנים: הוא מכת אותה .לפי חרב מאיש ועד אשה. מעולל ועד יונק, ושור והמור ושה- (ש"א כ"ב.יש). מלבר זה אנו יודעים, שבקש להשמיר את הנכעונים (ש"ב כ"א, ב"ה).

<sup>8</sup> filiti, notitoqmo. Yown or, mer, oracogne certagen edicated variations, one ferri, wall estate mineral more as a ferri, et o a j. coart ne't, o' 12, erum merum ratel era n', cm invert era n', cm invert era n', cm invert, era n', cm invert, era n', cm invert, era n', cm era r', cm era n', cm era r', cm era

רעינותיה של הנבואה הספרותית. הנבואה הספרותית הטעימה, שהצדק והמשפט חשובים מן הפולחן. ואילו שמואל אינו מעמיד את המוסר אלא את הכניעה לאלהים מול הפולחן. וכן אין כאן מהשפעת החכמה המצרית, שהובע בה הרעיון, שהמעשה הטוב של הישר נעים לאל מזבח הרשע 9. כי החכם המצרי אינו מוציא משפט על ערך הפולחן בכלל אלא על המעשה הפולחני של היחיד. ואילו שמואל מוציא משפט כללי: החפץ ליהוה בעלות ותבחים ז... סגיבאמת בוקעת ועולה מדברי שמואל האידיאה, שהיחה גנוזה ובחעמקי האמונה הישראלית, שהפולחן אינו ערך דתי עצמי - במעמקי האמונה הישראלית, שהפולחן אינו עלהים, ולפיכך אין בו כדי לכפר על עלי ון. הפולחן אף הוא אינו אלא דבר אלהים, ולפיכך אין בו כדי לכפר על מרי בדבר אלהים. האידיאה הישראלית מצאה לה בדברי שמואל בטוי חדש. בהם נרמוה המגמה כלפי התהוות האמונה הנבואית לעתיד לבוא. הבעת ההערכה החדשה הואת של הפולחן היא הקובעת אולי לשמואל את מקומו ההיסטורי בתולדות האמונה הישראלית.

את בחירת דוד למלך מיחסת המסורת המקראית לשמאל (ש"א מ"ו, M=1; "מ", "ח". אבל את הבטחת המלכות הנצחית לדוד ולודעו היא שמה בפי בתן (ש"ב ז', m=1). נבואה זו של נתן נעשתה אחד מיסודות האמונה של עם ישראל, ויש לראות אותה כבטוי העתיק ביותר של התקוה המשיחית, של עם ישראל, ויש לראות אותה כבטוי העתיק ביותר של התקוה המשיחית, שנתלתה במשך הזמן בבית דוד. אולם הנביא הזה עצמו מופיע אחרי מעשה בת"שבע לפני דוד כמוכיח זועם (שם י"ב', א זאילך). תוכחה זו נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל אין ספק, שתכנה העיקרי עתיק ושבספור נמסרו לנו כמה מדברי נתן בהויתם M נתן נבא לדוד, שימות בחמאו (יג), ומלבד זה הוא נבא לו, שחרב לא תסור מביתו עד עולם (י). המקרא אינו מוכיך בשום הוא נבא לו, שחרב לא תסור מביתו עד עולם (י). המקרא אינו מוכיך בשום איפוא מאורעות או דעות מומן מאוחר, אלא היא בת־זמנה. היא מוכיחה לנו, שגם "נביאי החצר" ידעו לשמור את משמרת דבר־אלהים ולהתקומם נגד המלכים.

כנביא־פורענות מופיע לפני דוד גם גד החוזה: הוא נבא לו עונש על אשר ספר את העם (ש״ב ב״ד, יא ואילך). אמנם, את קשי ה"המא" הזה לא קל לנו להבין. — גד הוא גם המצוה להקים מובח בגורן ארונה היבוסי, הוא מובח בית־הבחירה שלעתיד.

<sup>9</sup> בלקח למלך מריכרע. עיין ארמן, זעובו:און, ע' 181.

<sup>&</sup>lt;sup>OI</sup> שיין של כל זה בפרוטרוט להלן בנספה לספר ב' בפרקים של ס' תהלים ושל ספרות החכמה.

וו ביין על זה בנספח: "לחקר גביאים ראשונים",

כנביא-פורענות מופיע בימי שלמה אחיה השילוני, אם כי אין הוא אומר את נבואתי בפני שלמה עצמו (מל"א י"א. כם—לם). גם נבואת אחיה נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל בתכנה העיקרי עלינו להשוב גם אותה לנבואה בת־זמנה נראה. שאחיה נבא לשלמה. שבחטאו יבוא הקץ על מלכות בית דוד. בדברי אחיה נתבמא הרונו של יראי-יהה הקיצוניים על הבמות. שבנה שלמה לאלהי נשיר. והדר ממלכת שלמה לא היה בו כדי לשחד את האנשים האלה. שאחיה היה להם לפה. — כך נמשכת איפוא מימות שמואל שלשלת הנביאים-השליחים המגידים למלכים פשעם.

### REITA RATRIG. RCRIER

התקופה שלנו היא תקופת יצובם וקביעתם של מקומת הקודש. המנהג הקדום של בנין מובחות-עראי הולך ובמל, כנראה, בתקופה זו. שאול בונה מובחות רבים (ש"א י"ד, לה). אבל דוד בונה רק את המובח בהר הבית במצות גד (ש"ב ב"ד, יח—כה). זהו הספור האחרון במקרא על בנין מובח ליהות בארץ במקום חדש. (אליהו בונה מובח במקום, שהיה שם מובח יהוה הרוס: מל"א י"ח, ל—לא).

בהעלאת הארון לעיר־דוד היה משום סמל דחי-לאומי, אבל דבר זה לא עשה רושם נכר במטבע הפולחן. העם עבד לאלהים בבמות ובמקדשים. בבחינה פולחנית היו חברון וגבעון אף חשובות מעיר־דוד (ש"ב ט"ו ז—מי מל"א ג', ד—מי). בחי מקדש כבר היו קיימים או בארץ. אבל את הארון העמיד דוד באוהל, ונתן הנביא התנדו, כנראה, להשכנת האוהל. אבל את הארון העמיד יו, ז', א—ז). כי הארון היה קשור במסורת האוהל. לפני אוהל-הארון היו מקרבים עולות ושלמים (שם ז', יו; מל"א ג', מו). באוהל היה שמור שמן הקודש (מל"א א', לט). האוהל שמש גם מקום מקלם לחייבי מיתה (שם א', הקודש (מל"א א', לט). האוהל שמש גם מקום מקלם לחייבי מיתה (שם א', דבוני ב', כם—ל). נראה, שנחפם בעיקר במקדש של המלך. — מכלי המקדשים היו העתיק היו האפוד (ש"א ב"א, י) ושילחן הפנים (עיין שם, ז). במקדשים היו העיר הוונים גם חגי משפחה, שהיו וובחים בהם ובחים ((שם כ', ז, כט). חג חשוב היו החודש, שהיה נחוג, כנראה, בבית (שם, יה, כד—כו) בסעודת קודש (שם, כה).

גם בתקופה שלנו לא נתיחדה עדיין בפועל הזכות להקריב קרבנות לכהנים בלבד. בכל אופן מקריבים המלכים קרבנות אף במקדשים (ש"ב ה. יון מל"א ח', סדן ט', כה). כמו כן ממלא המלך תפקיד של כהן המברך את העם (ש"ב ר', יהן מל"א ה', נה—סא). דוד הוגר אפוד בד (ש"ב ר', יד). בני דוד

משמשים כהנים (שם ה', יה). אולם אין זה פונע בעצם בוכות המיוחדת של שבט הכהנים. בתי המלכים בישראל לא נעשו בתי כהנים. נראה. שהוכות לשרת בקודש פנימה וביחוד — לשאול באלהים היתה מיוחדת לכהנים מבני אהרן ולוי, ואף למלכים לא נתנה. זכות־מורשה לעבוד עבודה במקדשים דרך־ קבע היתה בכל אופן רק לכהנים מבני אהרן ולוי.

המלוכה השפיעה את השפתה גם על הכחונה. בימי דוד הכהנים מופיעים גם הם בין שרי המלך (ש"ב ה' יון כ', כה). וכן בימי שלמה (מל"א ד', ב, ד—ה). צדוק ואביתר מעורבים בסכסוך־הירושה, שפרץ בימיר האחרונים של דוד (שם א', ו האילך). הסכסוך הוה גרם להדות בית אביתר מן הכהונה במקדש ירושלים (שם ב', כו—כז).

(ש"ב רים, כו). קרוב איפוא לשער, שהוא שקבע וגבש גם את השירה הפולחנית וממפרא כלי שיר (פיין פמי וי, ה). ובביתו היתה מקהלה של שרים ושרות עצמו, ורק בימי בית שני התחילו מתיחשים על הלויים. דור היה משורר זו עולה אישא גם הוא עד ימי דוד. המשוררים האלה היו מתחלה מעמד בפני שדוד השכין את האדון בביתו (שיב די י-יב). יחשה של משפחת־משורדים עובר אדם (דה"א מ"ו, יה, כא, כר; מ"ו, ה ועוד). עובר אדום הוא האיש. הפולחניים בישראל. בין משפחות המשוררים אנו מוצאים גם את משפחת שאיתן הדמן היו משוררים. שהיו בימי דוד, והם מאבות מעמד המשוררים המלכות הנצחית לדוד (תה' פ"מי ד—ה, כ—לה השוה להלן, ע' 202). נראה תהלים (תה' פ"ה, או פ"מ, א). לאיתן מינחס הימנון היסטורי עתיק על נבראת יה, כמי מיי, יה ימי כ"ה, א. ד-ר ועוד). הימן ואיתן נמנים בין משורדי סי בומן מאוחר החיחשו על איתן והימן משפחות של לויים־משוררים (דה"א רי, בשירה (עיין שם, יב), ולפיכך יש לחשוב את ה,,חכמים" ההם גם למשורדים. וחמול, ממשפחות יהודה (מל"א ה", יא) 12. בימים ההם היתה היחבמה" מעורה בוכרו כחכמים מפתרסמים בישראל איתן והימן, המיוחשים על זרח מתגבש מעמד חדש של אנשי פולחן. הוא מעמד המשוררים. בימי שלמה לא מלאו תפקיד קבוע ומיוחד. ולעומת זה יש יסוד לשער. שבימי דוד החחיל רק דרך־עראי (מל"א ה', ד) פו, אבל נראה, שבימי דוד וגם במקדש ירושלים למקדש זה, שבו פמד הארון, כלי־קדשה של כהונת בית אהרן. הלוים נוכדו עם בנין גבית בירושלים התרכו, כנראה, בית אהרן רובו מסביב

אלרים, שנוברו בש"א רי, מרן ש"ב מ"ר, כר, הם, כנראה, כהנים מבני לוי.

לו השלה דה"א ב", ו. במקום במהל" במל"א ה", יא יש לגרום "המול", השוח דח"א ב", ה יפיין להלך בנסמה לספר ב": "מפרות ההכמה".

רשספורו של בעל דייה (עיין דה"א פ"ו ואילך), המיחס לדוד את יסוד שיר הלויים במקדש, יש בו גרעין היסטורי.

בנין הבית בירושלים לא היה קשור בבמול העבודה בבמוח. ובכל זאת כרוך היה בבנין זה חדוש פולחני גדול: נבנה מקדש־מלך מרכזי, ששמש מקום עליה-לרגל לכל ישראל (מל"א ה', ב—סו; י"ב, כו). המקדשים העתיקים, עם כל קדושתם, לא שמשו מקומות־עליה לאומיים קבועים כמקדש-המלך החדש. ואפשרי שדבר זה עורר קנאת כהנים ומקדשים וסיע לפירוד בימי ירבעם עצמו לא בנה מקדש מרכזי אחד כבנין שלמה.

### קרבן אדם, חרם, שבועה

בתקופה שלנו אין כל זכר לקרבן אדם, לא לקרבן עראי, כוה של יפתה. רלא לפולחן קבע מעין זה, שנוכר בדורות מאוחרים. אולם גם בתקופה זו, כמו בתקופת השופטים, יש תופעות, שהן על גבול קרבן אדם, וגם הן מעורות בעניני הרם ושבועה.

אינה קרבן" ממש, אלא עונש: המחת בנים בעון אבותם, מאחר שלפי שהוקעו ואף לא ניתנו לקבורה במשך חדשים אחדים. אולם גם הוקעה זו לרעב, שבא על הארץ בימי דוד. יהוה נעתר לארץ רק ברם שבעה מבני שאול, שנשבעו בני ישראל לגבעונים. החמא הזה קשה כל כך, שהוא נחשב סבה מגלגל על עצמו חטא חמור ביותר בעיני הדורות ההם: הוא מפר את השבועה. שארל ממית את הגבעונים, כדי לקיים את מצות החדם. אבל במעשהו זה הוא "לפני יהוה" בימי דוד (ש"ב כ"א, א--יד). גם מעשה זה מעורה בחרם ושבועה. בחטאו אלא בחטאם של אחרים. תופעה ממין זה היא גם הוקעת בני שאול החטא הרובץ עליו ושבעטיו הוטל על עמו חרם. ואילו "קרבן" אינו מת אבל באמת מקיים שמואל באנג רק את מצות החרם: הוא ממית אותו בגלל בגלגל (ש"א ט"ו, לב-לג). יש סבורים, ששטוף זה אינו אלא הקרבת קרבן. הסבר זה לגורלו הטרגי של שאול. שמואל עצמו משסף את אגו "לפני יהוה" עמלק, ולא החרים את כל הצאן והבקר. ואף הדורות המאוחרים קיימו וקבלו לשארל ולביתו על שלא מלא בדיוק את מצות החדם והחיה את אנג. מלך שמואל רשאול עדיין היא נחשבת מצוה חמורה כל כך, ששמואל נבא אברן כבר פקע למעשה כחה של מצוה זו, כמו שנראה בפרק זה להלן. אבל בימי הפעולות האחרונות הנובעות ממצוח החרם העתיק הוה. בימי דוד ושלמה הנחשבת חובה דתית. החרמת עמלק והשמדת הגבעונים בידי שאול הן יציאת מצרים וכבוש הארץ. שתכליתו — הכרתה גמורה של זרע עם, הכרתה זמנו של שאול הוא זמן שלהי החרם העתיק, האתני, הקשור במאורעות

אמונת הדורות ההם רובץ חמא אבות על בניהם אחריהם.

השבועה תופסת מקום נכר. אל בית שאול כלחה הרעה בגלל השבועה החבועה הופסת מקום נכר. אל בית שאול כלחה הרעה בגלל השבועה והחבום. יונחן זלול בשבועת אביו, ובגלל זה יצא הקצף על ישראל, ויהורם. יונחן זלול בשבועת אביו, ובגלל זה יצא הקצף על ישראל, ויהורם ביונחן ותחייב מיחה (ש"א י"ד, כד—מה). אבל בדור ההוא מנצוצת גם השקפה הישועה הגדולה", אשר עשה בישראל ביום ההוא (שם, מה). כל היחס שבין הוישועה הגדולה", אשר עשה בישראל ביום ההוא (שם, מה). כל היחס שבין מוח יבין בית שאול נתון בצל אימתה של השבועה. כל בית שאול הם "אנשי הדוד ובין בית שאול נתון בצל אימתה של השבועה. כל בית שאול הם "אנשי הונחן היחה "שבועת יהוה" (שם כ"א, זו עיין ש"א י"ה, גו כ', יב—יז, מב; כ"ג, טו—יה), ובעטיה של שבועה זו היחה פליטה לביח שאול. עם מפיבושה עשה דוד חסד (ש"ב ט', א—ינ; עיין מ"ו, א—ד; י"ט ,כה—כט), ובעבור השבועה לא ניתן מפיבשת להוקעה (כ"א, ז). את כחה של השבועה אפשר היה להפקיע רק על-ירי שבועה אחרת (עיין מל"א ב', ה—ט, לו—מו). השבועה בתעלת תוקף בשעה שהמושבע הסכים לה בפיו ואמר: טוב הדבר, נחשבת ישנתי (שם, לח, מב).

עם יסור המלוכה מופיע בישראל הוק חרש של החרמה: ההרמה המורר במלכות או הפוגע בכבוד המלך. על החרמה זו עיין להלן, עי 212—212.

ישראלים, כנענים, בנינכה, גרים

בימי דוד ושלמה כבר שקעה לגמרי מלחמת-החרם העתיקה בשבעת הגויים יושבי ארץ כנען.

מלחמת השבטים בתקופת כבוש-הארץ היתה מלחמה של החנחל רמו ער להתנחל כמו שראינו: השבטים לא עלו לשעבר עמים אחרים. אלא בקשו אדמה להתנחל בה. אופי זה של המלחמה היה השורש הריאלי של שאיפת החרם וההורשה. אולם השאיפה להתנחלות וליסוד ישובים אתניים הגיעה לקצה עוד בסוף הקופת השופטים. ועם זה בטלה גם השאיפה הריאלית להחרים או להוריש את יושבי הארץ ולרשה את אדמתם. בימי דוד מנצוץ אידיאל חדש: שלטון מדינו בעמי נכר (עיין להלן, ע' 1913—1921). ואידיאל זה משכיח לגמרי את שאיפות ההורשה הישנות. ולפיכך אנו מוצאים. שלא דוד ולא שלמה אינם מקיימים עוד את מצות החרם.

דוד כובש את ירושלים, אבל את היבוסי אינו מחרים (עיין ש"ב כ"ד, טו ואילך). בגזר אינו פוגע. בגבול הצפון נמנות על מלכותו "ערי החוי והכנעני" (שם. ז). הוא מכניע את הפלשתים (שם ה', א) אבל אינו מחרים ואינו מוריש

ארחם. הרא ערשה בקמרה אכזררירה במראב. עמון ראדום (שם, ב: י"ב, כו—לא: מל"א י"א, מו, מו), הרא נלחם בארם (ש"ב ה', ג ראילך: י', ו ראילך), אבל עם מלכי צור הכנענית, שהיא בכלל חוק החרם, הרא ושלמה כורתים ברית אחוה וידידות (ש"ב ה', יא— יב: מל"א ה', מו—כו), שלמה נותן אפילו לחירם עשרים עיר בארץ הגליל (מל"א מ', י—יד), הכבוש ה"אחני" האחרון הוא כבוש גור, שפר עה, חותן שלמה, מבצע אותו (שם, מו), הספיח האחרון של מלחמת-החרם העתיקה הוא כבישת פלימי החרם לעבדים בימי שלמה (שם, כ—כא). פעולה זו פוגעת בשרידי הכנענים שבתוך הישוב הישראלי. אולם תחום החרם עצמו לא הורחב.

נישואי־התערובת עם הכנענים נתישן יחד עם חוק החרם, שהיה קשור בו. יחירים לא היה בהם כדי להדיח את ישראל אחרי האלילות. החוק הישן על שלהתערבות המונית עם עמים אלה לא היה מקום. ואילו נישואי־תערובת של ההיא נשתכחה, לא היה עוד טעם להבחין בין העמים השכנים. ולא עוד אלא העתיקים (עיין שופ׳ ג׳, ה-ו). אבל בראשית תקופת המלוכה, בשעה שהאיריאה להטעים ביחוד את הסכנה הצפויה מן "הגוים הנשארים", בסיגנון המקורות ארץ כנען השלמה (עד נהר פרת וכוי) היתה קיימת, היה ענין "לדורשי רשומות" היה הבדל בינם ובין שאר העמים השכנים. במדה שהאידיאה הישנה של כבוש שבצפון וכן הפלשתים יכלו להיות מקור השפעה אלילית. אבל בבחינה זו לא אלהיהם (שמי ל"ד, טו; דב' ז', ג—ד; עיין יהושע כ"ג, ז, יב). אמנם. הכנענים העחיק, שאטר התחתנות בשבעת העממים, כדי שהללו לא יזנו את ישראל אחרי ישראל, נעשר אף הם "ישראלים" בתרבותם. בתנאים אלה נתישן מאליו החוק שום סכנה דתית. הכנענים שבתוך הישוב הישראלי, עד כמה שבאו במגע עם תערובת, ואין זכר לוה במקורות. ובכל אופן לא היתה בנישואים כאלה עתה עבדים־למחצה, כגבעונים. אין להניה, שביניהם ובין הישראלים היו נישואי־ ומובדלים, כיבוס לפני שנכבשה, או אנשי מס, כישובים, שנמנו בשופ' א', או כ"א, א—ט). שרידי הישובים הכנעניים בארץ ישראל הריאלית היו או סגורים הגבעונים הם כבר עובדי יהוה, ואת בני שאול הם מוקיעים "ליהוה" (ש"ב הישוב הישראלי הריאלי, ואין זכר להשפעה אלילית של ישובים כאלה. גם בתקופה זו אין וכר לישובים כנעניים גדולים ועצמאיים בתחום

לפיכך אנו מוצאים. שבתקופה שלנו מרובים ביחוד ה"גרים» בישראל. הנשארים". הגרים של הזמן ההוא לא היו גרים במובן המאוחר. אלה היו בני בכר. שבאו לגור בארץ ישראל ונטמעו בישראל טמיעה תרבותית. ומחוך כך — גם טמיעה דתית. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ דבקו בישראל שבטים ל-יא). אבל רבים מהם עלו לגדולה בישראל ונטמעו במשפחות ישראליות. בתלים בהם (ש"א כ"ב, יה, כב; ש"ב א', ב--מז; י"ה, כ--לב; השוה ויק' כ"ר, בפתלי (מל"א ז', יד). לפי ההשקפה העממית הגרים סורם רע, וכמה דברי־גנאי ל—יב) 1. חירם, חורש הנחושת של שלמה, הוא בן איש צורי ואשה ממטה שייב יייו, כה פגן ייים, יד). את הארון השכין דוד בבית עבד־אדם הגתי (שייב רי, בייר, ו) 1. קרוב למשפחת דוד היה עמשא בן יחד הישמעאלי (דה"א בי, יון של בת שבע (שם י"א, ג ואילך). בין אנשי דוד נוכר גם אחימלך החתי (ש"א (שם כ"ג, לד) ואוריה החתי (שם, לט). לאוריה שם ישראלי, והוא היה בעלה כנראה. פלשתים (ש"ב הי, יה; ש"ו, יה ועוד). בין גבורי דוד נוכרו צלק העמוני זה יש להניה גם ביחס לגדור הכרתי הפלחי, חיל המשמר של דוד, גם הם, גדור אלה היו מחקרשים לפי מנהג הארץ ושוחפו ברח השלטח בארץ. דבר היר מתקרשים בצאתם למלחמה (ש"א כ"א, ה-יו), הרי יש להניח, שגם אנשי לעוכרים" (שם, יש). אבל הם נשבעים בשם יהוה (שם, כא). מכיון שהענערים" גתים הירשבים בירושלים, הם ונשיהם ומפם (ש"ב מ"ו, יח—כב). הם נחשבים ביום, שדוד בא לשם בברחו מפני שאול (ש"א כ"א, ח). לדוד יש גדוד של ראילך). דראג האדומי הוא משריו של שאול, והוא היה "נעצר לפני יהוה" בנוב גרים מבני עמים שונים (ש"א כ"א, הן כ"ב, יה, כבן ש"ב א', ה, יגן י"ה, כא שנעשו או שנעשים והולכים ישראלים בתרבותם ובדתם. מימי שאול־דוד נוכרו בתקופה שלנו מרובים התגרים" היחידים, שוכר יחשם הגועי עוד נשתמר, אלא קיימים כמעמד נבדל, נמוך ומשועבר, אבל שותפים היו בדתם עם ה"אורחים". או "אספסוף" של בני נכר (שמ' י"ב, לה; במ' י"א, ד), בני בלי גוע, שהיו הכלפים, הירחמאלים וכרי. מלבד זה קיים היה בישראל מימי קדם "ערב רב" או בתי אבות קרובים להם בגוע ונטמעו בהם. הלא הם הקינים והרכבים,

לבה. שתשכה את עמה ובית אביה וחדבק במלך (יא ואילך). אפיני הדבר, שלמה. אף מפאר את נשואיו של שלמה עם "בת צר", שהמשורר מדבר על ל"א, א; השה י"ד, כא). ולא עוד אלא שהמומור תה' מ"ה, שהוא, כנראה, מומן (ש"ב ג', ג). לשלמה נשים נכריות רבות, וביניהן גם כנעניות (מל"א ג', א: בספור על אוריה החתי, יחר הישמעאלי ועוד). דוד עצמו לוקח אשה גשורית בכמה מן הספורים על הגרים נוכרו בפירוש נישואי־תערובת (כגון

<sup>(</sup>מו). בין שריו נוכרו, שם כ"ו, אוביל הישמצאלי (ל) ויויו ההגרי (לא). או ברשימת גבורי דוד בדה"א י"א נמנו גם: מבחר בן הגרי (לח), יתמה המוצבי

סו השם מציר על מוצא ארומי. "נחי" נקרא בוראי, משום שישב תחלה בנת. בו כאל במפוח "הישראליי.

ששלמה המלך, אשר "אהב נשים נכריות רבות», הוא ששעבר את שארית הפלימה של הכנענים, שנותרו בארץ (שם טי, כ—כא). על הכנענים האלה רבצה קללה ההרם העתיק, ולפיכך לא ניתן להם להתחתן בישראל ולהדבק בהם. ואילו הכנענים שמחרץ לארץ ישראל הריאלית נחשבו עתה על שכניהם של ישראל, ומכיון שלפי המנהג ולפי חוקי-התורה העתיקים לא היו נישואי- תערובת עם בני נכר, שבאו לגור בארץ, אסורים, לא נהגו איסור לא בכנענים הצפוניים ולא בפלשתים, שישבו בתחום ארץ ישראל האידיאלית. — על סי רות עיין בפרק זה להלן.

השקפה הדשה על נישואי־התערובה נצוצה, כנראה, רק בסוף מלכות שלמה. "בה צור" והברותיה לא הגשימו את הקות המשורר ולא שכחו את עמן ומולדתן וגם לא את אלהיהן. שלמה בנה במות לאלהי נשיו, ולעת וקנתו נמה אף הוא עצמו, לפי הספור, אחרי "אלהים אחרים". בחוגי יראי־אלהים התחילו מבימים בעין רעה על הנשים הנכריות. ומכיון שבין נשי שלמה היר נשים מבנות כל העמים השכנים, נולדה הדעה, שיש המא בנישואי נשים נכריות בכלל, באשר הן עשייות להייח את ישראל אחרי אלהיהן. בתורה אין אנו מוצאים איסור כולל כזה. אבל במל"א י"א, א—ב מהפרש האיסור שבתורה להחתן בכנענים כאיסור הכולל את כל העמים "גו. במשך דורות רבים עוד עתיד היה הרעיון הנה להשאר רעיון ערטילאי. בלי הוצאות מעשיות.

#### האידיאל הלאומי־המדיני החדש

הישוב הישראלי האחני הוא בהקופה שלנו ישוב מגובש וקבוע בגבולותיו: מדן עד באר שבע (ש"ב ג', י; י", יא; כ"ד, ב, מו; מל"א ה', ה ועוד). ארץ זו היא ארץ ישראל הריאלים. ארץ ישראל האידיאלים בגבולותיה הקבועים במקורות העתיקים (מנחל מצרים. ועד נהר פרת, מן הים ועד הירדו) נשארה אידיאה דחית וספרותית נישנה בלבד. כבר ראינו, שמלחמת שבטי ישראל בעמי כנען היחה מלחמה של כובשי קרקע, ומפני זה לא היו השבטים מסוגלים להמשיך במלחמה אחרי שנחמלא צרכם באדמת־ישוב ולכבוש את הארץ כולה. אלא שבחקופת השופטים עדיין היה האידיאל של הכבוש השלם הארץ בולה אלא שבחקופת השופטים עדיין היה האידיאל של הכבוש השלם הארץ בולה אלא שבחקופת העופטים עדיין היה האידיאל של הכבוש השלם הערים במפרות העתיקה עד שופ' ב', כ—ג', ד' אולם בהקופה שלנו השאלה נגנות לגמרי, והאידיאל הוא אידיאל נשכח. לא דוד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. עצוב גבול המלכות אינו קשור כלל לא באידיאל

לו עיין להלן בנספח: "לחקר גביאים ראשונים".

הישן ולא באופן הגשמחו — בחרם ובהורשה. כבר ראינו, שבתקופה שלנו פסקה מלחמת החרם. אולם במקום שאיפת ההתנחלות, שפעלה בשבטים בתקופת הכבוש, נתעוררה עם יסוד המלוכה שאיפה חדשה: שאיפה ל של טון מדיני.

אולם לא נתן לישראל לשבת "בטח" "אל ארץ דגן ותירוש". בעקב בארצכם, ונחתי שלום בארץ, ושכבתם, ואין מחריד" וגוי (ויקי כ"ו, ה ואילך). אל ארץ דגן ותירוש" (דבי ל"ג, כח). "ואכלתם לחמכם לשבע, וישבתם לבטח הכבוש העתיקה, היה: משכן שלום בארץ. "וישכן ישראל בטה, בדד עין יעקב, ולהטיל עליהם חובה של נשיאת "מנחה". האידיאל, שהיה כרוך בסיום מלחמת־ ישובים נכרים, לשבת תוכם כמעמד של אצילים שליט או לשים בהם נציבים אבל גם זה הוא עדיין שעבוד פרימיטיבי. אבל אין בשבטים שאיפה לכבוש כנעניים בתחומי הספר הם שמים במשך הומן "למס" (שופ' א', כח-לה ועוד). או גורשים אותם. שעבוד הגבעונים נבע מצירוף מסבות מיוחדות. ישובים הופכים את הכנענים שבתחום הכבוש למעמר של משועבדים, אלא מהרימים אינם מגשמים את האיריאל של הכבוש השלם, ומטעם זה עצמו הם אינם ארמה, אבל לא שאפו להמיל עול שלמונם על עמים אחרים. ממעם זה הם הלך־הרוח של השבטים בראשית תולדות ישראל. השבטים שאפו לנחול ברכת האדמה והעדר. הספרות הנבואית העתיקה ביותר שבתנ"ר משקפת את על האויב, השמרתו או הורשתו, כבוש הארץ, רבוי העם, שלום ובמחון בארץ, להעדר יעוד המלכות בספרות הקדומה 19. יעודי הומן העתיק הן: נצחון אין אנו מוצאים את האידיאל של השלמון המדיני. העדר אידיאל זה מקביל בשכבה הקרומה ביותר של ספרות התורה ש וכן בכל ס' יהושע ושופטים

מלחמת־הכבוש נאחוה מלחמה חדשה: התחילו התקפות העמים השכנים על
ישראל. חזית מלחמה זו היתה שונה לגמרי מחזית מלחמת-הכבוש, וגם מהותה
היתה אחרת. פלשתים, אדום, עמלק, מואבי, עמון, ארם צררו את ישראל
בארצו. אבל הם לא שאפו, בעצם, ל הוריש אותו אלא ל הש תרר עליו
או לאכול את יגיעו. זו לא היתה מלחמת-התנחלות אלא מלחמת-שלטון. מן
המלחמה החדשה הזאת נולדה המלוכה. מפני זה אין המלוכה קשורה לא
בגבולה האידיאלי של מלחמת-הכבוש ולא בשאיפת החדם וההורשה של

פו שנין למפלה, ש' IZI.

הוה משתקף בספרות התקופה שלנו. בכבוד המלך וגבורתו ושלטונו כבוד העם וגם — כבוד אלהיו. האידיאל החדש איריאל לאומי־מדיני־דתי חדש, שנושאו הוא בעצם לא העם אלא המלך. מעיבה השאיפה החדשה לשלטון מדיני על עמי נכר ומלכי נכר. נולד ישראל למדרגה של עם שלים. את היעוד הישן של נחלת ארץ כאילו שלמה" (שם ה', א—ר; עיין דה"ב ט', כו), בתקופת־המלכות הואת עלה עם מן הנהר עד ארץ פלשתים ועד גבול מצרים, כולם "מגשים מנחה ועבדים את י"א, טו-טו). גם שלמה הוא מלך המושל בעמים זרים. הוא מושל בכל הממלכות, באויבים מדיניים תקפנים: במואב (שם, ב), בעמון (שם י"ב, לא), באדום (מל"א א-יר). את הכנענים יושבי הארץ אינו מחרים. אבל הוא עושה נקמות אכזריות מנחה". גם באדום הוא שם נציבים, וגם אדום היו עבדים לדוד (ש"ב הי, הוא מכה את ארם ושם בארם נציבים, וגם את ארם הוא עושה "לעברים נושאי את הפלשתים. הוא מכניע את מואב ועושה את מואב "לעברים נשאי מנחה". (ש"א י"ר. מה). אבל דוד הופך את המלחמה למלחמת התקפה. הוא מכניע היתה המלחמה הואת עדיין מלחמת־מגן: שאול מציל את ישראל "מיד שסהו" ישראל, הנחילו בדרך הטבע לישראל שלטון מדיני על עמים ודים. בימי שאול נצחונותיו המכריעים של דור על עמים, שבקשו לשלום שלטון מדיני על חדשה: שאיפת של טון מדיני על עמי נכר. המפנה בא בימי דוד. הכבוש או הרחבת גבול הישוב האתני. הנצחון עשוי היה להוליד בעם שאיפה המלחמה ההיא. נצחון על אדום, מואב, עמון וכו' לא היה בו משום השלמת

#### במשל והחכמה

המסורת היהודית מיחסת את ס' תהלים לדוד ואת ס' משלי לשלמה. מסורת זו כמו שהיא ודאי אינה נכונה. יש בספרים אלה דברים, שמוצאם מלפני דוד ושלמה, ויש בהם דברים, שמוצאם מלאחרי דוד ושלמה. ואולם בזה אין להטיל ספק, שתקופת דוד ושלמה היתה תקופה של פריחה ספרותית ושבאותו הזמן הגיעו לשגשוג גם המשל והשיר לצורותיהם.

גם בספורים מימי שאול ורוד, כמו בספורים מחקופת השופטים, נשתמר זכר לרבר, שבעם היה רווח המשל-הפתגם ושגם המשל האמנותי כבר היה מפותח בישראל. פתגם ("משל") ישראלי עממי קשור בשמו של שאול: הגם שאול בנביאים ? (ש"א יי, יא—יב: י"ט. כד). דוד משתמש ב"משל הקדמוני": מרשעים יצא רשע (שם כ"ד, יד). נחן משתמש במשל-המעשיה על כבשת הרש (ש"ב י"ב, א—ר). היו בישראל באותו זמן נשים "חכמות", שהיו מאומנות במליצה שנונה והיו משתמשות במליצתן בפתגם ובמעשיה. ה"אשה החכמה"

התקועית, שיואב שלחה אל דוד לדבר על לבו להשיב את אבשלום, משתמשת בספור בדוי ובפתגם (שם י"ר, ד—ו, יו). באבל בית המעכה "אשה הכמה" מדברת אל יואב ומבקשת, שילך מעל העיר, וגם היא משתמשת בפתגם (שם כ', יו—יט: משמעות הפתגם אינה ברורה).

במל"א ה', מ—יר; י', א—ג שלמה מתואר כחכם יחיד ומיוחד במשל, בשיר ובחידה. חכמתו רבה מהכמת כל בני קדם ומכל הכמת מצרים. הוא הכם מאיתן והימן וכלכל ודרדע, שהיו מושלים ומשורדים בישראל מלפני שלמה. הוא דבר שלשת אלפים משל וחמשה ואלף שירים. הוא דבר על העצים ועל הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים. זאת אומרת, שבימיו שגשגו בישראל גם "משלי עצים" וגם "משלי שועלים". מלכה שבא באה לנסותו בחידות, והוא מגיד לה "את כל דבריה". מכל העמים באו לשמוע את חכמתו. בתיאור הוה כלולה עדות היסטורית על הקשר השרשי שבין החכמה

הישראלית ובין החכמה המורחיה העתיקה, ששריירה נשחמרו בידנו מספרות מצרים, בבל וארם. ההשואה עם חכמת בני קדם, מצרים וכל העמים רומות, שחכמת שלמה כללה מיצירת חכמי העמים האלה. על זה רומז גם הספור על מחכמת שלמה כללה מיצירת חכמי העמים האלה. על זה רומז גם הספור על מרמי שבא. בישראל קים היה "משל קדמוני" מלפני חקופת שלמה. קיימת היתה חכמה שנחל ישראל מימי היוחו מחובר עם שבטי בני קדם. אבל בימי שלמה נתחדשה, כנראה, השפעת החכמה הנכריה, וזה הביא לידי שגשונה של הכמה נתחדשה, כנראה, השפעת החכמה הנכריה, וזה הביא לידי שגשונה של הכמה והמשל החושים והמקובלים, אבל בימי בערבוביה. חכם המשל יודע להשתמש במשלים הרווחים והמקובלים, ועם זה הוא מובע משלים משלו. באלפי המשלים והשירים המיוחסים במל"א הי, יב הוא מובע משלים מעלו. באלפי המשלים והשירים המיוחסים במל"א הי, יב לשלמה כלולים היו בודאי דברים ישנים ומקובלים, משלים "אדמונים", אה אוצרות המשל של הקופתו, מישראל ומן העמים, וצוה להעלות אותם על מפר. בס' משלי שוקע בלי ספק חומר מן הלקומים האלה, ששם שלמה נקרא עליהם.

המשל היה לא רק ענין של מליצה, של דבור שנון, של שעשוע הדמיון האוון. תכנו היה גם הדרכה, נסיון-חיים, וגם חורה מוסרית. זה היה מטבע ספרות המשל והחכמה בעמים, ווה היה המטבע שלה גם בישראל. הפתגם נסה בצורה קצרה ומגובשת כללים מוסריים והשקפות מוסריות. ושירי החכמה דנו בשאלות מוסריות, בגורל הצדיק והרשע וכוי. "משל הקדמוני" של דוד כולל השקפה מוסרית. נהן משתמש במעשיה על כבשת הרש לשם תוכחה מוסרית. ואף משל יותם (שופ' מ', ז—כ) קבוע במסגרת של דרישת-גמול מוסרית. יש לשער, שבישראל היו בימים ההם גם שירים למודיים, שדנו בשאלת

המוב והרע. שרשיו של ס' איוב עולים עד החקופה הואח ועד הכמח מצרים ובבל העתיקה. אלא שאין בידנו לקבוע כאן קבעי־ומן מדוייקים 20.

אולם עולמה המוסרי של ספרות החכמה נשאר גם על אדמת ישראל עולם בפני עצמו: הוא נשאר אנושי ואוניברסלי ולא נעשה ישראלי-לאומי. בישראל פלטה ספרות החכמה. כמובן, את היסרד האלילי, שהיה מעורה בה בישראל פלטה ספרות החכמה. כמובן, את היסרד האלילי, שהיה מעורה בה בימי קדם. ולא עוד אלא שנטבעה במטבע רעיון היחוד. אבל יסוד ישראלי- לאומי לא ספנה, לא בתפיסתה המוסרית הכללית ולא בפרטי צווייה, וכך אנו מוצאים במקרא שתי שיטות מוסריות: אחת, שנתגבשה בחורה ובוביאים ושמיוסדת בברית סיני, ואחת, שנתגבשה בספרות החכמה ושמיוסדת במוסר המורחי העתיק שמלפני ברית סיני וז. ולא דבר ריק הוא, שהחכמה נתלחה המורחי העתיק שמלפני ברית סיני וז. ולא דבר ריק הוא, שהחכמה נתלחה העונגות החיים. המורה והנבואה היו תופעות הנעיות מיוחדות לישראל, החכמה העונגות החיים. התורה והנבואה היו תופעות דמיות מיוחדות לישראל, החכמה היוחה יצירה הילונית-ביסודה, משוחפת לישראל ולעמים. על שלמה מסופר, שחכמתו היתה במהוחה בישראל ובעמים. את חכמת שלמה באו לשמוע , אות אות ורה" והנות מיוחד מיוחד עמונע , הבוא למים העמים". אולם התור הימים" (ישי בי, ב—גו).

#### RWIT. ROGETTE TELETHIE

בתקופה שלנו שגשגה גם השירה הלאומית-הרתיח, זו שהיתה מושרשת בבחינת הצורה בשירת-המושלים העתיקה.

בימי שאיל ודוד נשלם. כנראה. "ספר הישר», שכלל שירים על מלחמות ישראל בארצו ועל מפעלות גבורי המלחמות וגורלם (עיין ש"ב א', יה). מלבד זה נוצרה בומן זה שכבה חדשה של הספרות הנבואית העהיק ה, שנשתמרה בתורה. וגם שכבה זו טבועה במטבע "אסכטולוגי". ככבוש הארץ כך הורגשה גם המלוכה כשיא אסכטולוגי. המלוכה נראחה עתה בחסד־האלהים האמתי. רק עתה כאילו נתגלתה משמעות היעודים העתיקים. הארץ, הנצחון, השלום — כל אלה היו יעודים ממשיים ובני־קיום רק בכחו של משיח־יהוה. המלוכה היא כליל ההבטחות, רק בה "המנוחה הנתלה". היא

OS שיין על כל זה להלן, ספר ב׳: "תורת הגמול וצדוק האל־; ועיין נספח לספר ב׳: הפרות ההכמה.

וג שיין להלך, ספר ב': "משמט ומוסר", "מוסר התורה ומוסר החכמה", וציין נספח לספר ב': "מפרות החכמה",

גלומה איפוא בשבועה הקדמונה לאבות. ומפני שהיא דבר־אלהים, הרי גם היא חסד נצחי — "אחרית הימים". ספרות הזמן חדורה תפיסה "אסכטולוגיה" וו של המלוכה: המלוכה היא הגשמת דבר־אלהים קדמון, שהיה בו יעוד לאחרית הימים. ועם זה מופיע בספרות התקופה גם האידיאל החדש, שנולד עם המלוכה: של טון מדיני. האידיאל מואר באור דתי. שלטון משיח-יהוה על עמים אחרים הוא סמל לשלטון יהוה.

בראשית תקופת המלוכה נוצרים גבישים חדשים של נבואה ספרותית הנספחים על הנבואות הספרותיות העתיקות שבתורה. בגבישים אלה משתקפות השאיפות החדשות: מלכות ושלטון.

אדום "ריר", יבעט וינתק פעם בפעם מוסרות בעליו ויפרוק עול. וה קרה הוא "גביר" לאדום, אדוניו מלדה ומבטן, ואדום נתן לו לעבד עולם. אבל ספק. שלא גרמזה כאן השתחררות ארום בימי יהורם (מל"ב ח', כ, כב). ישראל נבא לעשו: ואח אחיך תעבד, והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך. אין שם, לו: הן גביר שמחיו לך, ואח כל אחיו נתחי לו לעבדים. שם, לם--מ יצחק גם על העמים הקרובים לו, על עמון ומואבי מדין עמלק. וכן אומר יצחק לעשו, כאן נחן ליעקב לא רק השלטון על אדום אלא גם על אחיו ובני אמו, ואח אומרת: יעבדוך עמים, וישתחו לך לאמים, הוה גביר לאחיך, וישתחוו לך בני אמך. לא רק עטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן וחירש" אלא גם שלטון על עמים: התגשמות יעוד עתיק. בברכת יצחק ליעקב, כ"ו, כח—כם, נתנים ליעקב השופטים לא שלטו ישראל על שום עם. שלטון דוד וורעו באדום הוא איפוא באדום. המלוכה לא נוכרה כאן בפירוש. אבל היא הנחת השלמון. בתקופת רק יפרדו וינחלו ארצות שונות. אלא מלחמה תהיה ביניהם. וישראל יש לו מ ממעיך יפרדו, ולאם מלאם יאמץ, ורב יעבד צעיר (כ"ה, כב--כג). שני העמים לא ו-ו). אבל בנבואה לרבקה כבר נאמר: שני גוים בבטנך, ושני לאמים הקדומה הבכורה מקנה ליעקב אולי רק את הזכות על ארץ כנען (השוה ל"ו. יעקב קונה את "הבכורה" מיד עשו אחיו ב"נויד ערשים". לפי התפיסה בחותם דבר־אלהים קדמון, שנתגשם בימי שאול ודוד. בבר' כ"ה, כמ—לד יצאו מהם. המלוכה נכללת איפוא בברית יהוה עם אבות ישראל ונחתמת גדול יצא מהם ושארץ כנען תנתן לזרעם לנחלה. גם את ההבטחה. ש מל כי ם בברי י"ו, ו-הו, טון ל"ה, יא-יב אנו מוצאים ליד ההבטחה לאכות, שגוי

על ברכת משה, דב' ל"ג, ו—כט, שהיא ברכה לשבשים מלפני תקופת המלוכה, נספח שיר על המלכת מלך בישראל, שם, ב—ה. מסיני, משעיר, מהר פארן דרך מריבת קרש הופיע יהוה לחג המלכת המלך, הוא

כבר בימי שלמה (מל"א י"א, יד ואילך).

שאיל. בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל, היה מלך בישורון. המלכת המלך היא איפוא מפעל חסדו של יהוה, ובה נחקיימה ברכת חוון של משה.

את החוון האסכטולוגי המובהק ביותר של ראשית תקופת המלוכה אנו מוצאים בארבעת שירי ברכות בלעם (במ' כ"ג', ז—י, יח—כד; כ"ד, ג—ט, טו—כד). שירים אלה מושרשים, כמו שכבר הזכרנו, בשירת המושלים העתיקה: בשירי המושל העברי הקדמון בלעם, שקבלו בישראל במשך הזמן חוכן ישראלי. שירים אלה סומנו בפירוש כחוון ל"אחרית הימים" (כ"ד, יד). המושל הקוסם הקדמון נהפך כאן לחוזה ישראלי. הוא רואה בחזונו את גורל ישראל באחרית הימים. והחזון שונה לגמרי מזה, שאנו מוצאים בברכת יעקב (בר' מ"ט) ובברכת משה (דב' ל"ג, ו—כט). בהבדל שבין החזונות האלה נכרת התמורה, שבאה עם יסוד המלוכה.

הצלחה זו "באחרית הימים" (כ"ד, יד): אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב. שיא גדולת ישראל: וירם מאנג מלכו, ותנשא מלכתו (כ"ד, ו). בלעם צופה בפירוש העמים השכנים, שישראל נצח אוחם בימי שאול ודוד. בהצלחת המלך כנען ולירושת הארץ. עמי כנען לא נוכרו כלל בברכה זו. ולעומת זה נוכרו (כ"גי כב: כ"ד, ה), ועל כן "יאכל גוים צריו". ואין כאן הכוונה לנצחון על עני עמו, ותרועת מלך בו" (שם). האל, שהוציאו ממצרים, הוא "כתועפת ראם לו" 22 וו: לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל (כ"ג, כא). לכן "יהוה אלהיו ההיסטוריה. שהעם אין בו חמא ושהוא אהוב לאלהיו. נהן בטוי גם בברכה לכבוש ולשלום. להרגשת הקופת שאול, דוד ושלמה, המחבמאת בספרות על נחלחו, ואין מחריד: הוא יקום ויחנשא לאכול טרף ולשתות דם חללים. להלך־רוח חדש: הן עם כלביא יקום וכארי ית נשא. העם לא רק ירבץ יקימנו! ובשיר אחר משירי בלעם (כ"גי כד) החוון מופיע בצורה חדשה, בטוי (במי כ"ד. ט) חוון זה עצמו נשא על העם: כרעי שכב כארי וכלביא — מי נאמר ליהודה: כרע, רבץ כאריה וכלביא – מי יקימנו! בברכת בלעם המלכות והשלמון הם הנושא המרכזי. בברכת יעקב (בר' מ"מ, מ) עם אחד. בברכות יעקב ומשה מתנת הארץ עומרת במרכז. בברכת בלעם שבמים. נושא החוון הוא עם ישראל. אין עוד מלחמות שבמים, אלא מלחמות ברכת יעקב וברכת משה הן ברכות לשבטים. בברכת בלעם לא נוכרו

בג "לו" – לישראל (ועירן תרגום אונקלוס ופירוש הראב"ע) ואין משמצות הכתוב, שלאל "תועמות ראם" (גרסמן, gundishichsesblichishsesb). צ' 55, 76). זה מוכח מן ההקבלה בכיד ה-ם: למם קים אלה נושא אחד-ישראל, ישראל "כרע, שכב כאריי, הוא "יאכל גוים צריוי, אלהיו הוא לו "כתועמות ראם", השוה מליצה דומה לוו בש"ב כ"ב, ב"ב: יהוה... מגניוקרן ישני, ובדב ליג, יו: בכור שורו, הוד לו, וקרני ראם קרניו וגרי.

דרך כוכב מיעקב, וקם שבט מישראל, ומחץ פאחי מואב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה... וישראל עשה היל. וירד מיעקב, והאביד שריד מעיר... ראשית גוים עמלק, ואחריתו עדי אבד (יו—כ). את כוכבו של דוד רואה בלעם בחזון, ותפארת מלכות ישראל אינה בת-חלוף. הבטחת אלהים היא, ועומדת היא לעד: לא איש אל ויכוב, ובן אדם ויתנחם (כ"ג, יט). כל רמז לירידה או לחורבן אין עוד בחזון זה.

התפיסה הואת של המלכות כהגשמת דבר־אלהים, כשיא, כחסד עולם, כחסד,אסכטולוגי", וכן האידיאל של השלטון המדיני משתקפים גם בשאר יצירות התקופה: בנבואות הומן, בתפלות ובמומורים.

בספרות הנבואית העתיקה ה מ ל ו כ ה בכללה מתאצלת כיעוד אסכמולוני קדמון וכשבועה לאבות. אפשר למצוא בה, כמו שראינו, רק רמוים כבושים לשאיל ולדוד. אולם ה מ ל כ י ם ובחי המלכים בישראל בקשו מלבד זה לבסס את וכותם המיוחדת על דבר האלהים בפי נביאי דורם. מכיון שהם ב ה י ר י אלהים, וכותם עומדת על דבר נביא.

שארל נבחר ברבר שמואל. ואף על –פי שמלכותו היתה הולפת, אפיני הדבר. שאף היא נתפסת ביסודה כחסד עילם: אכן, בקש יהוה להכין את מכלכת שאול "עד עולם", אבל במריו הופרה עצת האל (ש"א י"ג, יג, יג" -יד). מלכות דוד בקשה גם היא להתפס כהגשמת דבר אלהים לשמואל, מיסד המלוכה (שם, יד: מ"ו, כח"כם: מ"ו, א —יג; כ"ה, יו). מלכות דוד היא בכל אופן בחירת אלהים ושבועתו (שם כ"ה, ל: ש"ב ג', מ: ה"ב: ר', כה). אולם החוון היסודי של מלכות דוד וביתו הוא הוון נתן נתן (ש"ב ז', ה —יו), שהוביא הוון הסודי שמלכות דוד כבר הגיעה לשיא הצלחתה. על חוון וה כבר עמדנו למעלה. דוד הוא האיש, שנבחד למלכות עולם על ישראל. במלכותו ובמלכות ודעו תתקים ההבטה לישראל להביאו אל המנחה והנחלה בארץ כנען. חוון וה הוא האיש שנבתי להביאו אל המנחה והנהן אנו מוצאים את בת-קולו של ההבטה לישראל להביאו אל המנחה והנהן אנו מוצאים את בת-קולו של החוון נהן. תפלת דוד (שם, יה—כט), שכבר עמדנו עליה למעלה, נולדה מתוך החוון הוה. החוון בתה' מ"מ וקל"ב, שיש להם קשר עם התקופה שלנו, במנו שנראה.

#### ספרות המומורים

האיריאל המדיני החדש והחמורה בהלך-הנפש, שבאה עם החבצרות המלוכה, מצאו להם מבע ביחוד בכמה מזמורים. הנבואה, וביחוד הנבואה הספרותית העתיקה שבתורה, היא ביסודה עממית. נושא היעודים הוא העם.

וגם המלכות עצמה היא יעוד. שנוער לעם. ואילו בכמה מומורים פועמת רוח אחרת: המלך עצמו הוא נושא היעודים, וכבודו ותפארתו כאילו נעשו אידיאל בפני עצמו. דמות המלך כאילו מעיבה את דמות האומה. מתבטא כאן הלך-רוח של ימי העוז והווהר הראשונים של המלכות בישראל.

המומורים שבס' תהלים (שאנו מוצאים בו נוסחה לש"ב כ"ב: בפרק י"ח). נוצרו שירים אלה באיירת אישיותו. – דבר זה יש לומר גם על כמה מן ומפעלו, עד שקשה לפקפק בדבר, ששירים אלה הם יצירות דוד. ובכל אופן אפיניים לדוד עצמו ולהלת־הווהר העוטרת את דמותו בספורים על חיין של זמנו. ואילו שני השירים האחרים המיוחסים לו הם כל כך אישיים, כל כך "הרלוני". אפין ה"חילוני" של קינות דוד נובע איפוא מתוך ההרגשה הדתית בישראל רשות בפני עצמה, ללא קשר עם אמונת יהוה, ולפיכך היו ענין ישראלית עמוקה. עוד נראה להלן. שבמשך דורת רבים היו מנהגי האבל העובדה עצמה. שקינותיו הן "חילוניות" מעידה באמת על הרגשה דתית. האלהים 22, אבל על דתיותו העמוקה של דוד מעידים כל הספורים עליו. וגם שירי קודש. ראיה לדבר יש מוצאים בשתי הקינות, שבהן אף לא נוכר שם שירים דחיים. אמנם, הוא היה מנגן ומשורר, אבל שיריו היו שירי חול ולא היא, ששני המומורים אינם משל דוד. ויש גם סבורים, שדוד לא חבר בכלל על הצלחתו ונצחונותיו. ששתי הקינות הן של דוד. הכל מודים. אבל דעה רווחת א—ו ארבעה שירים: קינה על שאול ויהונתן, קינה על אבנר, שני מומורי־תודה לדוד עצמו מיוחסים בש"ב אי, יו-כון ג', לג-לדן כ"ב, א-נאן כ"ג,

ההי קל"ב הוא מומור המורכב משני שירים: 1) א—י, 2) יא—יה השירים מקבילים זה לזה, זיש בהם מומיבים משותפים. שניהם פוחחים בשבועה (ב, יא), סיומיהם דומים זה לזה (ח—י, יג—יה), פסוק ו הוא מעורפלן, השאר ברור. השיר הראשון הוא שיר העלאת הארון מקרית יערים לעיר דוד משאר ברור. השיר הראשון הוא שיר העלאת הארון מקרית יערים לעיר דוד משאר ברור. השיר הראשון הוא שיר העלאת הארון מקרית יערים לעיר דוד המאור מחם על "מקום ליהוה", על "משכנותיו", "הדם רגליו", על "ציון", מושב האלהים. ה"מקום" הוא המקום, שדוד עצמו "מצא" והביא לשם את הארון אחרי שברר בדר, שלא יעלה על ערש יצועו עד אשר ימצא "מקום ליהוה", שדוד ואת אומרת, שהכוונה לאוהל, שנמה לארון בעיר דוד, ולא להר הבית, שדוד ואת אומרת, שהכוונה לאוהל, שנמה לשם את הארון (ש"ב ב"ר, יה—בה). אין

ES welf Effi, Tubblothla " OBS. Efolfiffit Efficiency 2' 9FE, MET FART AND WORLD ENTON CONTration of the article and the article artic

רמו לחילוף המקום (השוה לעומח זה מל"א ח', טו—כא). אח הגדר (שלא מופר עליר במקום אחר) נדר דוד, כנראה, אחרי הנסיון הראשון להעלות אח הארון ואחרי האסון, שקרה אז (ש"ב ר', א—י). המזמור הוא תפלה ליהוה, שהפעם לא יפרוץ פרץ בישראל ויעלה עם הארון למקום מנוחתו. החרדה מפני הארון היא רקע המזמור. השיר מזכיר לפני האל את ענות נפש דוד בנדרו. המהלוכה עולה עם הארון למשכנות יהוה, להשתחוות שם "להדם רגליו". פסוק הוא קריאה ליהוה בנוסח שיר־הארון העתיק (במ' י', לה—לו). התהלוכה מתפללת, שיהוה וארון עיזו יבואו למקום מנוחתם, שיהוה ילביש "צרק" את כהניו ההולכים עם הארון, וירנין את חסידיו, הם כל קהל ישראל החוגנים את חג העלאת הארון. חסד זה יעשה נא יהוה בעבור דוד עבדו, ואל נא ישב פני משיחו, ההולך גם הוא בתהלוכת הארון \*2.

השני הזה נתחבר לפני חזון נתן (ש"ב ז'). חזון נתן שמש יסור לשני השני הוה נתחבר לפני חזון נתן (ש"ב ז'). חזון נתן שמש יסור לשני השני. שיר זה הוא שיר תודה ותרועה. האל רצה את פועל דוד והביע לו זאת בפי הנביא. הפסוקים יא—יב רומזים על ש"ב ז', יב—מז (השוה מל"א ה', כה). האל בחר בציון לעולם. בסגנון המזמור הסוציאלי קורא המשורר את המון העם בשם "אביונים" ו"חסידים": את עם ציון ישביע האל לחם, את הסידיה ירנין, את כהניה ילביש ישע, ולדוד יצמיח קרן ויערוך לו נר, את אויבין ירנין, את כהניה ילביש בשת, ועליו יציץ נורו. — גורל המלך הוא כאן כשהוא לעצמו ענין מיוחד לחסד האלהים. — נראה, שאת שני השירים היו שרים אחריכך יחד כתפלה וכתורה על קבלת התפלה.

מומור מורכב הוא גם תה' פ"ם. במומור נכללו שלשה מומורים: I) א—

ב, ו—יט, S) ד—ה, כ—לה, E) לט—גב. המומור הראשון הוא הימגון קוסמילאומי, מ"שירי מלכות-יהוה" (עיין יט). השני הוא שיר על מלכות דוד, שיסודו

בחזון נחן. השלישי הוא קינה על גורלו של אחד ממלכי בית דוד, ששבע

מפלה, יגון וחרפה. המומור מיוחס לאיתן האזרחי, וגראה, ששני המומורים

הראשונים הם מיצירת משורר זה, שהי בימי דוד. המומורים היו, כגראה,

מראשית יצירחם מומורים נפרדים. השיר הראשון יש בו נקודות מגע עם

מראשית יצירחם מומורים נפרדים. השיר הראשון יש בו נקודות מגע עם

מה' כ"ט. נוכרו בו "בני אלים", קילוס בני אלים ואיחני הבריאה לאלהים
המומור הוא איפוא בנחלה הספרותית, שירש ישראל מימי קדם. איחן יצר,

לב בדוד עבדך" ומסיוק" בססיק י מכוונים לאישיות אחת, ושני חלקי המסיק מברולים וה לוה: עשה למען דוד עבדך ואל נא תשב את פניו, כמו שקרה בשעת ההעלאת עראכונה.

כנראה, מחומר קרמון זה שיר חרש והוסיף עליו יסוד לאומי ישראלי (טו— יט). אפשר, שגם השיר השני, על דוד וביחו, הוא של איתן. חזון נתן שמש, כנראה, חומר למשוררי הזמן. שני השירים נשתרבבו זה לחוך זה. וקשה עתה לכונן את צורחם הראשונה. בזמן מאוחר, בצוק העתים, הוסיפו עליהם קינה. וכך נטבע בהימנון זה מטבע של קינה.

להוצר אחר כך האמונה במלכות־עולם של המשיח־הגואל. ולמרעה. נצנץ חלום נוהר של מלכות־עולם. על רקע זה עתידה היתה המלך המשיח. וגם השאיפה לא היתה עוד שאיפת עם אכרים ורועים לאדמה תוך-תוכה של השאיפה הלאומית. אבל לגורל העם נוצר עתה סמל חדש: גורל הצלחת ישראל, חסד נחלתו, ברכת אדמתו — אלה היו ונשארו תמיד, כמובן, של דוד, כשהוהיר עליו ווהר של מלך בלתי מנוצה, נתגבש האידיאל הוה. ממשלה בכפה, של מלך "עליון למלכי ארץ", עוד לא נוכר. בימי מרום הצלחתו עשם גדול כשם הגדלים אשר בארץ" (ש"ב ז', ט). אבל האידיאל הזה של לחת אותו "עליון למלכי ארץ" (כו--כח). בחוון נתן נאמר, שיהוה עשה לדוד הוא ענוי העם. יהוה הבטיח לדוד להרים קרנו, לשים ידו בים, וימינו בנהרות, לא יעננו" (כג). מה שנאמר בחוון נחן על העם נאמר כאן על המלך; ענוי המלך להכין כסאר לדר ודור. הוא הבמיח לו. ששום אויב לא יגבר עליו. "ובן עולה וי, י). אולם בשירו של איתן גורל המלך הוא הנושא. יהוה בחר בדוד ונשבע לו "ושכן תחתיו ולא ירגו עוד. ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה" (ש"ב לו מלכות עולם. אבל המטרה היא: לשים "מקום" לישראל, לנטוע אותו בארצו, עומדת במרכו. דוד נבחד להיות לנגיד על ישראל, והאל הכרית אויביו ונתן המלוכה אחרי הנצחונות הגדולים של דוד. בחוון נתן שאיפת ההתנחלות עדיין אנו רואים כאן בחוש את התמורה. שחלה בשאיפות הלאומיות עם התחוקות מאלפת ביותר היא השואת השיר השני עם חוון נתן. ששמש לו יסוד.

הלך־רוח כוה שולם גם בתה' ב'.

תה' ב' הוא מומור על מלך, שיהוה המשילו על עמי נכר. העמים ומלכיהם רוגשים והפצים להתקומם. הם הפצים לפרוק מעליהם את עול משיח יהוה, וממילא גם, ברוח התפיסה השלטת במזרח בימים ההם, את עול יהוה אבל — לשוא. את המלך נסך לו יהוה על ציון הר קדשי, ויהוה הבטיח לתח לו גוים לנחלה ואפסי ארץ לאחוה. ומפני זה אין לעמים ולמלכיהם תקוה לברוק עול המלך. עליהם לעבוד את המלך, וממילא גם את יהוה, ביראה וברעדה. — מלך לוחם ומושל בעמים "בשבט ברול" היה ד ו ד, שבימיו כבר בעשתה ציון הר קודש. המומור מביע איפוא את אידיאל השלטון, שנולד בימי מלכות דוד. על שאיפת כבוש ארץ, על הורשת גוים, על החרמתם אין אנד

שומפים במומור כלום. מרובר רק פל שלמון מדיני, פל "מוסרות" ו"פבות". ה עם חברי בצל. נושא השלטון הוא המלך לבדו.

אם שוקעו במומורים אלה מדברי דוד עצמו. אין לדעה. אולם יש מומורים אחדים. שבהם המלך המנצח מדבר באמונה ובגאוה על הצלחתו הגדולה ונצחונותיו המוהירים. ואת המומורים האלה יש לחשוב על יצירת דוד עצמו.

קטע משיר־נצחון של רוד אנו מוצאים בתה' ס', ה−יא (ק"ה, ה−יא).
המלך הגבור שר על הנצחנות, שהנחיל אותו יהוה ברבר־קרשו. יהוה נהן לה
לנחלה את שכם ועמק סכות, את גלער ואפרים ומנשה ויהודה ™, ומלבר זה
השלימו על עמי נכר: מואב סיר רחצו, על אדום ישליך נעלו, על פלשה
ימרועע, יהוה הוא שנחה אותו עד אדום וכבש לפניו את מבצריו. תרועת שמחה
היא של מלך מנצח. אף אדמת ישראל היא "נחלתו".

כמו כן יש לחשוב על יצירת דוד את שני המומורים המיוחסים לו בספר תולדות חירו: בשיב כיב (תה' יית) וכיג, א—ו. בשירים אלה משחקף מצב־ נפשו של המלך עצמו במרומי הצלחתו. שני המומורים הם אישיים: עם ישראל אינו תופס בהם שום מקום. הכרתו העצמית של דוד נתבמאה בהם במוי בהיר ביותר.

שיב כיב הוא הימון לאל על עורתו למלך. נצחונתויו של דוד מתוארים כנצחונתין האישיים, האיבים — כארביו. יהוה הוא מגן לו, בגללו הוא מרעיש שמים הארץ, יורד מן השמים, שולה הצים וברקים להכות באיבית. יהוה מלמד את ידין למלחמה, מאמץ את ורועותיו, מחוק את רגליו. יהוה עשה אותו ל"ראש גוים", שעפד לו עמי נכר, עם לא ידע יעברוהו. יהוה הפץ בו בגלל וכריתיו האישיות. הוא גומל לו כצדקתו וכבור ידיו, כי שמר דרכי יהה ולא סר ממשפטיו. גם במומור זה דוד מביע את האמונה, שיהוה ישמור את הסדו לו ולודעו עד עולם" (נא). ריסוד במחונו היא גם כאן האמונה, שאין אל «מכלעדי יהוה" ואין צור "מבלערי אלהינו" (לא). המלך הוא איפוא כאן הכל. יהוה "מגדיל ישונות מלפו ועשה חסד למשיחו, לדוד ולורעו עד עולם". האידיאל הישן של ההתנחלות בארץ דגן ותירוש".

המומור בשיב כינ נמסר לנו בנוסה משובש ביותר. אבל המוטיבים

בל הנרשא ב.אפלות... אחלקה... אמדר" הוא לא "אלהים" אלא המלך. "אחלקה" ו"אמדר" אין פשרשם כמשמצם, אלא מליצות הן במובן: אנחל. לבמיי "דבר בקישי" השיה "בשבצהי בקרשי", תה' פ"ט, לו.

השולטים בו ברורים. דוד הוא במרום הצלחתו, הוא שרוי במלוא אור חסד האלהים. ואת הרגשת בחירתו הוא מביע במומורו. הוא "הגבר הקם על, משיח אלהי יעקב ונעים ומרות ישראל". האל נתן לו את המלוכה, באשר הוא צדיק וירא אלהים. ולכן נכון ביתו עם אל, ברית עולם כרותה לו, כל ישעו וכל הפצו יצליח 26. ואילו אויביו הם בני בליעל, אשר ישרפו באש כקוצים בסוחים. — נושא היעוד הוא גם כאן המלך לבדו.

לתקופת של מה יש ליחס את המומורים תה' מ"ה וצ"ב.

לו בגלל צרקתו. האידיאל המדיני הוא גם כאן שלטון המלך ולא שלטון גבור, הכובש עמים במלחמה. הוא מלך הצרק והשלום. מלכות העולם נתנה שלמה בס' מלכים (עיין ביחוד מל"א ה', א-ה). מלך זה אינו, בעצם, מלך וישחחוו לו כל מלכים, כל גוים יעבדוהו". בצבעים מעין אלה מחוארת מלכות עפר ילחכו. מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו, מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו. עמים רבים. "וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יכרעו ציים, ואיביו הארמה ברכת בר ופרי. ויותר מוה: בגלל צרקתו נתן יהוה למלך שלטון על עושק, גואל אותם מתוך ומחמס, ואף מעניק להם "מוהב שבא". בימיו תחן מלך השופט את עמו בצדק. המלך שופט עניי־עם, מושיע לבני אביון ומדכא פיב הוא פיאור משגיב של מלכות שלמה. המשורר שר שיר ברכה למלך בן נצחון המלך על אויביו. שלטון על עמים. אויבי העם לא נוכרו. 24 – מומור ישר וצדיק: בגלל אהבת הצדק משחו אלהים למלך. האידיאל המדיני הוא: צדק ושונא רשע 12. בסגנון המקובל במורח מוטעמת ביחוד מדת המלך כמושל אחת מנשיו הנכריות — עם "בת צור". המלך מתואר כאן כיפה, גבור. שופט אוהב הדר ותהלה. מומור מ"ה הוא "שיר ידירת" (א), שיר לחתונת המלך עם חייו היו חיים של מלחמה. במומורי שלמה משתקפת תפארתו של "יורש", הזמן. במזמורי דוד משתקף גורלו של גבור, שצלה למלוך מתוך מלחמה ושכל בשני המזמורים האלה משתקפת האיריאליוציה של המלכות באותו

לבאן מסטוק ז. במקום ביצמיח" ציל. כגראה. ביציחי. ושיצור הבחוב: בי נכון ביתי צם אלי ברירת בינקים בשחרבב בי בדירת צולם שם לי. צרוכה בכל ושקרה. כי כל ישצי וכל המצי יצליה.

לשלמה אלא לאהאב, שנשא את איובל הצירונית, וראיתו היא ממסוקים הדל, שמדובר בהם פל מלחמה עם איובים ועל נצחון עליהם, והדי שלמה היה מלך השלום. אולם באמה אין הגבורה והנצחון על האיובים אלא "סגנון". אין כאן רמו למציקה ממשית ולמלחמה ממשית, שבה העם והארץ סובלים. "אויבי המלך" הם כאן אויבים מויטים.

אל מל תה' מ"ה עיין גם למעלה, הערה ו.

ישראל. העם חי בצל צרקתו של המלך. ואף ברכת האדמה באה בוכותו. היעודים העתיקים נדחו מפני היעודים החדשים של המלוכה בימי והרה.

את חוון נתן ואת היצירות האחוות בו (ש"ב ז', יח—כט; תה' פ"ט, ה"ה, כ—לה; קל"ב, יא—יח) אנו יכולים לראות כיצירות, שיש בהן גון "אסכטולוגי", וכן גם את ש"ב כ"ב (=תה' י"ח); כ"ג, א—ז; תה' ב'; ע"ב. ביצירות אלה המלוכה והשלטון המדיני על עמי נכר מופיעים כשיא, כהגשמה דבר אלהים לישראל או לדוד. המלכות היא מתות־עולם, שאין לה חלוף. בשלטונה — כבוד ישראל ואלהיו. היא היא מתות "אחרית הימים".

בתקופה שלנר קיימת היחה בלי ספק ספרות עשירה של מומורים התפלות, גם לצבור וגם ליחיד. קיימת היחה תפלה-אלה, שבה היה אדם מאלה את רעהו לפני המובה, קיימות היו תחנות וקינות לשעת מפלה במלחמה, לבצורת, לרעב, דבר, שדפון וירקון, ארבה, לכל נגע ומחלה, קיימות היך הפלות שבויים בארץ רחוקה (עיין מל"א הי, לא ואילך). שקיימת היחה שירת תפלות שבויים בארץ רחוקה (עיין מל"א הי, לא ואילך). שקיימת היחה שירת עניים ועשיקים, נמצאנו למדים מן העובדה. שהסגנון של שירת העניים משמש "נוסח" קבוע במומורי הומן 20. את דוד הושיע האל, מפני שהאל מושיע "עם עני" ומשפיל "עינים רמות" (תה' י"ח, כה). דוד מציג את עצמו כאן "עם עני" ומשפיל "עינים רמות" (תה' י"ח, כה). דוד מציג את עצמו כאן "עם עני" ומשפיל "עינים רמות" (תה' י"ח, כה). דוד מציג את עצמו כאן "עם עני", ואת אויביר כרמי לב. בתה' קל"ב, מו העם מיוצג ב.,אביונים", בסגנין מנמור"העניים הקורא לאלהים באל מגן האביונים. זכן אנו מוצאים שמיש מנמור"העניים הקורא לאלהים באל מגן האביונים. זכן אנו מוצאים שמיש מנמותרי בס' תהלים, מוצאם מן התקופה שלנו. אלא שמומורים ממין זה אין בהם על"פירוב מטבע היסטורי, ואי אפשר לנו לקבוע ומנם בדיוק.

### पदर्प यर्द्रम

על יצירות הומן שלנו יש לחשוב גם את התפלה המיוחסת לשלמה במל"א חי, יב—סא, היא הפלה חנוכת הבית. בתפלה זו אין שים רמו למאורעות הזמן המאוחר: לא לחלוקת המלוכה וכל שכן לא לחורבן ולגלות, וגם אין בה עוד שום יסוד משנה-תורתי 30. האידיאה הישראלית של המקדש, בנגוד לאידיאה האלילית, מובעת כאן בבהירות יחרה. אין מקדש זה משכן-מבטחים לאל ופסלו, שבו הוא נשמר מפני כחות הרעי שבו האדם משפיע עליו שפעיכח פולחני לאמצו ולחוקו. לא זה בלבד שכאן נאמר: כי האמנם ישב אלהים על

לב שמוה למצלה, צ' דבו, ובפרוטרום בנספח לספר ב': "תהלים".

DE עיין לחלן בנספח: "לחקר נביאים ראשונים".

אחד וכל־יכול. אלה נכלעים באידיאה אחת: הם אינם אלא סמל דרך תחנת האדם אל אַל והדביר. העמודים והמובחות. הכרובים והבקר והאריות, הים והמכונות — כל הכנענית, העמדה תפלה מופלאה זו, כמין פירוש ישראלי לחבנית ההיא. ההיכל אינטואיציה עמוקה וגדולה. ליד פרשת חבנית הבית וכליה יצירת האמנות מתוך אינו כוונה מכוונת. אין אנו יכולים להמנע מן הרעיון. שגם כאן פעלה הקרבנות והקטורת, ואין להניה. שוכר פולחן זה נמחק בתפלת חנוכת הבית ביומר". האמונה הישראלית, הקרומה והמאוחרת, קבלה וקרשה את פולחן למאויב, גותן שבויים לרחמים לפני שוביהם, עושה משפט האדם "דבר יוב הוא שופט, סולה ומרחם, מורה הדרך הטובה, מציל משדפון ומירקון ומארבה לפניו את "נגע לבבו". והאל הוא אך ורק נותן ומשפיע. הוא נענה לתחנת האדם. לאל כאן כלום. בבית הזה ודרך הבית הזה הוא מתפלל ומתחנן לאלהים ומשיח מצוי כל כך בס' תהלים). הבית הוא בית תפלה בלבד. האדם אינו ענותו" ישלם נדריו. ואף לא נוכר, שפה יומר העם לאלהים ויספר תהלתו (מומיב אחת. לא נאמרי שבבית הזה יגיש העם לאל זבח ומנחה, ישים קטורה באפו, שנאמרה לפני מובה, לא נוכר הפקידו הפולחני של הביה אף במלה (כו). אלא הרבה יותר מוה הובע בעובדה. שבתפלה זו לחנוכת בית־ובחים. הארץ! הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הוה אשר בניתי!

בם בתפלה זו מובעה האמונה. שבמלוכה נתגשם יעוד האסכטולוגי". (נג-נר). מלכות שלמה אינה איפוא אלא הגשמת דבר אלהים למשה ולדוד. אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו" הבדיל לו יהוה לנחלה בדברו ביד משה. וצחה גנחן מנוחה לצמו ישראל ככל הבית ואת מלכותו רואה שלמה כשיא וכמפעל עולם של יהוה (יג). את ישראל יאַמן דבר אַלהים לדיר. שמלכותו ומלכות ביתו תהיה נצחית (כו). את בנין שישמע מן השמים את תחנת כל אדם, שיתחנן אליו דרך הבית הוה. בוה הוא מובע כאן בפסוקים מד ומה. באמונה הואת קשורה התפלה לאלהים, בקטע המובא במל"א הי, טו מש"ב זי, ה-ו כבר בו סף הרעיון הוה. וכן בחוון נחן בש"ב ו/ ה-טו עוד לא הובע רעיון בחירת העיר בפירוש. אבל קיים. את בחירת ישראל ואת בחירת דוד משלימה בחירת העיר (מו). כמגשם דבר אלהים. רעיון בחירה העיר, שדוד הגה אוחו, נתגבש כאן גבוים והוא נבנה בדבר אלהים אליו (טו—כו). שלמה רואה את עצמו גם במפעלו זה ולשורש "קוסמי" של קרושת המקרש. המקדש הוה צלה במחשבה לפני דור, הישראלי. אין שום רמו לערך "קוסמי" (היינו: מיתולוגי) של מקום המקדש מלבד זה מובע בתפלח שלמה בבהירות יחדה רעיון־הבחירה

באותה הלשון עצמה, שבה מדובר ביהושע כ"א, מא—מג: כ"ג, יד על כבוש הארץ ("לא נפל דבר מכל הדבר המוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל"). מדובר במל"א ה', נו על המלוכה. המלוכה היא היא היא התנוחה" האמתית, שהבטיח יהוה לעמו ישראל (שם). לא ארץ זבת חלב ודבש בלבד היתה ההבטחה ל"אחרית הימים", אלא — מלכות משיח יהוה.

הרקע היסודי של התפלה הוא לאומי. שולם בה רעיון הבחירה: בחירת העיר ובחירת דוד וגם בחירת ישראל. את ישראל הבדיל לו האל לנחלה "מכל עמי הארץ" (נא. נו). המקדש הוא קודם כל מקדשם הלאומי של ישראל. במקדש מתפלל כל אדם מישראל על "נגע לבבר", ובו האומה מתפללה על עניניה הלאומיים. אולם התפלה הואת משמשת גם בטוי מובהק ל אוני -בר סליומוס העתיק, שלפני הנבואה הספרותית. שלמה מבקשי שהאל ישמע גם לתפלת הנכרי, אשר יבוא מארץ רחוקה להתפלל במקדש (מא—מג). ולא עוד אלא שהאיריאל הוא, ש"כל עמי הארץ" ידעו לירוא את האל כעם ישראל ויכירו, כי "יהוה הוא האלהים, האין עוד" (מג, ס). אבל אוניברסליומוס וה אין בו עוד שום יסוד אסכמולוגי. אין בו מן החוון הנבואי אלא הוא משאלה, שאיפה ערטילאית. והו הסימן המובהק לקדמות ב.

### דברי הימים

המלוכה החסד החדש והעליון של יהוה, עוררה ענין מחדש בקורות ישראל. כל ספרי שמואל ומלבים הם, בעצם, ספור תולדות המלוכה. ואף ס' שופטים בצורה, שבה נמסר לנו, אינו אלא מבוא לחולדות המלוכה. בחורה ובס' יהושע סופרה ההיסטוריה של מלכות האלהים האיריאלית במלוא והרה. אבל ס' שופטים רואה את המשך מלכות האלהים בימי השופטים רק כתקופת ביניים. המלוכה היא התכליה, בה גלה יהוה את חסדו העליון לישראל, במלוכה מתגשמת איפוא ביחוד ה...היסטוריה" הישראלית כתכנית אלהית, ולפיכך המלוכה מגבירה גם את הענין בכתיבת ההיסמוריה. יש להניח, שגם כתיבתי המלוכה מגבירה גם את הענין בכתיבת ההיסמוריה. יש להניח, שגם כתיבתי ההילונית. של המלוכה בישראל היחה ביסודה ובשרשה דתית-נבוצית ולא הילונית. המלכים רשמו ודאי את דברי ימיהם גם מתוך ענין הילוני בכבוד הילונית. המלכים היו בודאי ספרי וכרונות ואספי תעודות, ששמשו מעתה חומר עצמם. למלכים היו בודאי ספרי וכרונות ואספי תעודות, ששמשו מעתה הומר המנהג, שהיה רווח או בעולם (עיין ש"ב הי, יגו השוה בר' י"א, ד). בתקופת המנהג, שהיה רווח או בעולם (עיין ש"ב הי, יגו השוה בר' י"א, ד). בתקופת

וב שירן למשלה כרך אי, ע' בג-הוף. ושל האוניברן לליומנס המחיק בקלל ציין פפר בין.

שהיחה קיימה אצל עמים אחרים (השיה למעלה, ע' 321). אולם ההיסטוריה הפרגמטיח, הפיסח ההחדות ההיסטוריה ככלל של חופעות המשורשרות הקיסטוריה וקשורות זה באותה או המשורשרות הקיסטורית ככלל של הופעות המשורשרות וקשורות זו בזו קשר סבחי או תכליתי, עתיקה היא מן המלוכה, ואין היא מעשה ידי סופרי זכרונות רשמיים אלא יצירת סופרים נבואיים. סופרי־הקורות המקראיים השתמשו ודאי גם בתעודות "חילוניות». אבל כל אלה נצטרפו ל"היסטוריה" רק על רקע התערכה הדתית-הנבואית. הערכה זו היא שעוררה ענין גם בפרטי קורות חיי המלכים ובני משפחתם. ולא דבר ריק הוא, שדוקא על דוד ובניו נשחמרו בספרי הקורות ספורים מרובים כל כך: דוד נחשב סמל חסד־האלהים העליון, ולפיכך כל פרטי חייו הם ענין ל"היסטוריה".

את כל הגרש הספרותי שבין ש"א ח' ובין מל"א י"א וכן את העבוד הפרגמטי של ס' שופטים יש לראות כיצירת התקופה שלנו. כי לא רק החומר הספורי אלא גם הפרקים הפרגמטיים-הנבואיים התומים בחותם הזמן ההוא. בש"א ח'—י"ב משתקף כבראי נאמן הלך-רוח של עצם ימי יפוד

המלוכה בישראל. כל ווהר חסד האלהים שפוך עדיין על שאול. אין אף צל קל הרומז על גורלו הטרגי. גם הפרקים ח' וי"ב. שבהם שמואל מביע את התנגדותו למלוכה ושבהם הוא גם משלים עם המלוכה, הם יצירות של הקופת-המעבר ההיא. בפרקים האלה לא נשתקף עדיין במאומה הפקידה ההיסטורי של המלוכה לפי הפיסת סופרי-הקורות המאוחרים. אין רמז. שהמלכים עתידים להחטיא את העם באלהים אחרים וכרי. מהבטא בפרקים אלה רק רנונם של הסידי "מלכות האלהים" ברגע המעבר ממשטר למשטר 25.

קורות המלוכה המסופרות בין ש"א י"ג ובין מל"א י"א קבועות במסגרת פרקים נבואיים-פרגמטיים, שנוצרו בתקופה שלנו. עתיקותם של פרקים אלה מהומנת על-ידי וה. שהנבואות שבהם אינם מתאימות למאורעות. נבואות אלה קדמו איפוא למאורעות, והמאורעות רק הותאמו להן בקושי. הפרקים האלה הם: ש"א ט"ו; ש"ב זי, י"ב, א—יג; מל"א י"א, יא—יג, כמ—לט.

בשיא טיין אין רמז לגורלו האמתי של שאול: למפלח ולמפלח בניז במלחמה. וכן אין רמז למפלח ישראל לפני פלשחים (השוה למעלה, ע' 181). שמואל נבא לשאול, כנראה, שיהוה יקים לו מלך אחר, שיקח מידו את המלוכה. אולם אחרית שאול היחה אחרת, אף־על־פי שנבואת־הכליון עצמה ודאי גרמה אף היא לאחריתו הרעה 32. בשיב ז' נבא נחן מלכות נצחית לדוד ולבניו. לא חלוקת המלוכה וכל שכן לא החורבן לא נרמוז כאן. בי"ב, י, יג נחן נבא לדוד,

CE Reef dadf: "dage termen emarten".

שימות בעון בת שבע ושחרב לא תסור מביתו עד עולם. הנבואה הראשונה מתבטלת בפסוק יג. הנבואה השניה לא נפקדה בספרות המאוחרת. הפסוקים יא—יב הם תוספת-ביאור לנבואת נתן על־פי המאורעות של מרד אבשלום. הנבואה עצמה נאמרה לפני מרד זה 25. במל"א י"א. יא—יג. כמ—לט נשתמרה מסבת של נבואה, שלפיה הוגד לשלמה, שהמלוכה תקרע מעליו ותנתן בימיו לאחר. הנבואה היא איפוא ביסודה מימי שלמה 25. — בפרקים אלה נשתמרה לפי זה, הגיונות היסטוריוסופיים מתקופת ראשית המלוכה. מהם נמצאנו למרים, שרושמי הקורות בישראל לא היו רושמי מאורעות סתם, אלא השתדלו לתפוס את המאורעות ולבאר אותם ביאור נבואי־פרגמטי.

ראמנם, גוש הספורים על החקופה שלנו קרבע מקום לעצמו וטבוע במטבע פרגמטי מיוחד, שונה ממטבע של ס' שופטים זס' מלכים (החל ממל"א "ב ואילך). בכל הספורים האלה אין שום זכר לחטא הע ם. הטא האלילות לא נפקד עד סוף ימיו של שלמה. אבל כבר הזכרנו, שאף הטא זה אינו נוקף המחרחש בחקופה זו מחרחש בעוונות האישיים של המלכים. עם המלכים נפגע גם העם. אבל אין החטאים נהשבים בכל זאת לחטאיו. שאיל אבד בעוונו, ובעטיו נפלו ישראל לפני פלשתים (ש"א כ"ח, יש). דוד נענש על חטא בת רצעיבן: מרד אבשלום, שהיה ברוך בהרג רב. נחשב עונש אישי לדוד (ש"ב י"ב, אח הגבעונים (שם כ"א, א—יד). בעוון דוד, אשר ספר את העם, היה דבר בעם לשם כ"ד, א—כה). בעוון שלמה, שנשא נשים נכריות ובנה במות לאלהיהן, וחלקה המלוכה (מל"א י"א—י"ב). גם בתפיסה זו מתבטאה ודאי ההשגבה המיוחדת של המלוכה השלטת בספרות התקופה הלא חטא לאומי. ממעם את העם. התקופה בכללה מופיעה בתקופה ללא חטא לאומי.

מתוך השגבה זו של המלוכה יש לבאר גם את העבוד הפרגמפי של תולדות תקופת השופטים כומן. שכולו המא ורע. ראשי העם, שליחי האלהים, הם, כמובן, בתקופה זו צדיקים, אף-על-פי שגם הם נכשלים בעוונות שונים. אבל העם הוא מסובל עוון: רובץ עליו החמא הגדול של עבודת אלהים אחרים. ובחמא זה העניש האל את העם בכל דור ודור. ולא עוד אלא שבעוון התקופה בגורה גורה רעה על ישראל, שלא ינחלו את כל ארץ כנען. את מהלך התהוותה על השקפה זו אנו יכולים עוד לראות כמעם בחוש. בש"א י"ב, ט נוכר, אמנם, החטא של תקופת השופטים. אבל שם, י—יא, היא מתוארת בכל זאת כתקופה של ישועה וטובה. ובכל אופן טובה היא מן המלוכה. שנוסדה זה עתה. רששמואל

בה עוד שום חמא של קבע. לעומת חסד המלוכה נראתה התקופה הקודמת רק בתקופת השיא של המלוכה. בשעה של הצלחה מתמרת. בשעה שלא נתלה של ס' שופטים. ההערכה השלילית הגמורה של זמן השופטים יכלה להולד לעומת זה. כראשית תקופה נצחית של חסר־אלהים. בהשקפה זו מעורה עבודו תקופת השופטים מתוארת כתקופה של פורענות ושעבוד, והמלוכה נחשבת, אינו יודע עוד, מה יהיה מיבה (יב—כה). אולם בחוון נתן (ש"ב ז', יה"א)

כזמן של חטא רועם אלהים.

בתקופה זו מגיעה אמנות הספור ההיסטורי לשיא התפתחותה גם שופטים ואת כל גוש הספורים עד מל"א י"א. על יצירה התקופה שלנו יש לחשוב איפוא את גמר עבודו של ס'

הקרובים לו הם ממיטב האמנות הספורית המקראית. יחידים מתוך תיאור מפורט ועל רקע רחב. הספורים על חיי דוד והאנשים היסטורית, שבה מסופרות לא קורות העם והמדינה בלבד אלא גם קורות בני המלך ואישים קרובים למלך עוררו ענין. הספור ההיסמור' נהפך לנובלה חיי המלכים. גם מאורעות, שאינם היסטוריה־בעצם, נעשו חשובים. גם קורות בבחינה ספרותית־פיומית. השגבת המלוכה הגבירה, כנראה, את הענין ב פ ר ט י

DGL LLU

# בחוג הספורים האלה יש לכלול גם את ס' רות.

אינה מוטלת בשאלה. עמדת הספור היא זו של שאר ספורי התקופה שלנו, על גורל רות הוא ספור־לשמו, ללא "מגמה"; זכותה של רות להדבק בישראל ובאהבחה. היכול ספור זה לשמש סנגוריה על נשואי תערובת בכלל? הספור תערובת בכללה לא נרמוה בו. רות היא יחידה ומיוחדת במדותיה. בחסדה זרמים דתיים. הספור הוא איריליה, שכולה שלום ושלוה. שאלת נישואי ופורחת באויר. בספר אין שום זכר ל"מגמה", ואין שום רמו למתח של מלחמת שדבקה בישראל ושממנה יצא דוד. בחיר האלהים. אולם דעה זו היא שמחית כדי להוציא מן הלב קנאות זו מסופרות כאן קורותיה של רות המואביה. נגד רוח הקנאות של דור עורא ונחמיה, שהתנגדו בהחלם לנישואי תערובת: שיש בו מן האוניברסליומוס של ישעיה השני ושמגמתו היא להביע מחאה הדעה הרווחת בין החוקרים בדור אחרון היא, שהספר הוא מאוחר,

הטובים של רות ועל "משכרתה" מעם יהוה (בי, יב). אבל אין בו תורת־גמול בספור שולטת אמונת־גמול עממית תמימה. הוא מספר על מעשיה שמרובים בה הגרים. על עתיקותו מעיד כל תג שבו.

מדוקדקת, ובוה דומה הוא לספורים העתיקים. הרעב, מות אלימלך ובניו,:

גורלה המר של נעמי הם מאורעות, שלא נתכארו על ידי שום המא. הם ארעה ברצון האל. "המר שדי לי מאר", קובלה נעמי (א', כ—כא), אבל אין היא מוכירה הטא. הרעב פסק, כי "פקר יהוה את עמו" (א', ו). אבל לא נוכרה השובה מחטא. בין ס' רות ובין הספור על תמר ויהודה (בר' ל"ח) יש דמיון מסויים, למרות כל המרחק שביניהם. בשני הספורים שני אחים מחים בלא ורע. בשניהם החובה להקים ורע על שם המתים נתלית ונדחית. בשניהם פועלה יבמה נכריה. בשניהם החובה כלפי המחים מתמלאת על-ידי תחבולות היבמה: תמר מחחפשת לפני יהידה לקרשה, רות באה בלילה אל משכב בועו. בשניהם מרחפשת לפני יהידה לקרשה, רות באה בלילה אל משכב בועו. בשניהם היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות — הגואל היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות — הגואל היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות — הגואל היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות — הגואל היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שלה, בס' רות היבמה בועו. בשניהם היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח אלה, בס' רות הערים המופלג של החוקרים.

ס' רות טבוע במטבע של ספור מקומי. "שדה מואב" מופיע באופק, באשר רות היא מואביה. אבל שום מקום בשדה מואב לא נוכר בשם. מקום הפעולה הוא בית לחם אפרתה. העם אשר בשער מברך את בועו: ועשה העול באפרתה וקרא שם בבית לחם (ד', יא). כ' "שער מקומו" — זהו תחום פעולחו וקצה גבול "שמו" של אדם (שם, י). בד', יא נוכרו רחל ולאה. אבל בפסוק יב נוכר רק פרץ בן תמר, ואילו זרח אחיו לא נפקד. היש כאן איזו מסורת פרצית־בית־לחמית? בכל אופן אפייני הדבר, שלא נרמו כאן בשום רמו גורל הייו של דיר (שס' רות הוא ספור היחש שלו) ו"שמו" מעבר לאפרתה־בית-לחם. הברכה בד', יא—יב היא ברכת רוב ורע. אבל שמבועו ורות יצא מלך גדול, שכסאו יכון לעד בישראל, לא נרמו בשום רמו. אולי יש ללמוד מכאן, שהספור נוצר, על מסכת המסורת של בית ישי, ברא שי ת ימיו של דוד, לפני שעלה למלוכה. משנעשה דוד בן־לויה לשאול עלולות היר קורותיו וקורות משפחתו לשמש הומר למספרי הדור. הפרטים (כגון השמות

הממליים מחלון, כליון, ערפה ועוד) הם ודאי מן הפיום. כמו בספורים עתיקים אחרים כך יש גם בס' רות אי־התאמה מסוימת

לחוקי התורה, וגם מצד זה יש דמיון בין ס' רות ובין פרשת תמר. בויק' כ"ה, כה—כה אנו מוצאים חוק, שלפין חייב אדם לגאול שדה אחוזה, שקרובו מכרו בשעת דחקו. חוק זה אינו קשור כלל בחובת היבום.

איוווי, שקרובו מברו בשנת דחקו. חוק זה אינו קשור כלל בחבת היבום. בדב' כ"ה ה--י אנו מוצאים חוק, שלפיו חייב אדם, שאחיו מת בלא בנים, ליבם את אשת אחיו, כדי להקים לאחיו שם בישראל. חוק זה אינו קשור כלל TE RELL GERGE CLL N. A. OL.

המבארים העברים

בצל הנואל וירקר בפניו. וראביע לרוח בי, כ בוחב: "אין הנאולה יבוםי וכרי, ווהי דעת

הרעה. יהוה מושל בכל הארץ וחותך גורל לכל אדם באשר הוא שם (א', הרעה. יג, כ—כא). זהו היסוד ה"אוניברסליסטי" שבספר. ועם זה שלטת כאן הדעה. שיהוה שוכן בקרב עמו ובארצו. והבא לגור בארץ ישראל בא "לחסות תחת כנפיו" (ב', יב). ולא עוד אלא שהדת בכללה נתפסת תפיסה לאומית- ארצית: לכל עם יש "אלהים" לאומיים, והקשר עם העם ועם ארצו כולל ממילא קשר עם אלהיו (א', מו—מז). והנה זהו שרטוט אפיני לס' רות: הגרות מעורה כאן לא ביסוד האוניברסליסטי, אלא דוקא ביסוד הל אומי, בספרות המקראית העתיקה, מלפני הנבואה הספרותית, מנצוצת בהרבה

ביותר. אין מן הצורך לומר, שהספר הוא מונותיאיסטי, אם כי אין זה מוטעם

בס' רות משחקפת בבהירות הגרות בישראל בדמוחה העתיקה

לגמרי המשמעות הראשונה של חליצת הנעל. לכתוב שטר ולהעיד עדים (השות יר' ל"ב, ו--יד). בדב' כ"ה כבר נשכחה מלהניה, שהמנהג הזה נדחה כבר בראשית תקופת המלוכה על־ידי המנהג הקנין, ובומנו של המספר כבר היה מנהג זה נושן ובטל. אין דבר מונע אותנו ואין זה גנאי לו. כמו בדב' כ"ה. בס' רות (ד', ז) שליפת הנעל היא מדרכי בעל (ג', יב-יג; ד', ג ואילך). את הנעל חולץ הגואל (ד', ו-ח) ולא היבמה. היבום היא זכותו של הגואל ולא חובתו, ואת זכותו הוא מקנה על־ידי שליפת לבועו, לא למען הקים שם המת על נחלחו, אלא לטובת רות עצמה (ג', א). ה.מקרה", שרוח נודמנה לשדה בועו (ב', ג ואילך). נעמי רוצה להשיאה להנשא לבועו היא "חסר" ולא חובה (ג׳, י). וגם כל המעשה כאילו נעשה על־ידי ל"ח. זוהי מין מצות חסד כלפי המת. רות אינה "שומרת יבם" כתמר. הסכמתה שדה האחווה. ומלבד זה אין היבום חובה חוקית ממש, כמו בדב' כ"ה ובבר' הרחבה מעין זו אנו מוצאים גם בפרשת תמר 24. מלבד זה קשור היבום בגאולת כל חלה כאן מצות יבום לא רק על האח אלא על כל הגואלים, לפי סדר הקרבה. מנימוסי היבום 25. אולם אין יבום זה מתאים כלל לחוק שבדב' כ"ה. קודם בעלה המה, כדי "להקים שם המת על נחלתו" (ד', ד, י). הרי שגאולה זו היא מלבד זה, גם בפרטיו מחוקי התורה. בועו "קונה" את רות עם שדה משפחת אחרה לגמרי. שלפיה שני החוקים כרוכים במשפט "נאולה" אחר, השונה.

בחובת גאולה קרקע. ואילו בס׳ רוח מופיעה לפנינו מסורה משפטית־מנהגיה

(car the K, t rxct). ספור זה ובין גבואת ישעיה השני על "בני הגכר הגלוים על יהוה לשרתו" וגוי ובשבתו בתוך עמו האלילי (מל"ב ה"). גלוי לעין. כל שכן שרב המרחק בין בעמן, העמתניר" מטעם דתי־בעצם, מתוך הכרה ביחודו של אלהי ישראל אך ורק מן היסוד הלאומי שבדת. המרחק שבין ספור זה ובין הספור על ארצית הגוררת אחריה טמיעה תרבותית, וממילא — גם דתית. היא נובעת בארץ עדיין היא "נכריה" (ב', י). הגרות היא איפוא כאן החדבקות לאומית־ משבח במפורש בזה, שעובה אלהי נכר ודבקה באלהים היים. גם בשבתה היא חוסה תחת כנפי אלהי הארץ (א', מו; ב', יא-יב). את רות אין הכתוב היא רוצה להרבק גם בעמה ובאלהיה; ומכיון שבאה לארצה של נעמי, הרי רק בגלל אהבתה אליה (אי, י, יד—יו; בי, יא). אלא שמכיון שהיא דבקה בנעמי. שהישיבה בנכר היא מארה דחית, אינו מנצנץ כאן. רות הולכת עם נעמי לב כלותיה לשוב אל אלהיהן (א', מו). ואף הרעיון המובע בש"א כ"ו, ימ, שמו הגדול של אלהי ישראל ואת ידו החוקה וכוי. אדרבה, נעמי מדברת על שום מניע דתי־בעצם. רות אינה הולכת עם נעמי, מפני ששמעה מפיה את ישראל וייראו אותו 35. בס' רות אין אידיאה זו מנצוצת כלל: לגרות אין כאן מקומות ובצורות שונות האידיאה־המשאלה, שהעמים יכירו בגדולת אלהי

מלבד זה משתקפת בס' רות גם דמות הגרות העתיקה בתור מעמר סוציאלי. רות היא גרה בארץ, והיא נמנית ממילא על מעמר העניים: היא הולכת ללקט לקט בשדה אחרים (ב', ב—כג). היא חסרת מגן. היא עשויה להיות מפגע לעושק ורודף, והיא משתוממת על שמצאה הן בעיני בועו ל"הכירה" ולעשות עמה מובה, אם כי היא "נכריה" (ב', ה—מז, כב). אולם לרות יש גואלים, והיא זוכה לעלות ממעמדה וליעשות אם במשפחת אפרתים בישראל. ווה היה מצבם של הגרים בכלל: מהם דבקו במשפחות מיוחשות, ומהם נשארו בגרותם, והם שהוו את מעמד ה"גרים", שהחוקים מגינים עליהם כעל מעמד בושל ודל.

#### RAILE, AWGU RAZICR

את התקופה שלנו יש לראות כתקופת גמר התגבשותה של ספרות התורה, חוץ מן השכבה המשנה-תורתית (היינו: השכבה, שענינה יחוד הפולחן בבית הבחירה) ומדברי-חזון אחדים, שהם מאוחרים יותר. כבר ראינו למעלה, שספרות-הנבואות העתיקה, שנשתמרה בתורה.

פצ עיין למעלה על תמלח שלמה, ע' 205-805, ועיין הערה וב.

משקפת ברובה את יעודיה ושאיפותיה של תקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ. שורר בה עדיין האידיאל הקדום של הכבוש השלם. ואילו המלוכה והאידיאל של השלמון בכפה נשתקפו בה רק בוהרור ראשון, ובאפקה האחרון מנצנץ ברבר של דוד. בכללה היא עממית. העם הוא נושא יעודיה, והמלך אינו תופס בה אותו המקום, שהוא תופס בספרות התקופה המאוחרת. מאפיה זה יש ללמוד, שהומן שלנו הוא זמן גמר גבושן של רוב יצירותיה. רק שכבה דקה בוספה בומן מאוחר יותר.

תופעה מקבילה אנו מבחינים גם בתחום החוקים שבתורה.

יסוד המלוכה הביא המורה עמוקה בחיי החברה הישראלית. המשטר המדיני החדש שונה היה לגמרי מן המשטר הדמוקרטי העתיק של שבטי ישראל. התמורה המדינית גדרה אחריה תמורה סוציאלית, וממילא גם תמודה משפט ית עמוקה. עם יסוד המלוכה נולד בישראל ועל אדמת ישראל משפט הדש: משפט המלך (ש"א ה", יא) או משפט המלוכה (שם י", כה). לדרגה המשפטית החדשה ניתן בטוי ספרותי. היא נתלבשה במשפט כת ו ב: שמ ו א ל כתב אה "משפט המלכה" בספר להניה "לפני יהוה" (שם). משפט הא נשתמר. על מיבו יכולים אנו לדון במקצת רק על-פי מה שנוכר בספרים ההיסטוריים.

המלך הוא "שופט", בבחינה מסוימת — יורש הזכיות של השופט הקדום: הוא היה המצביא העליון והדיין העליון (ש"א ה', א—ה, יט—כ). אלא שזכות השופט הקדום היתה תלויה בחסד האלהים והעם והיתה סוף סוף בטוי לשלטון העם, ואילו זכות המלך היחה קבועה ומגובשת, ומשנבחר המלך שוב לא היו זכיותיו תלויות ברצון העם. במקום שלטון העם בא השלטון העריץ של המלך. על אפיו של שלטון זה אנו יכולים לעמוד מתוך קיצור חוקתו היסודית ב"פרשת המלך" (ש"א ה") ומתוך הידיעות על מעשי המלכים בספרים ההיסטוריים.

למלך היחה הזכות לקחת מבני העם ולשים לו שרים ועברים, להמיל עליהם מעשה כלי מלחמה וכל עבודה. לחועלה המרינה ולצרכי הצרו. היחה לו הזכות לעשר את התבואה ואת הצאן. כדי לכלכל את שריו ואת עבריו ואת ביתו. העם כולו היה לו "לעבדים" (ש"א ה', יא—טו). העם "עובר" את המלך (מל"א י"ב. ד). המלך היה נמשה בשמן ונקרא "משיח יהוה". המלך הוא קדוש, וכל השילה יד בו לא ינקה (ש"א כ"ו, ט ועוד). קללת המלך היא חטא משפט מלח (ש"ב ט"ו, ט; י"ט, כב: מל"א ב', ה—ט; כ"א, ה—טו). המורד במלך או החשור במימות מרד היה חייב מיחה (ש"א ט"ו, ב: י"ט, א ועוד). הפשע הוה בחשב. כנראה, פשע דתי המור ביותר. למלך היתה הזכות להטיל עונש של הרש אבורי, כחרם האחני העתיק, על כל מה שיש לו מגע עם הפשע הוה.

שאול לא רק ממית את אחימלך רבני ביתו, אלא הוא מחרים את נוב, עייר הכהנים, ומכה אותה לפי חרב "מעולל ועד יונק ושור וחמור ושה" (שם כ"ב, ר"כם). שזו היתה זכותו החוקיה, נמצאנו למדים מן העובדה, שהחרמת נוב אינה נחשבת לו לחמא. עם דוד בורחים כל בני בית אביו (שם, א—ג), עיך שמרדה היתה צפויה להחרמה (ש"ב מ"ו, ידן מל"ב מ"ו, ימו). גם המקלל את המלך, היה, כנראה, ברין החרם. לא נבות היורעאלי לבדו נהרג על אשר "ברך אלהים ומלך", אלא גם בניו נהרגו, ונכסיו נפלו לאחאב (מל"א כ"א, א—מו, מל"ב מ', כו). נראה, שכל נכסי המוחרמים היו נופלים למלך. — זכות "מבעית", מל"ב מ', כו). נראה, שכל נכסי המוחרמים היו נופלים למלך. — זכות "מבעית", ודאי לא לפי משפט כתוב, היחה למלך, שלכר את המלוכה, להשמיד את בית המלך הקודם ואת כל מקורביו (ש"א כ', יג—מו, כ"ד, כא—כגי ש"ב ג', הן די, ון המלך הקודם ואת כל מקורביו (ש"א כ', יג—מו, כ"ד, כא—כגי ש"ב ג', הן די, ון מפלגה יריבה, שהתנגדה להמעלנות (מל"א א', יב, נ—נג, ב', כח—לד, וביחוד שם, כו). — יורש הכסא היה הבן הבכור (ש"א כ', ל ועוד, השוה שם י"ד, מם; ל"א, ב') או הגדול בבני המלך (מל"א ב', מו, כב'). אבל למלך היחה הזכות ל"א, ב') או הגדול בבני המלך (מל"א ב', מו, כב'). אבל למלך היחה הזכות ל"מליך המתירם (שם א', יב ואילך).

עם יסוד המלוכה התחיל מתהוה מעמד חדש: מעמד של שרי המלך.
המלך היה ממנה את השרים (ש"א ח", יב: כ"ב, ז רעוד), והם היו "עבריר".
היתה לו הזכות להעניק להם שדות וכרמים (שם ח", יד; כ"ב, ז). מעמד זה
לא היה דומה בהויחו הסוציאלית לאריסטיקרטיה השבטית הישנה של בעלי
הקרקעות, שהיחה פטריארכלית ועממית. זה לא היה מעמד של אנשים, שנחלו
אדמה בשבטם בין בני ישראל כובשי הארץ. רבים מהם קבלו אדמה מיד
המלך, ומקור עשרם ותקפם היה השירות למלך. ביניהם היו גם בני נכר,
שעבדו בחיל המלך או מלאו תפקיד בחצרו. זה היה עקרון חדש לגמרי של
נחילת אדמה. הוא לא היה קשור כלל בעקרון השבטי הישו. יש לשער,
שה"שרים" נספחו על ה"וקנים", על האריסטיקרטיה השבטית, ושתי השכבות
נעשו ברבות הימים מעמד אחד. אבל התמורה היחה די עמיקה.

המלך היה השופט העלירון 58. גם זכות זו נחל מן השופט-איש-הרוח הקדום. בתקופת "מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי-אלהים או אל מנהיגים מפורסמים. בחירה זו של שופט עליון לא היה בה קבע, והיחה תלויה ברצונו של העם. במלך נתאחרו יחד זכות המשפט וכח השלטון

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> ברשימת המקירים הצליונים של דוד (ש"ב ח", מו-יח = כ", בג − בו) אין שומט
צליין, ובשיב ח", מו נאמר לפני הרשימה: ויהי דוד צשה צדקה ומשפט לכל צמו. המלך
צצמו הוא איפוא השופט הצליון, כמו כן אין שופט ברשימה השרים של של מה (מל"א די,
בו"). השופט הצליון הוא שלמה צצמו (שם ג", מ ואילך וצוד).

הזכות למנות שופטים. וגם זכות זו נחל מן השופט-איש-הרוח. שכן לא רק על משה מסופר. שמנה שופטים על ישראל (שמ' י"ה, יד—כו; דב' א', יב— יז), אלא גם על שמו אל מסופר. ששם את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ה', א—ב).

למלך ניתנו גם זכויות סקרליות מסוימות, וגם את אלה נהל קצתו מן השופט הקדום. הזכות להקריב את העולה לפני המלחמה ניתנה לי (עייין למעלה, ע' 1922). הוא מברך את העם (ש"ב ו', יה; מל"א ה', נה—סא). יש לי הזכות להקריב במקדש (ש"ב ו', יו; מל"א ה', סד; י"ב, לב—לג: י"ג, א; מל"ב מ"ו, יב—מו). הוא קובע את הכנית המקדשים (מל"א ו', די ז', השוה י"ב, כה—לג), ורשאי הוא גם לשנות את צורת המזבח ומקומו (מל"ב מ"ו, י—מו). בגבולות המסורת הוא אף קובע הגים (מל"א ה', סה—סו, השוה י"ב, לב—לג). במקדשים מקריבים קרבן המיד את קרבן המלך: את עולתו, את שלמיו, את מנותו ואת נסכו. את הקרבן הזה הוא מקריב עתים בעצמו (מל"ב מ"ו, יג, מה לוה מכוון, כנראה, גם מל"א מ', כה).

למלך היתה הזכות לקבוע חוקים. אולם במסורת המקראית נשתמר רק חוק אחד המיוחס למלך: החוק על חלוקת השלל, שתקן דוד (ש"א לי. בג—בה). משפט המלוכה עצמו מיוחס לשמואל ולא למלך. בשום מקום לא נוכר, שהיו בישראל ספרי חוקים של המלכים.

תופעה מאלפה מאין כמיתה היא, שבסדרי החוקים שבחורה המעם שאין אנו מוצאים כלום על משפט המלוכה וכל מה שהיה קשור בו. ש"א י, כה מיחש את משפט המלוכה על שמואל, ובזה נקבע מוצאו המאוחר. המשפט הזה נתפס בעצם כברית לפני יהוה ולא כדבר יהוה: לא נאמר, ששמואל כתבו מפי אלהים, אלא שהניחו לפני האלהים. וכן אין החוק של דוד נתפס כדבר אלהים. נראה איפוא, שהבחינו בין משפט אלהי נצחי ומוחלט ובין משפט אנושי ומני ("רין המלכות"). ועם זה מופלא הדבר, שלחוקה המלכותית של המדינה הישראלית לא ניחן כמעט מקום במשפט החורה. ואף החוקה היסודית של זכיות המלך לא נשענה כמעט עליו. אפשר לומר, שביסוד הנבואי-הספרותי שבחורה המלוכה משתקפת יותר מאשר ביסוד המשפטי.

בחוקי סי"א גרמוה המלוכה רק באיסור לקלל נשיא (שמ' כ"ב. כו). בחוקי ס"כ נרמוה רק בחוק על המאת נשיא (ויק' ד', כב). שני החוקים משתמשים בתואר הארכאי "נשיא" ומבלינים. כנראה. את החוקים על המלך בחוקים קדומים יותר על הנשיאים. חוק על המלוכה אנו מוצאים רק בס"ר: בדר, י"ו, יד—כ. אבל גם בחוק זה לא נקבעו וכיות המלך ותפקידיו, החוק

הזה מחיר לישראל לשים עליהם מלך "ככל הגוים". הוא קובע, שאת המלך יש לבחור על-פי יהוה (כנראה: על ידי נביא). אין הוא יכול להיות איש נכרי. אסור לו להרבות לו סוסים, נשים וכסף וזהב. חייב הוא לקרוא כל ימי הייו בספר התורה ולקיים אותו. אלו הן איפוא באמת רק קצת מצוות דתיות מוסריות על המלוכה. אבל לעצם משפט המלוכה אין זכר בתורה: לטכס המשיחה בשמן, לוכות המלך להטיל מס, לגבות מעשר, לשפוט את העם, למנות שרים ושופטים, להחרים מורדים במלכות, להפקיע נכסים, לתת שדות וכרמים וכו'. כמו כן אין זכר לוכיות הסקרליות של המלך. כל שכן שאין רמז של בסיס חוקי לאותו יעוד המלכות הנצחית, שהנבואה קשרה בבית דוד ושהיה לו ערך כל כך עצום בתולדות ישראל.

"שדות וכרמים" מיד המלך, אין היא מוכירה. נחלת אבות, שהוא קנין עולם) ושדה מקנה (החוזר לבעליו). שיכול אדם לקבל הקרשי, שלא נגאל (שם כ״ז, כ—כא, כה). היא מבחינה רק שדה אחוזה (שדה כ״ה, ה-לד). את הזכות על שדה אחווה יכול להפקיע רק הקדש של חרם או מסוב נחלה ממטה אל מטה (במי ל"ו, א-יב) ואף מבית אב לבית אב (ויקי את העקרון השבטי והמשפחתי של קנין הקרקע ומתקנת תקנות, שלא אחרי הכבוש ואת מעבר שדות האחוזה בירושה מאבות לבנים. היא קובעת מקור אחד של רכישת קרקע בארץ ישראל: את חלוקת האדמה בין השבטים ל"א, כה-בד: דב׳ כ׳, א-כ) אין זכר למלך. כמו כן יודעת הוקת התורה רק ושומרים על העם לשבטיו; את המלך אינו מזכיר. גם בחוקי המלחמה (במי מעורה במעלת הנבואה. דב' מ"ז, יח מטיל את החובה להעמיד שופטים (שמי י"ח, יג—כו; דבי אי, יב—יו). לפי במי י"א, טו—ל אף מעלת וקני העם היא, כנראה, דוגמא לדורות. הנביא הוא השופט העליון והוא הממנה שופטים את העם. משה ממנה אחריו לתפקיד זה את יהושע (במ' כ"ז, מו—כה), וואת ראשי המטוח. בראש העם עומד הנביא־השופט. הוא ה"רועה", המוציא והמביא שהיחה קיימת בישראל לפני המלוכה. בראש השבטים עומדים הנשיאים או מלכות האלהים המבוססת על הדמוקרטיה הפרימיטיבית. הוקת התורה היא בכללה לא הוקת המלכות הישראלית אלא הוקת

ולפיכך אין ספק, שספרות התורה נתגבשה ברובה המכריע בראשית תקופת המלוכה. המשטר המדיני-הלאומי החדש נרמז בה. אבל היא לא צמחה מתוך קרקעם של חיי האומה בתקופת המלוכה. משפט התורה כלל את המסורת המשפטית השמית הקדומה. שנעשתה ישראלית בתקופה שלפני המלוכה. משפט זה נחתם, בעצם, בראשית תקופת המלוכה. אמנם, ספרות התורה עדיין קיימת היתה בנוסחאות שונות, ורק אחרי דורות רבים עתידה היתה ללבוש צורה של

"ספר" כחוב ותחום לעד. ספרות זו עריין היתה נתונה להתפתחות. אבל זו היתה התפתחות פנימית, התלבשות חומר מסוים בצורות שונות. רק השכבה המשנה-תורתית נוספה ברבות הימים, ואף זו צמחה, כנראה, מתוך איזה שורש פנימי. אבל העובדה, שמשפט התורה לא קלט כמעט כלום ממשפט המלוכה, היא ראיה נוספת, שהתורה מצד עיקר תכנה נתגבשה בתקופה שלנו.

דברו, אשר דבר לדוד, שהמלוכה על ישראל תהיה לו ולבניו עד עולם. אלא צוואה אישית למלך: אם שלמה ישמור את תורת משה, יקים יהוה את חלוקת המלוכה. אבל בכל אופן אין כאן צוואה על אמון לחוקה השלמת במדינה. הואת היא רשימה מהימנת, כמו שיש ללמוד מוה, שבפסוק ד לא נרמוה עדיין לפני מותו את שלמה לשמור את החוקים והמצוות שבתורה משה. הרשימה האלהים" הישנה, והקרע שבינה ובין החיים גדל. לפי מל"א ב", א-ד צוה דוד יסוד המלכות נתישן גם היסוד המדיני שבתורה. שהיה מעורה ב"מלכות העם והיו מציאות. אבל הרבה דברים נשארו דרישות מוסריות בלבד. עם רק ספר של הדרכה דתית־מוסרית. ודאי, הרבה מחוקיה היו מעורים בחיי אנו מוצאים אוהרה בלבד מבלי שנחפרש עונש ביח־דין. החורה יכלה לשמש המסורים ללב. לאפיה זה של ספרות התורה מתאימה העובדה, שבהרבה הוקים שיש בהם גם יסוד משפטי. המשפטים מעורבים בצוויים ואוהרות על דברים להחשב לספר־חוקים מדיני ממש. כולם הם בעצם ספרים דתיים־מוסריים, גם המטבע הספרותי של התורה. אף אחד מסדרי החוקים שבתורה אינו יכול אותה (או מגילה ממגילותיה) כחוקתה של המדינה העברית. על זה מעיד אולם מכיון שהתורה אינה כוללת את משפט המלוכה, הרי, שאין לראות

ומפני שהתורה לא נעשתה הוקה מדינית, הוסיפה להתקיים כ"ספרות", היכון: "מגילות מגילות", מסורת בידי הוגים שונים, מנוסחה בנוסחאות שונות, שעלו בהן גם סחירות. מפני זה לא היתה השפעתה אחירה, ואף לא בחוני נאמנים וקנאים. כמה וכמה דברים מן המסופר על שאיל ודוד, הנחשבים לצייקים נמודים, אינם מתאימים לחוקי החודה המסורה בידנו. שאיל ודוד מקריבים קרבנות. דוד ממנה את בניו כהנים. וכבר ראינו שהזכיות הסקרליות של המלכים בכלל אין להן יסוד בתורה. בימי דוד האחות בת האב נחשבת למותרת (ש"ב י"ג, יג). שאיל נותן את מיכל בתו, אשת דוד, לאיש אחר (ש"א כ"ה, מד), ודוד מחזיר אותה אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב ג', יג—מו, עיין דב', כ"ר, א—ד; יר' ג', א). מכאן אנו למדים, שיפה היה או כח האב לבטל את בייון, אלא שנראה, שזה לא נחשב במול גמור זה, אבשלום בא בעצת בייון בתו וה אנו מובאים גם אבל המלסחים בארן בנין: אביה של אשת שמשון ניתן

אנתה לרשה (שום ס"ר ב). ונראה. ששמשון אינו מודה בבימיל הנישואין (שם א).

אחיתופל אל פילגשי אביר לעיני כל ישראל (ש"ב מ"ז, כא—כג), ואין הוא התישי. שיהיה "כאחד הבבלים בישראל" בגלל מעשה-הזימה הזה. המונחת ביסוד הדברים השקפה מסוימת, בלחי ידועה לנו. על מעמר הפילגש ? אחימלך נותן לדוד ואנשיו מלחם הפנים: הוא רק מקפיד, שיאכלו אותו בטהרה (ש"א ר"א, ד"ו: עיין ויק' כ"ד, ה"ם). " שבבית דוד היו תרפים, כבר הזכרנו. " עיין גם למעלה, ע' 212—212. " התגבשות התורה לספר, המשמש יסוד לכל היי האומה, נחבצעה רק אחרי דורות רבים.

## ח. מלחמות אלהים בישראל

## תקופת־ה"אלילות" השניה

תולדות המקובה החל מסוף ימיו של של מה ועד חורבנה קבועות בספרות המקראית במסגרת החשא הלאומי, ביחוד — במסגרת חשא האלילות. מל"א י"א, ד חוצה את תולדות המלוכה לשתים: מימות שאול ועד סוף ימיו של שלמה אין חשא־אלילות לאומי בישראל, מכאן ואילך החשא מחחיל, והוא נמשך והולך, אם גם בהפסקות ארוכות, עד החורבן. היש בתפיסה זו משום אמת היסטורית? האם בא באמת משבר בחיי האומה בסוף ימיו של שלמה?

השניה מוכיחה לנו דבר זה בבירור גמור ומוחלם. חדשה בחיים הדתיים של העם. בחינת הספורים על תקופת־ה"אלילות" שגברה לעת וקנת שלמה. אבל בשום פנים אין בזה כדי לבסס קביעת תקופה ער החורבן. יסוד־מה להבחנה שמשה לה גם השפעת הנשים הנכריות. לאומי בתקופת הירידה והפלוג, שהתחילה כבר בסוף ימיו של שלמה ונמשכה אלה בתקופת והרה וחסד־נעוריה של המלוכה. היא העלמה אותן למדרגת המא גם לפנים וגם לאחר כך. אלא שההיסטוריוסופיה המקראית התעלמה מתופעות נמושית. צמחים שוטים של צדי־דרכים. היתה קיימת בין קצות ההמון והנשים היה שונה בכללו ממצבו בימי שאול ודוד וראשית ימי שלמה. "אלילות" ברובו בסוף ימין של שלמה ובימי מלכי ישראל ויהודה, שמלכו אחריו, ל א תמורה ממשית בחייה הדתיים של האומה. אין ספק, שמצבו הדתי של העם ימיו של שלמה ראשיה תקופה חרשה של אלילות, אין זה מפני שבאה או אין כאן משום ערות על מצבו הדתי האמתי של העם. אם המקרא קובע בסוף הוקן. לפילוסופיה המקראית היה החמא הלאומי דרישה שיטתית. אבל שאול בלי כל מלחמה, כך לא יתכן, שהופיעה פתאום בהשפעת נשיו של שלמה שלא יתכן. שהאלילות העממית של תקופת השופטים נעלמה פתאום בימי בפ—55,511,621) אינה יכולה להתאים כפשומה למציאות ההיסטורית. כשם קדם ארבע תקופות מתחלפות של מונותיאיומוס ואלילות (עיין למעלה, עי השקפת ההיסטוריוסופיה המקראית המבחינה בתולדות ישראל בימי

רשאים לומר, שהחקופה היחה אליליח באמת. והאומה בהמוניה היחה משתתפת בו. רק אם נמצא עדות על כל אלה. נהיה אלהי נכר, היינו: פולחן מקרשים וכהנים; ג) אם היה פולחן כזה עממי, מיחולוגיים אילו שהם: ב) אם ומתי היה קיים בישראל פולחן פומבי של אם הכלילה את יהוה בפנתיאון אלילי וקבעה בינו ובין אלהי הנכר יחסים נעשתה דת יהוה העממית בתקופה שלנו סינקר מיסטית באמת, כלומר: ממשמעותה האמתית ולא נגרר אחרי שמוש־לשון מטעה. שאלחנו היא: א) אם היא הפרובלמה של החקופה. אבל לעמוד עליה נוכל, רק אם לא נסיח דעתנו שלנו נשתרש העם הישראלי באלילות אמתית בהשפעת הנכר. פרובלמה זו של תקופת המקרא מעידה על ההפך. ועם זה אפשר היה להניה, שבתקופה יהוה ושהפולחן הלאומי היה מעורה בדמויים מיתולוגיים. אולם כל היצירה רק אילו אפשר היה להוכיה, שהיחה קיימת בישראל תפיסה מיתולוגית של המהותית של האלילות. על אלילות ישראלית שרשית מותר היה לנו לדבר, 203—700) כבר עמדנו על ההבדל בין התפיסה הדוגמטית ובין התפיסה כיצד נתפסו עבודות אלו ואיוה מקום תפסו בחיי העם ? למעלה (כרך א', ע' כל עבודת אלהי נכר יכולה לשמש עדות על אלילות שרשית. כי השאלה היא: (בבמות וכוי) אינה אלילות. יתר על כן: אף לא כל עבודות צורות ואף לא את כל החטאים האלה לאלילות אמתית: עבודת יהוה בדרך בלתי חוקית צבא השמים, שריפת הבנים, קסם ונחש. והנה ברור, שאין אנו יכולים לחשוב של בני ישראל: אלהים אחרים, במות, מצבות, אשרים, עגלים, בעל ואשרה, משפט. סופר־הקורות במל"ב י"ז, ז—כג מונה בנשימה אחת ב"על חטא" הגדול חלק ממנה. ההיסטוריון מוכרח להשתחרר משתי הנחות אלה, כדי שיוכל להוציא על כל סטיה פולחנית, ב) ב ה כל ל ת האחריות, בהאשמת האומה בחטאי סופרי־הקורות המקראיים בשתי הנחות: א) ב הרחבת המושג "אלילות" הערכת התקופה שלנו כתקופה של "אלילות" מתמדת כרוכה אצל

אולם בחינת החומר מראה לנו, שעל סינקרטיומוס אמתי אין המקורות מדברים כלל, ואין כל מלחמה בו. "סינקרטיומוס" הכניסו החוקרים לתוך המקורות משלהם. פולחן פומבי של אלהי נכר היה. אבל רק במקומות מסיימים ובומנים מסוימים, והוא הושמד באש ובחרב. פולחן פומבי אלילי לא היה רווח ובומנים מסוימים, והוא הושמד באש ובחרב. פולחן פומבי אלילי לא היה רווח בעם ולא היה קיים בכל הארץ. במקורות אין גם שיום ספור על פולחן עממי וארצי כוה. תולדות האלילות בתקופה שלנו, עד כמה שאלילות זו היא עבודת אלהי נכר פומבית, היא באמת תולדות האלילות של המלכים עשל החוגים הקרובים להם. מראית-עין של אלילות עממית מתעוררת רק וחל ידי הכללת האחריות של ההיסטוריוסופיה המקראית: אם יש אלילות בארץ,

הרי חמא זה רובק על האומה. אבל כשאנו מבחינים בין ההשקפה על האחריות הכללית ובין הספורים על עבורת אלהי-נכר ממש. עלינו לומר: המקרא אינו מספר כלל על פולחן לאומי של אלהי נכר בתקופה שלנו. אין תקופה זו יכולה איפוא להחשב לתקופה של אלילות אמתית.

#### מירבעם עד אחאב. אסא

המפור על המא-האלילות של שלמה (מל"א ""א ד"ר") משמש בסי מלכים מבוא לחקופת-ה.אלילות" השניה. חמאו של שלמה גורם לחלוקת המלוכה. חלוקת המלוכה גורמת לפלוג הדתי בין יהודה ובין אפרים — לעשיית עגלי הזהב של ירבעם ול...חטאות ירבעם" בכלל. אבל מקופת-ה..אלילות" הלאומית השניה מתחילה, לפי ספורו. בעצם עם בנין במות ירבעם בצפון ועם בנין "במות. מצבות ואשרים" בימי רחבעם בדרום (שם "ב. כו ואילך; "די, בגי עיין הסקירה במל"ב י"ו. מ. כא). אולם במות ירבעם, וכל שכן הבמות בכלל, אינן באמת ענין לחילדות האל ילות בישראל, עבודת העגלים והבמות אינה אלא פרק בתילדות פולחן יהוה, ועליה נעמנד בפרק הסמוך. שאלתנו כאן היא: איזה מקום תפסה עבודת אלהי בכר בישראל ומה היתה השפעתה על עבודת יהוה?

וכר כלל. לאלילות אמתית יש וכר רק בין נשי בית המלך ביהודה באפרים אין לה אלהי נכר. האלילות שבימיו לא היחה איפוא אלא אלילות שמאחורי־הגדר. את מקדש ירושלים, אינו הורס במות אליליות ואינו הורג לא כמרים ולא עובדי "גלולים" בני־בלי־שם. שהיחה קיימת בה תמיד עד החורבן. אסא אינו ממהר (שם, יב-יג). זהו מיהור קנאי של הארץ מן האלילות הגמושית, מעבודת 178) מבער את הקדשים, מסיר את ה"גלולים", שורף את מפלצת האשרה המיהור הפולחני הראשון של הארץ, שנעשה בחקופה המלוכה: א ס א (194 מעכה, אמו של אסא, עשתה "מפלצת" לאשרה (מ"ו, יג). בפרק־ומן זה חל נכר נוכרה, אמנם, אבל שוב רק כעבודה פרמית של אשה מבית מלכי יהודה: נכר ממש, וכל שכן – לעבורת־אלים עממית. ולא עוד אלא שעבודת אלהי במות, מצבות, אשרים וגם "גלולים" (פ"ו, יב), אבל אין רמו לעבודת אלהי בצפון ולא בדרום. בין מל"א י"ב, כו ובין מל"א ט"ו, כח נוכרו עגלי הוהב, סוף מלכות עמרי (175), אין שום ידיעה על עבודת אלהי נכר פומבית לא על חמשים גשש השנים, שעברו בין ראשית מלכות ירבעם (159 לפני ספה"ג) ובין בספורים על פרק־הומן הראשון של חקופת־ה.אלילות" שלנו, היינו:

### PETER REPT RESTIE

עבודת אלהי נכר פומבית מופיעה בפעם הראשונה בימי אחאב (218—128) ואיזבל אשתו הצידונית: מופיעה עבודת הבעל.

אחאב לא נפקדו לא כהני הבעל ולא נביאי הבעל. וכר לה בתקופה שלאחריהם. ועוד: לא בימי השופטים ולא בימי המלכים עד עם שאר הספורים, שעבודה זו נצוצה בימי גדעון ואבימלך, אבל לא נשאר נגיה, שהכוונה כאן לעבודה־בעל כנעניה, הרי יוצא בכל אופן מחוך ההשואה מקראות אלה ביסודם רומוים על הכנוי "בעל" של יהוה. ושנית — אם גם בוכר רק בשופי די, כה-לב ובחי, לגן מי, ד. אבל ראשית -- כבר ראינו, שנם הארון, המלכת שאול, אין שום זכר ורמו לעבודת הבעל. "הבעל" יפחח, שמשון, מיכה ובני דן, פילגש בגבעה, עלי ובניו, אלקנה, שמואל, שביית המקוריים שבין שופי אי ובין שיא ייב, היינו בספורים על אהוד, דבורה, האדמה, ובלי כל מלחמה! והוא הדין בתקופת השופטים. בספורים שהשפיעו השפעה אלילית על ישראל. מורשת כנען כאילו נעלמה מעל פני כלאחד מכנויי יהוה. כמו כן אין כל רמו. שהיו בארץ עובדי־בעל כנענים. אף בספור על במות שלמה ועל מפלצת מעכה. ל"בעל" יש זכר רק בשמות פעם אחת: שום מלך לפני אחאב לא נאשם בעבודת הבעל. הבעל לא נוכר ס"ו, כה. בין ש"א י"ג, א ובין מל"א מ"ו, כה לא נוכרה עבודה הבעל אף סלוף יסודי של האמת ההיסטורית, מראה לנו בחינת המקורות עד מל"א עמדה להשכיח לגמרי את אמונת יהוה הישנה. — אולם, שכל זה אינו אלא של "יהוה־בעל". בימי איובל רק גבר סינקרטיומוס זה ואמונת הבעל כאילו עוד לפני אחאב כבר "נתכנענה" אמונת יהוה ונהפכה לאמונה סינקרטיסמית הכנענית. הוא כאילו נחל אותה מן הכנענים. שהתערב בהם משנכנס לארץ. באלילות העממית של ישראל. את עבודת הבעל קבל ישראל יחד עם התרבות חוקרי תולדות ישראל מתארים תופעה זו כתופעה המעורה בשרשיה

הנה שאלה בפני עצמה היא, אם השפיעה הרבות כנען על הציור העממ של דמות יהוה. באמת אין שום זכר להשפעה כזו. אבל אף אם נניה, שהשפעה כזו היהה. הרי יש עוד לשאיל: ההיחה בארץ גם עבודת-בעל כנענית ממש. פולחן עצמאי של בעל ועשתורת ותמוז וענת זמות זכרי, במקדשים ומובחות וכהנים מיוחדים: הסינקרטיומוס (שחוף האלים) או התיאוקרסיה (ערבוב האלים) יכלו לבוא במשך הזמן מתוך השפעת-גומלין של שני הפולחנים. אבל הרי אין כל זכר לפולחן-בעל עצמאי ומיוחד בדור אהוד ודבורה ויפחח וכל שכן — מימות שאול ועד עמרי. לא נרמוז בס' שופטים ושמואל ומל"א

אי—פיז לא נביאי בעל ולא התנודדות ולא התובאות בשם הבעל מתוך התנודדות בהרבות ורמחים ופסוח על המובח וכרי.

ברור איפוא, שעבודת הבעל בימי אחצב היחה תופעה חודשה לגמרי בתולדות ישראל. על זה מעיד באמת בפירוש סופר-הקורות (מל"א ש"ו, ל זאילך). אחצב בונה בעטיה של איובל, אשתו הצידונית התקיפה ועות-הופש, בית מקדש ומובח לבעל בשומרון. לאיובל יש חבר "נביאי הבעל", זאת אומרת: חבר בהנים העובדים את הבעל עבודה אַכסטטית. "נביאי" הדעל יבוביא" האשרה הם "אכלי שלחן איובל" (שם י"ה, ים), מבני לויתה, הבעל יבוביא אחה בלי ספק מארצה. עבודת הבעל נערכת בפומבי ובפאר בעיר הבירה, ווהי הפעם הראשונה, שאנו שומעים על עבודה בואת בארץ ישראל. העבודה הואת מסעירה את רוחם של יראי יהוה. היא חתמה את גור־דינו של בית עמרי.

### ההיה סינקרטיומום בישראל?

שתי רשויות נבדלות. העם פסח "על שתי הסעפים" (מל"א י"ה, כא) ו, ריא, יח) לא גרמו מיהור מובחות ומקדשים. עבודת יהוה ועבודת הבעל היו באלילות. ובספור על השמרת הבעל מישראל (שם יי, יח—כח: וכן מיהודה: על עבודת הבעל של אחאב ואיובל אין וכר לטמוא מובחות יהוה ומקדשיו טיהור המקדש מסמלי הפולחן האלילי וכליו (מל"ב כ"ג, ד-רב). אולם בספורים יר' זי, ל; ל"ב, לד; יחזי ח', ג-מו). בהתאם לוה כללה הרפורמה של יאשיה מעשי כוה מספרים המקורות מימי מנשה מלך יהודה (מל"ב כ"א, ד-הי עיין לבעל על מובחות יהוה ואינם שמים את סמלי הבעל במקדשי יהוה. על ערבוב פל הכרמל הרוס (שם, ל; השוה י"מ, י, יד). אבל אין איובל ואחאב מקריבים שתוף וערבוב. איובל הורגת בנביאי יהוה (מל"א י"ח, ד, יג, כב). מובח יהוה הם שני חוגים נבדלים זה מזה לגמרי (מל"ב יי, כג). אין שום זכר לנסיון של מובח מיוחד, כהנים מיוחדים, טכס־עבודה מיוחד. עובדי יהוה ועובדי הבעל איובל היא פולחן מי וחד, ודבר אין לו עם פולחן יהוה. לבעל יש בית מיוחד, במקורות אין אף מלה אחת. שתצריק את המעשיה הואת. עבודת הבעל של אשבלונה של החוקרים. מעשיה זו מראה את המאורעות באספקלריה עקומה. ואלישע נלחמו בסינקרטיומוס זה, אף היא אינה אלא פרי הדמיון ואהבת נתפס העם לסינקרטיומוס, לשתוף בעל עם יהוה, ושאליהו המעשיה המקובלת על הוקרי תולדות ישראל, שבימי אחאב ואיובל

I narn tagen err s' s' s's

שעבודה זו היתה נטע זר בלי כל שרשים עממיים. היה להשמיד את עבודת הבעל מישראל לעולם במחיייד אחד, רק מפני ביהודה יש רק בית־בעל אחד וכהן אחד (שם י"א, יח). — ואמנם, יהוא יכול מבית המלך. אין האלילות צומחת מתוך החיים הדתיים של העם. אבל גם א הזיה (148—248), בנה של עתליה. צנור לאלילות משמשת איפוא שוב אשה (358—548), שנשא את צתליה בת אחאב לאשה (שם ה', מו-יה), ובימי בן דורו ואיש בריתו של אחאב. היא מופיעה רק בימי יהורם בן יהושפט ולהלן: ביהודה אין עבודת הבעל קיימה בכל ימי יהושפם (773-428), כל עובדי הבעל בישראל הם בראשית מלכות יהוא קומץ קטן (מל"ב יי, יח—כה). יש מובח יהוה הרוס (מל"א י"ח, ל), אבל מובח לבעל אין שם (עיין שם, כו). רי, כה-כה). על שום הריסת מזבחות בעל בארץ לא סופר כלום. על הכרמל מחריב את בית הבעל בשומרון, ובוה הוא משמיד את הבעל "מישראל" (מל"ב היה מובח אך ורק בשומרון (שם מ"ז, לב; השוה מל"ב ג', ב). יהוא ללמוד מן המליצות אלא מספורי העובדות. והעובדה המכרעת היא, שלבעל המסופר בפרק י"ה, וגם זה אינו אלא הפלגה פיוטיה. את האמת אין אנו יכולים המצריות בתוכחות המקרא. גם מה שנאמר שם בפסוקים י ויד סותר לכל אלפים... אשר לא כרעו לבעל". אבל אין זו אלא מליצה מגזימה ממין המליצות באוחה שנה. אמנם, במל"א י"ט, יה נאמר, שבישראל ישארו רק "שבעת עממיים, ובשום בחינה אין היא משמשת בטוי לאמונה העממית של ישראל מלבד זה לא היו לעבודה הבעל בימי אחאב שום שרשים

למפני זה אין כל מקום לדבר על ס כ נ ה, שכאילו היתה צפויה בתקופת אחאב לאמונה הישראלית, שתבלע באמונה הכנענית, שתהפך לגמרי לדת סינקרטיסטית וכוי וכוי. לאמונת העם לא היתה צפויה שום סכנה. להלן נראה, שמהפכת אלישע-יהוא פרצה דוקא בשעת ירידת ה של ה"תנועה" הכנענית ושקיעת השפעתה של איובל. ואם נעמוד על מסבות כל המלחמה ההנענית ושקיעת הבעל, נראה, שהאמונה הישראלית עמדה בדור אחאב במלוא כחה, שהעם היה חי ויוצר רק בה, ששרשיה העממיים היו איתנים ולא נפגעו אף פגיעה כל שהיא על ירי מעשי המלכה הנכריה וחוג "אוכלי שלחנה".

## מלחמת אליהו בעבודת הבעל

הספור על מלחמת הגביאים בעבודת הבעל מתחיל במל"א י"ו. אבל אין ספור זה כולל את ראשיתם האמתית של המאורעות. בי"ו מסופר כבר על הבצורת, שבאה על הארץ בדבר אליהו בעונש על עבודת הבעל. בי"ח, ד, יג (ועיין שם, כב) נוכרה הריגת גביאי יהוה בידי איובל והצלת מאה איש

LZZ

"יר יהוה", והוא שנס מתניו ורץ לפני מרכבת אחאב "עד באכה יורעאלה". ושוחט אותם. אחאב אינו מנסה להצילם. אליהו מבשר לו גשם. וגם היתה אלין האלהים! הוא תופש את נביאי הבעל, ואליהו מוריד אותם אל נחל קישון של בית המלך. יהוה יעתר לארץ רק ברם נביאי הבעל. העם מריע: יהוה הוא נתכה על העם. הבצורת היא עונש. שהמיל יהוה על הארץ בגלל עבודת הבעל העם. את העם אין אליהו מוכיה כלל על עבודת הבעל. אבל חמת יהוה הלא דברי אגדה. אבל הגרעין ההיסטורי של הספור הוא זה. שאליהו סוחף בקנאתו את הכרמל אליהו מופיע לפני העם ולפני המלך. בספור על אספה זו (י"ח) יש ילבו לשמוע לדברי המקנאים ולפעול בהשפעתם. באספת עם גדולה על הר "על שתי הטעפים" (י"ה, כא). אולם הבצורת, שבאה על הארץ, מעוררת את בעבודת הבעל אין לו חלק. אבל אין הוא מחקומם לבית המלך. הוא פוסח יהוה. במלחמה, שפרצה בין הנביאים ובין בית המלך, העם עומד מנגד. חותנו. אולם בספורים במל"א י"ח וכ"א וביחוד בכ' וכ"ב הוא עצמו מופיע כעובד הבעל הוא רואה. כנראה. כאמצעי מריני לחוק את קשריו עם בית אחבעל להתקומם בגלוי אינו מעו. אחאב הולך בעצם בעקבות של מה. את עבודת־ עובדיהו אשר על הבית, הוא "ירא יהוה", והוא מציל מוביאי יהוה בסתר. אבל שלאיובל היה איוה משען בין שרי המלך. לא סופר. שר גבוה של אחאב. ואיובל קשה ממנו, והיא הוחמת פקודות־רצה בחוחמו (מל"א כ"א, ז, יא). (כ"ח, ד, יג; י"ט, ב; מל"ב ט', ז) ולא לאחאב. אחאב הוא רפה־רוח וסבלן. על מעשי המקנאים השיבה איובל ברדיפת־דמים. הרדיפה מיוחסת לאיובל היחה הקנאה. עבודת הבעל על אדמת ישראל נחשבה לחטא משפט מות. נביאי הבעל בידי אליהו והשמרת עובדי הבעל בידי יהוא מראות לנו מה עמוקה שקנאו ליהוה ולא יכלו להשלים עם עבודת הבעל הפומבית של איובל. שחיטת במריבת דמים עם נביאי אלהי הארץ. במלחמת הדמים פתחו הנביאים. היתה עוברת־אלילים ואשת־דמים. אבל אין להניה. שהיא היתה המתחילה עליהם איננו. אולם הריגת הנביאים גם היא אינה ראשית המאורעות. איובל מהם בידי עובדיהו. אבל מאורעות אלו ארעו לפני הבצורת. והספור

המלחמות עם בן הדד. מלך ארם. אנו רואים את אחאב כשהוא מוקף נביאי שבמל"א כ'-ב"ב אין אחאב מופיע עוד על רקע המלחמה הואח. בספורי אילו הוצאות. פולחן הבעל נעשה, כנראה, צנוע יותר. בכל אופן בספורים מפני איובל (י"ם, א ואילך). אבל נראה. שלמערכת־הדמים על הכרמל היו אולם נצחונו של אליהו אינו נצחון מכריני. הוא עצמו מוכרח לברוח XUXE

MUXE

יהלה. אחאב הוא מלך ישראלי ולא אלילי. אין לו קוסמים ומנחשים. אינו מקלקל בחצים ואינו רואה בכבד. אין עמו "נביאי בעל". הוא שואל אך ורק בנביאי יהוה. מלחמותיו בארם הן מלחמות יהוה. יהוה מבשר לו ביד נביאו נצחון על ארם במלחמות אלה למען כבוד יהוה (כ׳ יג, כג—כח). מלחמת אחאב מלחמה היא בין יהוה ובין אינביו.

סכסוך הדש פורץ בין אהאב ובין אליהו לא בגלל עבודה הבעל אלא בגלל רצה נבות היורעאלי. בכרם נבות אליהו בא לקראה אהאב ושולה בו את דבר יהוה: הרצחת וגם ירשת ז... אליהו נבא מות-נבלים לו ולאיוכל וכליה לכל ביתו. ואחאב "נכנע" מפני יהוה. הוא קורע בגדיו, שם שק על בשרו, צם. שוכב בשק ומהלך "אם". הוא נבהל מפני דבר יהוה ביד נביאו (כ"א, א—כט). הגורה נגורה איפוא, לפי ספור זה, על אחאב לא בעוון הבעל אלא בעוון דם נבות.

את מלחמת האחרונה עם ארם נלחם אחאב ליד רמות גלעד (כ"ב, א"" –לח), זהן מקום גורלו וגורל ביתו: במלחמה זו הוכה אחאב מכת מתה, ובמחנה ליד רמות גלעד עתיד היה להמשה למלך יהוא, משמיד ביתו. את אחצב, ואת יהושפט היוצא עמו, אנו רואים שוב בעדת נביאי יהות, ארבע אחצב, ואת יהושפט היוצא עמו, אנו רואים שוב בעדת נביאי יהות, ארבע מאות נביאים מתובאים לפניהם (שם, ו ואילך), כולם נבאים נצחון, רק נביא אחד, מיכיהו בן ימלה, נבא רעה, לפי הפיסה הספור נביאי המינה הם נביאי השקר, מיכיהו בן ימלה, נבא האמת. ואמנם, הלא נבואתו נתקיימה הם נביאי השקר, ומיכיהו לפי חוון מיכיהו (ימ—כג) אין נביאי אחאב נבאים מלבם: "רוח שקר" נתן יהוה בפיחם, יהוה הוא שהמיל עליהם את התעודה לפתות את אחאב לעלות למלחמה, למען תקום עצת-יהוה הרעה עליו, ואחאב הולך בדרך הכליון, מפני שהוא מאמין ב"רוח השקר" בפי נביאי, כרצון יהוה. כך מתואר אחאב בספור האחרון עליו. הוא קרבן אמונתו בנביאי השקר, שי הוה שלה אליו... בדרמה האחרונה בחיי אחאב פועלים רק נביאי יהוה. "נביאי הבעל" נעלמו בערמה האחרונה בחיי אחאב פועלים רק נביאי יהוה. "נביאי הבעל" נעלמו האונונה בחיי אחאב פועלים רק נביאי יהוה. "נביאי הבעל" נעלמו האינום.

### אחרית בית אחאב. השמרת הבעל

בשתי שנות מלכותו של אחזיהו, בן אחאב, (\$28—\$28) הנטיה האלילית של בית המלך גוברת שוב (מל"א כ"ב, נב — מל"ב אי, יח). אחזיהו הולך "בדרך אביי ובדרך אמר», הוא עובד את הבעל ומשתחוה לו. בן איובל הוא אף אלילי יותר מאביו. בחליו הוא שולח לדרוש בבעל-זבוב אלהי עקרון (מל"ב אי, ב ואילך). אליחו מופיע שוב על הבמה. על החטא הזה הוא מבשר לאחזיהו בשורת מות. לגרום לו קורת רוח (שם, ה-ר). לשמוע את הספורים על "הגולות אשר עשה אלישע" (ה', ד), והוא מודרו יורם מאמין, שאלישע הביא את הרעב על שומרון (שם, כד ואילך). הוא אוהב ומגלה לו את מסתרי מלך ארם (ו', ה ואילך). יורם קורא לו "אבי" (שם, כא). אלישע חשוב בחצר המלך (ד', יג). במלחמה עם ארם הוא עומד לימין יורם ימיו מפני איובל ומפני אחאב. אלישע יושב בחוך עמו, ואף מקורב הוא למלכות. אמו (מל"ב ג', יג), אבל הוא נבא לו נצחון על מואב. אליהו בורח ומסתתר כל בה. יורם עצמו דורש באלישנ. אלישנ מוכיר לו אח עוון נביאי אביו ונביאי מקום אין הנביא ואנשיו נתקלים בעבודת הבעל, ובשום מקום אין הם גלחמים למקומות שונים. אלישע ובני הנביאים באים במגע עם אנשים מן העם. בשום אין בכלל שום רושם של עבודת הבעל. הספורים על אלישע מוליכים אותנו שחיי העם משתקפים בהם אין זכר לעבודת הבעל. אבל בספורים מזמן יורם נתקלים בעבודת הבעל רק במקום המגע עם הספירה של בית המלך. במדה ג'-ה' אין כל זכר לעבודה הבעל. באמה גם בספורים מימי אהאב אנו שכן שלא היה לה ערך של גורם עממי בימי יורם. בספורים מומן יורם במל"ב מצומצמת בחונה של איובל ולא היתה בה שום "סכנה" לאמונת יהוה, כל כעשרים שנה (בין 175 ובין 553). ואם במשך הזמן ההוא היחה עבודה זו כעבודה פומבית מפוארה של אשת המלך או של המלך (בימי אחזיהו) בערך לכל הפחות, לקרן־זוית. עבודת הבעל קיימת היתה איפוא צל אדמת ישראל בחמאות ירבעם, הרי שבימיו כבר נתחסלה בעצם עבודת הבעל או נדחתה. "מצבת הבעל" היא פעולה של מיהור דתי. אם הכתוב מאשים את יורם רק בארץ. אבל עבודה הבעל קיימה רק כשריד מימי אהאב (מל"ב י/, יה). הסרה על מהפכח יהוא, שביח הבעל עמד על מכונו בימי יורם, ועובדי בעל היו מלכי ישראל: הוא דבק בחמאות ירבעם בן נבט (ג). אנו יודעים מן הספור את מצבת הבעל אשר עשה אביו (מל"ב ג', ב). חטאתו היא חטאת כל יורם. על יורם מסופר: ויעשה הרע בעיני יהוה, רק לא כאביו וכאמו, וי סר עבודת הבעל השמיד יהוא. אבל באמת שקעה עבודה זו כבור בימר בימי יורם, בן אחאב, (833–948) גוברת השפעת קנאי יהוה. את

ולא זו בלבד אלא שבספור על מהפכת אלישע ויהוא (מל"ב טי) לא
נפקד עוון יורם כלל. אלישע שולה את הנער הנביא למשוח את
יהוא למלך ומציה עליו להכות "את בית אהאב", לנקום דמי הנביאים ודמי כל
עברי יהוה "מיד איובל", את איובל "יאכלו הכלבים בחלק יורעאל", על דם
נבות, שנרצח על ידה (שם, ו ואילך). יהוא משיב ליורם על שאלה
השלום: מה השלום עד זנוני איובל אמך וכשפיה הרבים (שם, כב), יורם

נהרג בידי יהוא בחלקת נבות היזרעאלי, ויהוא מצוה להשליך אותו שם, למלא דבר יהוה, אשר נשא על אחאב אביו (שם, כא—כו). את איזבל אוכלים הכלבים "בחלק יזרעאל", למלא דבר יהוה ביד אליהו (שם, כט—לז). אנו רואים איפוא, שלא נזכר שום חטא של יורם עצמו. הוא נושא עוון אביו ואמו. מלבד זה אנו רואים, שהשמדת יורם ובית אביו נחשבת לא לגמול על עבודת הבעל הבעל אלא לנקמת דם הנפשות, אשר רצחה איזבל. עבודת הבעל מטילה כאן רק צל-דמים: היא נזכרת רק עד כמה שגרמה בימי שלטון איזבל לשפיכת דמי הנביאים ועבדי יהוה. בעקב השמדת בית אחאב באה גם השמדת עבודת הבעל. אבל בספור על המהפכה נפקד רק צלה. היא נעשתה כבר כמעט נחלת העבר.

ומכל העובדות האלה מתחייב בבירור, שהמהפכה לא נבעה בעצם מתוך הכרח של מלחמה דתית: היא לא היתה פרי מלחמת אמונת־יהוה על נפשה נגד הסכנה, שהיתה צפויה לה מהשפעת האמונה הכנענית. אף אם היתה "סכנה" כל שהיא בימי שלטון איזבל הצעירה, כבר חלפה ועברה והיתה כלא היתה בימי יורם. למהפכה היה, אמנם, שורש דתי. אבל גרמה בראש וראשונה לא סכנת עבודת הבעל אלא חטאת הדמים, שרבצה על בית אחאב ושצרור היה בה, כמו שראינו, גם חטא עבודת הבעל עד כמה שגרם לשפיכת דמים. אולם גם עוון הבעל היה בכל זאת לא כולו נחלת העבר. איזבל עדיין היתה קיימת, ובית הבעל עמד על תלו. מלבד זה נאחזה עבודת הבעל גם עדיין היתה קיימת, ובית הבעל עמד על תלו. מלבד זה נאחזה עבודת הבעל גם ביהודה: עתליה, בת אחאב, הביאה אותה עמה לשם אחרי מות יהושפט. המקנאים לא יכלו להשלים עם כל זה. לא "סכנה" של "סינקרטיזמוס" גרמה, אלא — כחה ועוזה של אמונת־יהוה וקנאת ה הגדולה. היא בקשה לבער את עבודת הבעל מן הארץ עד בלתי השאיר שריד.

את הנביאים ואת המקנאים עוררה לפעולה המצוקה המדינית, שגברה אחרי מות אחאב. אחרי מות אחאב פשע מואב במלך ישראל (מל"ב א' א: ג', ה). יורם ויהושפט ומלך אדום נלחמים במואב ומכים אותו, אבל להכניעו אינם יכולים (שם ג', ד—כז). המלחמות עם ארם אינן פוסקות, והן מדלדלות את הארץ. אחרי מות בן הדד נעשה חזאל מלך על ארם. חזאל הוא גבור מלחמה. מתחילה פרשה של מלחמות חדשות. לחץ ארם גובר. הנביאים והמקנאים רואים בכל זה אצבע יהוה. יהוה מכר את ישראל בידי ארם בחטאת בית אחאב — זהו הפתרון. יהוה יעתר לארץ רק אחרי אשר יכופר לארץ על הדם, ששפכה איזבל, ורק אחרי אשר ימחה זרע איזבל וזכר מעשיה מעל פני האדמה. דם נשפך לרוב בימי קדם. אבל קול הדם הצועק מן האדמה גם הטיל וועה וחרדה במשך דורות ודרש נקמה. הלא הוקעו בני שאול זמן רב אחרי

מותו בדם הגבעונים. דם מביא חרב ורעב על כל הארץ. ביחוד — דמי נביאים ועבדי יהוה, שנרצחו בקנאותם ליהוה, בידי אשת זנונים ורבת כשפים (מל"ב מי, כב) כאיובל, שלא שולם לה עוד כגמולה.

がいにて. הורג את אחי אחזיה. שנפלו בידו (יי, יג-יד). הוא רוצה להשמיד את כל זרע לברוח (מי, כו), אף־על־פי שלא היתה שום סכנה צפויה לו ממנו. וכן הוא אלא גם כממלא גורה וכנוקם נקמח־דם. הוא אינו נותן לאחויה, מלך יהודה, את בית המלוכה הישן. אבל נראה, שיהוא פעל לא רק מתוך צורך מדיני, בית אחאב ומכה את כל "גדליו ומידעיו וכהניו". חוק היה למלך חדש להשמיד הוכרעה הכף. הוא לוכד את המלוכה בלי מלחמת-עם פנימית. הוא משמיד את בן צתליה. יהוא ממהר יורצאלה, מכה את יורם ואת אחויה ואת איובל. בוה יהוא הוא מהיר־פעולה וחד־ירים. ביורעאל נמצאים יורם ואחזיה מלך יהודה. יהוא. הם שמים איש את בגדו תחתיו, תוקעים בשופר וקוראים: מלך יהוא! הנביא מושח אותו "חדר בחדר". אבל הסוד מתגלה מיד לשרים אשר עם אלין את אחד מבני הנביאים למשוח אותו למלך במחנה ברמות גלעד. הנער ועשוי לבלי חח וקנא לאמונח יהוה. יהוא הוא שיהיה המושיע. אלישע שולח ארם. אלישע נוחן עיניו ביהוא, משרי הצבא של אחאב ויורם, איש נועו אחאב יכרית יהוה, ומלך חדש ונאמן יקים לו, ובידו יושיע את ישראל מידי את האות למהפכה נותן אלישע (מל"ב מ' א ואילך). את בית

אחרי נקמת-הדמים האיומה הואת יהוא נגש לחסל את שרידי עבודת הבעל. בזה הוא משלים את מחיית זכר איזבל. שמהפכת יהוא לא היתה קשורה מראש ובמיוחד במטרה זו, אנו למדים גם מן הספור במל"ב יי, טר—כה. יהוא אוסף את העם ומודיע: אחאב עבד את הבעל מעט, יהוא יעבדנו הרבה! (יח). הוא עישה "בעקבה, למען האביד את עובדי הבעל" (יט). הוא מזמין את "כל הוא עישה "בעקבה, למען האביד את עובדי הבעל" (יט). הוא מזמין את "כל פה". בחוץ הוא שם לו שמונים איש מרציו הבעל. בית הבעל נמלא "פה לפה". בחוץ הוא שם לו שמונים איש מרציו רשלישיו ומצוה עליהם להכות לפי חרב את כל עובדי הבעל הנאספים. ברור, שה"עקבה" יכלה להצליה, רק מפני שמהפכת-יהוא בדרגתה הראשונה לא נתפסה כמהפכה המכוות הבעל ואת נגד עבודת הבעל ושמים אות "למחראות עד היום הוה". בזה נסתיימה האפיוודה של עבודת הבעל במלכות הצפון לעולם 2.

בברך לשומרון ומצלהו אל מרכבתי להראות לו את קנאתו ליהוה. יהוברב בא צם יהוא אל

# בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים

אולם נראה, שהמלחמה בשרירי עבודה הבעל נמשכה זמן מה גם אחרי המבח. שערך יהוא בעוברי הבעל. מחוון אליהו (מל"א ""ם, מר"""ח) נמצאנו למרים, שעם א ל " ש ע השתחף בפעולה. ולא עוד אלא שגם למלחמתיו של הזאל נחזנה כאן הכליח זו של השמרת עובדי הבעל: יהוא ואלישע ימיחו את הנמלם מחרב הואל, עד אשר ישארו בישראל "שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא מחרב הואל, עד אשר ישארו בישראל "שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא בעול לבעל, וכל הפה אשר לא נשק לו". הכוונה בחזון זה למלחמתיו של הואל עם ישראל בראשית מלכות יהוא באותו הומן, שהשמרת הבעל נמשכה עדיין. עם ישראל בראשית מלכות יהוא באותו הומן, שהשמרת הבעל נמשכה עדיין. הזאל הומיך לא נעתר לארץ גם אחרי השמרת בית אחאב ואחרי השמרת הבעל. הואל הומיך הואל הומיך להמות את ישראל. נראה, שנצחונות הואל בימי יהוא הגבירו את הואל הומיך אמי עבורת הבעל של העבר הערוב. יהוא השמיד את עובדי הבעל איה מגע עם הוגי עובדי הבעל או ש"כרעו" פעם לבעל. המקנאים דרשו גם דמם של אלה. יש לבער את כל אלה, שדבק בהם מאום מן החטא הוה, ורק או יושל מיראל מיר הואל. מתוך הלך רוח זה נולד חוון אליהור.

הרדיפות האלה, שנמשכו אחרי מעשה-הטבח של יהוא, היו בכל אופן רק שַלפּי המלחמה בבעל, מעשים של קנאה יחרה. עבודת אלהי נבר נעקרה מישראל בראשית ימי יהוא לעולם. המלכים מבית יהוא, שמשל בישראל כמאה שנים (248—247), היו עובדי יהוה נאמנים, אף-על-פי שהלבו "בחמאות ירבעם", אלישע עומר לימין יהוא (248—218), יהואחד (218—297) ויואש

בית הבעל לפני המכנה. המרשים האלה שמשי לחוקרים יפוד להמציא רימן שלם על פעילהם של 
הרכבים" ועל המקום המכריע, שהפסר במלהמה עם הבעל ובהחורה אמונה יהוה לישנה וכרי.

עיין בודה, מסופווסאי, ע' 45, 85 ועדר: מייאר, הסזווסמצו, ע' 25 ואילך: הלשר.

מלסולסמסט, ע' 35 ואילך: קים ל, סזלסולסמסט, ה"ב. ע' 315, 255, 125; קום, מסדעומאי,

ע' 45 ואילך: אבל כל הדברים האלה הם דברי פינים משונים. יהונדב נוזמן ליהוא בדרך במקרה,

מכילים ממק בסמור במל"ב י', מו" מו, עיהוא בא אחר ברכב אחד עימרים ליהוא בדרך במקרה,

מנילים ממק בממור נגד עיברי הבעל, שממיפר עליה ביו באחר לא היו מימרונה, מיהי והי עיני ב מנילים ממק במחר נגד עיברי הבעל, שממיפר עליה ביו באחר באמר לא היה יהובר החלה: היש את לבבך

בבואף ממוסט, יהונד אינו יודע דבר על כל המהפכה, ייהוא שואל איתו החלה: היש את לבבך

מער כאשר לבבי עם לבבן (מו), —בהוכרת הרכבים כאן ובירי ליה קעורה הדעה, שנימאי

אמונה יהה הצחיקה היו דבקים באיוה "איריאל נומדי" או איריאל "רכבי" ושאיריאל וה היה

צמונה יהה הצחיקה המקציה המקציה. בצמח, לא היה קיים "איריאל" כוח בישראל מעולם,

נורם השוב בעצוב האמונה המקציה. בצמח, עין על זה להלן, ספר ב': "משפש ומוסר".

(997—487) כל הימים. לפי ההסבר הדרומי המאוחר גברו חזאל ובן הדר בנו על ישראל בעוון חטאת ירבעם (מל"ב י', לא—לג; י"ג, ב—ג) ובעוון האשרה אשר עמדה בשומרון (י"ג, ו) 8. כיצד הסבירו נצחונות אלה בצפון בסוף ימי יהוא ובימי יהואחו ויואש, אין אנו יודעים. אבל העובדה, שאלישע עומד לימין המלכים האלה, מוכיהה בכל אופן, שלא היו עוברי אלילים. יואש בוכה על פני אלישע ההולך למות וקורא לו "אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו" (שם, יד), מונה הכחוב רק בחטאת ירבעם בן נבט (י"ר, כר). ביד ירבעם בן יואש (481—441) מונה הכחוב רק בחטאת ירבעם בן נבט (י"ר, כר). ביד ירבעם הושיע יהוה את ישראל, והוא "השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה" (שם, כה— מירבעם היה בעיני סיעת נביאים מלך מושיע אחוב אלהים כיהוא בשעתי.

את זכריהו בן ירבעם, המלך האחרון מבית יהוא (447), את מנחם בן גדי, את מקחיה ואת פקח בן רמליהו מאשים סי מנחם בן גדי, את מקחיה ואת פקח בן רמליהו מאשים סי מלכים רק ב, חמאות ירבעם" (מ"ו, מ, יח כד), על הושע בן אלה המלך האחרון של מלבות הצפון (מלך עד SST), מעיד הכתוב: ויעש הרע בעיני יהוה, רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפנין (י"ו, ב), על כוונתו של מקרא קצר ומתום זה ננסה לעמוד להלן (ע' 635—635), אבל בכל אופן אין ס' מלכים מזכיר שום עבודת אלהי נכר פומבית במלכות ישראל גם בימי המלכים, שמלכו אחרי בית יהוא, עד חורבן מלכות אפרים.

#### עבודת אלילים במלכות יהודה

במלכות יהודה קיימת היחה עבודת הבעל בחגי בית המלך כשבע עשרה שנה בימי ע תליה: בימי יהודם, בעל עתליה (688—648), בימי אחזיהו בנם (648—248) ובימי שלטונה של עתליה (448—648), עבודת הבעל היחה כאן נטע זר, ששרשיו היו מועמים עוד מאשר במלכות הצפון, עם הריגת עתליה בא ממילא הקץ על עבודת הבעל. את המהפכה בצע כאן יהוידע הכהן (מל"ב י"א, ד—כ). יהוידע ושרי הצבא המליכו את יוא ש בן אחזיה, ואת עתליה הוציאו להורג אחרי כן נתץ עם הארץ בירושלים את בית הבעל ושבר את צלמיו והרג את כהן הבעל לפני המובחות (יח). ביהודה היה איפוא בית־בעל אחד וכהן־בעל אחד. שעבודת־הבעל היתה קיימת במקום אחר בארץ, אין זכר.

במאה השנים, שעברו מראשית מלכותו של יואש (368) עד סוף מלכותו

בה הנדינה לעץ האשרה ולא לאלילה אשרה, כי עבודה האלילה הואה היחה הלק
 בה הנדינה האלילה הואה היחה הלק
 בה הנדינה האלילה הואה היחה הלק
 בה הנדינה לעץ האשרה ולא לאלילה אשרה. כי עבודה האלילה הואה היחה הלק
 בה הנדינה לעץ האשרה ולא לאלילה אשרה. בי עבודה האלילה הואה היחה הלק
 בה הנדינה האלילה אשרה בי ברבודה האלילה הואה היחה הלק
 ברבודה האלילה הואה הלא לאלילה אשרה. בי עבודה האלילה הואה היחה הלק
 ברבודה האלילה הואה הלא לאלילה האחרה הלק
 ברבודה האלילה הלא הלא לאלילה הלא הרבודה הרבודה הלא הרבודה הלא הרבודה הלא הרבודה הלא הרבודה הלא הרבודה הרבודה הלא הרבודה הלא הרבודה ה

מצבלדה הבצל (ציין מל"א י"ח, יט), שכבר הישמדה.

של יותם (15,5), אין שום עבודת אלהי נכר ביהודה (עיין מל"ב י"ב, ג; י"ד, ג; ש"ו, ג, לד), חטאים אלילים נוכרו רק בימי אחז (15,5—1917), אחז הולך "בדרך מלכי ישראל" (שם ט"ו, ג), בזה נרמוה בלי ספק עבודת אלילים ממש. ממל"ב כ"ג, יב אנו למדים, שעל גג "עלית אחז" היו מובחות 1, היינו: מובחות לצבא השמים (עיין צפ' א', ה), בימין פרצה איפוא עבודת צבא השמים ליהודה. זה היה גל חדש של השפעה אלילית, שבאה מן הנכרי והיינו: מן המגע עם א ש ו ר. אולם בימי אחז לא נעשתה עבודה זו פומבית, כעבודת הבעל בישראל החדילה, כנראה, עם שהייתו של אחז בדמשק ועם קבלה עילו של מלך אשור החדילה, כנראה, עם שהייתו של אחז בדמשק ועם קבלה עילו של מלך אשור (בשנת 15,4), י ש עיה הייצא לפני כן לקראת אחז (יש' זי, א ואילך) אינו מוכיח אותו על אלילות ואף מאמץ את לבו בשם יהוה.

ההשפעה הואת של האלילות לא נמשכה זמן רב. הזקיהו (פוד— 198) מטהר את הארץ מאלילות ומאבק אלילות (מל"ב י"ה, א ואילך). בימיר נתבצעה הרפורמה המשנה־תורתית הראשונה (עיין להלן, ע' 80.5—012). בספור על חוקיהו לא נוכרה הסרת אלהי נכר כלל. מכאן יש ללמוד, שגם בימי אחז לא תפסה עבודת אלהי נכר מקום ניכר אפילו בסביבת בית המלך.

תקופת האלילות של מלכות יהודה היחה בעצם תקופת מנשה (193—858). מנשה היה "איובל" של מלכות הדרום, ואף הרחיק ללכת מאיובל. מנשה הוא מין חידה, את סמיתו האלילית של אחאב אנו מבינים: איובל הצידונית גרמה. דבר כזה מסופר גם על שלמה הזקן. אולם על מנשה אין אנו יודעים, באילו מסבות לא רק נמשך אחרי האלילות, אלא אף נעשה קנאי אנו יודעים, באילו מסבות לא רק נמשך אחרי האלילות, אלא אף נעשה קנאי ההיא גדל בירושלים באיירה, ששלמה בימי חוקיהו וישעיהו ושהוסיפה לשלים בלי ספק גם אחרי מות חוקיהו. מנשה גדל איפוא על ברכי אמונת יהוה עלילי, בעצם — האלילי האמתי ועל תעוב האלילות. כיצד נעשה האיש הוה אלילי, בעצם — האלילי האמתי היחידי בין מלכי ישראל ויהודה? אחרי האלילות נמשך בודאי בעקב איוה החידי בין מלכי ישראל ויהודה? אחרי האלילות נמשך בודאי בעקב איוה משבר נפשי, אבל איך ומתי הל המשבר, אין אנו יודעים באלילות של מנשה בכרת השפעה צידונית ואשורית. גרם בודאי קודם כל השעבוד המדיני למלכי אשור? אופן והו שוב גל חדש של השפעה, שבאה מן החוץ, ואין

לפר זה יש לגרוס במליב כ"ג, יב במקום "הגנ" "עני". ריש סבורים, שהכרונה לגג בית המקדש, ושיעליה אחי" היא הוספה. אבל בכל אופן מוכיהות המלים "עלית אחי", שכאן היה איזה מולחן מרטי של המלך. הזק יה ולא הסיר אוחם, וקשה להניה, שמכתת נחש הנחושה היה משאיר מובחות אליליים על גג המקדש.

ל הכרח מדיני לפבוד לאלהי אשור לא היה (פיין למפלה, כרך א',פ' פיף, אבל גדול היה כהי של השצבוד להשפיב השפמה הרבותית ודתיה.

לה שום קשר עם אמונת העם. כוון מיוחד יש לאלילות של מנשה, שונה מוה של אלילות איובל ואחאב. אין הוא בונה בחים מיוחדים לאלילות, אלא מרכז את עבודת האלילים בבית יהוה ובבמות יהוה, שהוא בונה מחדש (מל"ב מ"א, ד ואילך; כ"ג, ה). הוא עובד לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים. הוא מנמיד מובחות לצבא השמים בחצרות בית המקדש. את פסל האשרה הוא מעמיד הנה מובחות לצבא השמים בחצרות בית המקדש. את פסל האשרה הוא מעמיד הנשים ארגות שם בחים לאשרה" (כ"ג, ז). הוא מתקין מרכבות וסוסים לשמש הנשים ארגות שם בחים לאשרה" (כ"ג, ז). הוא מתקין מרכבות וסוסים לשמש (שם, יא) ז. הוא מושיב נשים עם פסל האשרה (בלי ספק — בהנות נבריות), ושם הן עורכות את בכויי התמוז המת (יחו' ה', יד, השוה שם, ג, ה) 8. הוא היחידי, שמסופר עליו, ש, עון ונחש ועשה אוב וידענים" (מל"ב כ"א, ו). מקום הודידי, שמסופר עליו, ש, ען ונחש ועשה אוב וידענים" (מל"ב כ"א, ו). מקום עבודת הבעל של איובל היחה עיר הבירה לבדה. ואילו מנשה הרביץ עבודת אלילים גם בערי השדה. על אחאב לא נאמר, שהחמיא את ישראל בבעל. שמעשי מנשה עורון התקוממות ושהוא דכא את ההתקוממות ביד חוקה (עיין שמעשי מנשה עורון התקוממות ושהוא דכא את ההתקוממות ביד חוקה (עיין להלו, ע' 862).

רגע אפער היה לחשוב, שהשפעה אלילית זו תהיינה לה תוצאות קיימות. גם אמון, בן מנשה (858), הלך "בכל הדרך, אשר הלך אביו, ויעבר את הגלולים, אשר עבר אביו" (מל"ב ב"א, יש—בב). אבל באמת היתה גם אלילות זו סחף תחוח וגריף. אחרי הרגת אמון הומלך בנו יאשיה ו (858—808), ובימי מלך זה נתבצע טיהור יסודי ביותר של הארץ מכל אלילות זמן הדומה לאלילות (ב"ב, א—ב"ג, בה).

עבודת האלילים של מנשה היא ענין של וועה מיוחדת לסופרי המקרא.
לפי מל"ב ב"ג, כו"—כו; ב"ד, ג—ד; יר' ט"ו, א—ד גגורה גורת החורבן על
ירושלים בעוון מנשה. ובכל זאת שאלה היא, באיזו מדה השפיעה אלילות זו
על העם. בימי יהוא ואלישע נשפך דם לרוב: לא רק של כהני הבעל,
אלא גם של עובדיו ושל כל אלה, שהיה להם איזה מגע עם עבודת הבעל.
ואילו יאשיהו משבית רק את הכמרים ובני לויחם (כ"ג, ה), אבל לא שמענו,
שמעשה המיהור פגע בחוגים מן העם. סמלים אליליים נמצאים במקדע
ירושלים ובבמות "בערי יהודה ובמסבי ירושלים", אבל בספור על ביעור

שנין למעלה, ברך א', ע' 201, הערה 20.

על הסוסים והמרכבות נאמר בכ"ג, יא, ש"מלכי יהודה" נחנו אותם. והכוונה למנשה ולאמון בנו. כי בימי הוקיהו ודאי לא היו בשטה בית יהוה תכשירי עבודת־אלילים אלה. וגם לא סומר על מלך אחר, שעבד עבודת־אלילים פומבית מעין זאת. 8 עיין למעלה, כרך א' ע' 100, הערה 20.

הבמוח בצפון לא נוכרו סמלים אלילים. בבית אל יש "אשרה" (עץ אשרה הבמוח בצפון לא נוכרו סמלים אלילים. בבית אל יש "אשרה" (עץ אשרה כ"ג. טו), וכן, כנראה, בשאר הבמוח (שם, יש—ב), אבל אין רמו, שהיחה בהן עבודה הבעל או צבא השמים. האלילות של מנשה היחה איפוא גם היא רק ענין המלך ואנשיו. שרשים בעם לא הכחה. ומשנעקרה בימי יאשיה! — נעקרה לגמרי. יהוא זו (808), יהויקים (808—892), יהויכין (808), צדקיה ו (דפל—888) אינם מחדשים אותה. על המלכים האלה מעיד סופר הקורות. שעשר "הדע בעיני יהוה" (מל"ב ב"ג, לב, לן; ב"ד, מ, ים), אבל אינו מספר עליהם, שעברו לאלהי נכר. דבר זה מתאשר גם מחוך נבואותיו אינו מספר עליהם, שעברו לאלהי נכר. דבר זה מתאשר גם מחוך נבואותיו על יר מיהו המכוונות בפירוש נגד המלכים האלה: נגד שלום (יהואה; יר' כ"ב, י—יא), כניהו (יהויכין; שם, כד—ל), יהויקים (שם, יג—יפ; ל"ר, א—לב, ל"ר, א—רב, ל"ר, א—רב, ל"ר, א—רד, ל"ר, ל"ר, א

היחה בה איפוא עבודת־אלהי־נכר פומבית של המלכים כעשרים שנה בערך. במשך ארבע מאות עשרים ושלש שנות קיומה של מלכות בית דוד (LIOI— 888) אנו מוצאים עבודת־אלילים פומבית בעצם רק בימי עתליה ומנשה ובמקצת גם בסוף ימיו של שלמה ובימי אחו. משפטו של סופר־הקורות המקראי, שהתקופה הואת היתה, החל מחלוקת המלוכה, תקופה של אלילות, אינו אלא עבוד מסגנן של האמת ההיסטורית.

#### TITE TIETNO

בין עדות ספרי הקורות ובין עדות ספרי הנביאים על האלילות בישראל אפשר למצוא. לכאורה. אי־התאמה מסוימת. לפי עדות הספרים ההיסטוריים השמיד יהוא את הבעל מישראל, ומאז לא היתה עוד עבודת אלהי נכר במלכות הצפון. ואילו בס' הוש ע, מימי ירבעם בן יואש והמלכים שלאחריו, מדובר על עבודת הבעל או הבעלים של ישראל (א'—ג') ועל זנות ישראל מעל אלהיו (בכמה מקומות). ישעיה ומיכה, מימי עוויהו, יותם, אחו, יחוקיהו, מתארים את ישראל בכלל כעם עובד אלילים, אף־על-פי שלפי עדות ס' מלכים היו עוזיהו ויותם מלכים, שעשו את הטוב בעיני יהוה

פ בירן קל ו 11 רל הרביון המשיחי, פי 62. ופירן איכה די, כ. בוקיהו הוא "בדיק במר" גם לפי המטרות היהודית, פירן שבת קמ"ם, פיב ; מויק ט"ו, פ"א; כיח, פ"ב; טנחר' ק"ב. פ"א, הורנות י"א, פ"ב; פרכין י"ו, פ"א.

כהויתה. בוה גלומה עדות מכרעת. הנביאים חיים מחיץ לעולם האלילי, מפני מיתולוגית. לא נכרית ולא ישראלית. הנביאים עצמם אינם מכירים את האלילות על אמונה באגדות־אלים. אין בדברי הנביאים שום ויכוח עם אמונה ביחוד על ידי מה שאין בתוכחתם: הנביאים אינם מוכיחים את ישראל

הנביאים הציבו שלא מדעתם מצבת זכרון לדרגה הדתית של עם ישראל הקנאיות של הנביאים.

ועם זה נכרת האמת ההיסטורית גם מבין המליצות הפיוטיות וההפלגות פגם וסטיה כל שהיא.

ספיה מן הבריח היא מרי ומעל. דרישתם היא דרישת נאמנות ומוהר ללא החבחה שלהם היא: עם ישראל הוא בחיר אלהים, עמר כרת יהוה ברית, וכל אחרים" ועזיבת יהוה, וכן כל נימוס. שהוא אלילי ולא־מוסרי בעיניהם. גם המקרא. מלבד זה תופסים גם הנביאים כל פולחן פסילים כעבודת "אלהים הנביאים עומדות על הכללת האחריות, שאנו מוצאים אותה בכל דינן כדין הפרקים ההיסטוריוסופיים והתוכחות שבספרי ג"ר. גם תוכחות

אולם כדי להבין עדות זו, עלינו לוכור, שהתוכחות שבספרות הנבואית ובוביאים ראשונים.

היותו בארץ מצרים. תיאורו סותר כמעם בכל פרטיו לכל מה שמסופר בתורה יחוקאל מהאר את ישראל כעם עובד אלילים בכל הדורות בלי הפסק מיום אלה היו בימי צדקיהו. בתוכחות הקשות שבפרקים מ"ו, כ', כ"ב, כ"ג ועוד ומשתחורם לשמש. ואלולא עדות ס' מלכים וס' ירמיהו, היינו סבורים. שכל המקדש, את הנשים המבכות את החמוז, אנשים עומדים ליד פתח ההיכל צרקיהו, ובו רואה הנביא את "סמל הקנאה המקנה" (פסל האשרה) בחצר כעם עובד אלילים. וכן גם בסי יחוקאל. ביחוי ח' אנו מוצאים חוון מימי קרה כלום. ושהכל נשאר כשהיה. גם בס' ירמיהו עם ישראל מתואר בכללו (יא, א-ח: ג', ו-י), אבל מהמשך דבריו אפשר להסיק, שבכל זאת לא (שם, א--ו). אמנם, ירמיהו רומו על הברית ועל התשובה של זמן יאשיהו העם להוור בתשובה ולא "ללכת אחרי אלהים אחרים", והעם לא שמע אליו אומר, שוה שלש ועשרים שנה, מן שלש עשרה שנה ליאשיהו, הוא קורא את זמן של מפנה דתי. בנבואה מן השנה הרביעית ליהויקים (יר' כ"ה) ירמיהו ראשיהו, יהויקים וצדקיהו, לא היינו יכולים לדעת כלל, שומנו של יאשיהו היה שלאחרי יאשיחו. אולם מס' צפניה, מימי יאשיהו, ומס' ירמיהו, מימי הסרת הבמות. וגם אין ס' מלכים מזכיר תשובה אל האלילות בימי המלכים ם, מלכים, זמן של מהפכה דתית גדולה, של ביעור יסודי של כל אלילות ושל חוקיהו הסיר את הבמות ובער את האלילות. ומנו של יאשיהו הוא לפי

שעולמם — ישראלי. יסוד אמונתם היא — האמונה. שנוצרה בעם ישראל. הם אינם נלחמים במיתוס, מפני שבעם ישראל לא היתה אמונה מיתולוגית, זאת אומרת: מפני שישראל היה עם מונותיאיסטי. הנביאים נלחמים באלילות פטישיסטית, מפני שישראל כבר לא ידע אלילות אחרת, זאת אומרת: מפני שלא היתה קיימת בעם זה אלילות אמתית.

ולהלו: הושע יודע באמת את עבודת הבעל רק כעבודה של העבר. "בעל" ו"בעלים" הם בלשונו כנויים לפסילים ולעצבים. מיכה וישעיה אינם מזכירים בשם שום אל מאלהי הגוים. הם מכירים באמת רק עבודת פסילים, אלילי כסף וזהב, אשרים וחמנים. זה מתאים לעדות ס׳ מלכים, שבין תקופת אחאב ובין תקופת מנשה לא היתה בישראל עבודה פומבית של אלהי נכר. היתה רק אותה ה"אלילות" הנמושית, שאת טיבה כבר הכרנו. לא ירמיה ולא יחזקאל אינם מזכירים עבודת אלילים במקדשים מיוחדים ועל ידי כהנים אליליים. כבר ראינו. שירמיה אינו מאשים את יהויקים ואת צדקיהו באלילות. הוא מזכיר את ה"שקוצים" אשר שמו בבית יהוה (ז', ל; ל״ב, לד). וכן מזכיר יחזקאל את עבודת האשרה והתמוז והשמש במקדש ירושלים. אבל הכוונה יכולה להיות רק לזמן מנשה. ובכל־אופן אין זו עבודה רווחת בכל הארץ. את עבודת "מלכת השמים" מזכיר ירמיה רק כעבודה פרטית של נשים בזמנו. ומלבד זה הוא יודע עבודת "עץ ואבן" ו"הבלי נכר" וכו׳ 10. יחזקאל מגלה לנו. ש"זקני בית ישראל" מקטרים לציורי דמות גלולים ולתבנית מחוקה של כל "רמש ובהמה" "בחשך. איש בחדרי משכיתו". כי אין זו (ח', ז—יב). אין זו אומרים הם: "אין יהוה ראה אתנו, עזב יהוה את הארץ" (ח', ז—יב). אין זו איפוא אלילות שלטת, פומבית, הנובעת מאמונה בשלטון אלים. היא מעשה־ חשכים של אנשים, שאין בלבם עוד אמונה באלהיהם. כך הוא תופס גם את מהות יצר האלילות של ישראל בזמנו: הרצון להיות כגוים - ל"שרת עץ ואבן" (כ׳, לב). אף הוא מתאר איפוא את ישראל כעם, שאין בו אמונה בא לים, זאת אומרת: כעם מונותיאיסטי. בישראל יש רק אלילות שמאחורי־ הגדר: מעשי־הבלים של קצות המון נבער או ערגון מגי של "דקדנטים" אכולי צוק העתים.

הסקירה על היצירה התרבותית של תקופת־ה״אלילות״ השניה רק תאשר לנו. שגם תקופה זו היתה באמת תקופה של יצירה מונותיאיסטית שרשית.

על השתקפות האלילות בספרי הגביאים עיין למעלה, כרך א', ע' 673 – 675. על התפיסה הפטישיסטית עיין שם, ע' 255 ואילך. ביחוד 268 ואילך.

## ט. היצירה הדתית-התרבותית עד החורבן

### R'E'TH WYGE' RECING ROGFIR'A

הישראלית בימי קדם. בימי בית ראשון. זהו יסוד מוסד,שבלעדיו אין להבין את תולדות האמונה די מוגבלת. היצירה המונותיאיסטית הכהנית־העממית לא הושפעה ממנה בכלל לעולם עדיין לא היחה במשך ומן רב אלא זרם־יצירה אחד, והשפעתה היחה תיאיסטית, ממשה עד עמוס, אלא שגם בשעה שהנבואה הספרותית כבר באה שאין היא ראשיתה, מאחר שקדמו לה כחמש מאות שנה של יצירה מונו" הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה המונותיאיסטית. אבל לא זה בלבר, ה..אלילות" השניה עד כמה שאין היא נכללת בתחומה של הנבואה הספרותית. ואילו כאן אנו רוצים לעמוד על היצירה הדחית-התרבותית של תקופת-שלנו. אולם על הנבואה הספרותית נעמוד רק בכרך השלישי של ספר זה. ראשון, והיא הערך החשוב ביותר של היצירה הדתית-התרבותית בתקופה מלכות אפרים. הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה הישראלית בימי בית שחלה בימי ירבעם בן יואש (בערך באמצע המאה השמינית), עם סוף ימיה של תופעה חדשה בתולדות ישראל – על־ידי הופעת הגבואה הספרותית, מרחבעם עד צרקיהו (159-882 לפני הספירה). תקופה זו נחצית לשנים על־ידי ה"אלילות" השניה, מקיפה פרק־זמן של קרוב לשלש מאוח וחמשים שנה, התקופה, שאנו עומדים בה, היינו: תקופת מלחמות-האלהים או תקופת-

הגבואה הספרותית היא הזיה מיוחדת בתכנה האידיאוני: בהשקפתה על המוסר והפולחן, בהשקפתה על תולדות ישראל, בחוזנה לאחרית הימים. זיחוד זה הוא התוחם בדיוק גמור את תחומה ההיסטורי וקובע בבירור, מה ניצר מכחה ומה אינו תלוי בה. כאן נתן לנו קריטריון היסטורי, שאין ערוך לו. זוה היה כשלונו הפטלי של המדע המקראי, שהוא התעלם מן הקריטריון הזה. האסכולה הקלסית של ולהויון דמתה להסביר את כל תולדותיה של אמונת-היחוד הישראלית מתוך הנבואה הספרותית, שהיא תפסה אותה כדרגה היחוד הישראלית האידיאלית, של אמונה זו. היא נשענה בוה על העובדה, שרעיונות כוללים מסוימים משותפים גם לספרות הנבואית גם לשאר המפרות המקראית; אחדות האלהים, אוניברסליומוס מסוים, דרישה מוסרית.

מן המיוחר והאפיני לספרות הנבואית השתרלה להתעלם ככל האפשר. ואף אותם החוקרים. שעמדו על המעות שבתפיסה ההיא והכירו. שרעיון האחדות קדם לנבואה הספרותית ,לא עמדו על יחודה האיריאוני של הנבואה ומצאו את השפעתה במקומות. שאיננה שם באמת. ואף הם — על יסוד רעיונות בוללים ביותר ז. וכך נשמט מן המדע המקראי הקריטריון המדויק להבחנת התפתחותה של האמונה הישראלית.

של האמונה העתיקה בחקופה שלנו ננסה לעמוד כאן. כוללים במובן מיוחד זה ביצירה שלפני הנבואה הספרותית. על יצירותיה וגם מה שנוצר בימיה של הנבואה הספרותית על קרקע האמונה העתיקה אנו הנבואה הספרותית כגבושה של האמונה העתיקה, שקרמה לגבואה הספרותית. מפני זה יכולים אנו לראות כל מה שנוצר בתקופה שלנו מחוץ לתחומה של העתיק, ועדיין אין היא קולטת כלום או כמעט כלום מן הנבואה הספרותית. ולגדל גדולים חדשים. היא יוצרת מתוך עצמה. יצירתה מוסיפה לורום בערוצה אולם עם זה מוסיפה האמונה העתיקה, הכהנית־העממית, להתפתח, להשפיע החדשים, שהגר הנביאים־הסופרים, הם בדורות ההם עדיין רק נחלת מעמים. מכיפה של האמונה הישראלית זרם חדש: הנבואה הספרותית. אבל הרעיונות בה. יצירת התקופה שלנו היא איפוא מפולגת. באמצע התקופה בוקע ועולה היא עתיקה מן הנבואה הספרותית, ובמיעומה היא מקבילה לה ובלתי תלויה הישראלית, ושכבותיה האחרונות הם מימי גלות בבל. זאת אומרת, שברובה תנ"ר ואמ"ת היא קרומה: ראשיתה מגעת עד שעת התהווחה של האמונה כמעט כל סימן) של השפעה נבואית 2. והנה יש ראיות המוכיהות, שספרות עוד גראה. שלא רק בתנ"ר אלא גם בתהלים, משלי ואיוב אין כל סימן (או: וראינו. שלאידיאות אלה אין כל זכר לא בתורה ולא בנביאים ראשונים. ולהלן למעלה כבר עמדנו על האיריאות המיוחרות של הנבואה הספרותית

#### המלוכה והנבואה בישראל וביהודה

עם הלוקה המלוכה ועם המרי בירושלים ובמקדשה נהמעטה דמות הסמל הגדול, שהגה דוד לאיריאה של חסד יהוה ובחירתו: הסמל המשולש של בית המלוכה, העיר והמקדש. בתפארתם וזהרם הנצחי של אלה חוה דוד את תפארת גלוי שכינת-עוזו של אלהי ישראל עלי אדמות. בחזון זה נתבטאה שאיפה לסמלי-נצח. הלוקה המלוכה העיבה את החוון. אמנם, הוא נשאר נחלה צאן-ברול של אמונת יהודה. הנבואה ביהודה נאחוה ברבות הימים

ל ציין למצלה, כרך אי, ש' 25-65. 2 ציין כרך אי, שם, יציין כרך זה, ספר ב': "ההלים", "כפריה ההכמה",

בחוון זה ויצרה מתוכו יעודי תקוח ואחריה, טל תחיה ל"עצמות יבשוח", אבל עם חלוקת המלוכה נמרדו ממנו עשרת שבטי הצפון. סכלות רחבעם גברה על גאון דוד. למלכות אפרים עצמה לא קם דוד. מיסדה היה לא גבור כובש ירוצר אלא מורד, יורש, "נכד". לא היה בו לא מכחו ולא מחן קסמו של דוד. ירבעם בונה מקדשי־מלך. אבל אינו בונה לו עיר־מלוכה חדשה, "עיר ירבעם". אין בו עוז לקדש מקום־בחירה חדש. את מקדשיו הוא בונה במקומות־פולחן ישנים. ודאי לא דבר ריק הוא. שלמלכות אפרים לא היחה "ירושלים". מרכוה עיבר משכם לתרצה, מתרצה לפנואל, מפנואל לשומרה. השאיפה לגבוש פמלי בחירה נצחית לא פעלה בה.

ועם זה היתה גם מלכות הצפון מלכות ישר אליה, לברש לאיריאה הישראלית. כמלכות הדרום. גם בה נתלבשה האיריאה של הבחירה הנבריא כמלכות הדרום. גם בה נתלבשה האיריאה של הבחירה הנביאית של הבחירה הנביאית של הלהים אלהית-מיתולוגיה. מלכי הצפון הם בחירי יהוה, מלכים בחסר יהוה, ולא אלים ובני-אלים. האלהת מלכים, עבודת מלכים, אפותיאוה של מלכים לא ירע גם הצפון. השורש הנבואי של מלכות וד נכר ביחוד בספורים על התמלכות ירבעם ויהוא. ולא זו בלבר אלא שדוקא בצפון נתגלה ביחוד אפיה הנבואי של המלוכה בתפיסתה הישראלית. ברעיון הבחירה האלהית גלומות שתי מגמות שונות. מצד אחד, גלרי

רצון האלוהם הוא נצחר. "לא איש אל ויכוב, וכן אדם — ויחנחם", המלך הנבחר בדבר־אלהים נבחר איפוא, לפי מה שעלה במחשבה, למלכות נצחית. אילם, מצד שני, מכיון שמלכותו היא חסד מתמיד של האל, הרי היא תלויה תמיד מצד שני, מכיון שמלכותו היא חסד מתמיד של האל, הרי היא תלויה תמיד על הנאי. מרי המלך לרצון האלהים ולדברו. הבחירה היא גם נצחיי גום בחירה על הנאי. מרי המלך באלהים מפקעת את הבחירה. הבחירה מקדשת את "משיח יהוה. צבל היא גם המביאה לידי מרידה בו. בישראל נתבטאה פעולת האידיאה הואת ביחוד ביחסי הנביאים אל המלכים. הנביאים בוחרים במלך "לעולם", אבל הנוצה ביחיד במחשבה החלה הנביאים הם גם המתקוממים נגדו ומודים בו. ש או ל נבחר במחשבה החלה הנביאים הם גם המתקוממים נגדו ומודים בו. שאו ל נבחר במחשבה החלה הברבר הנביא. דוד נבחר "עד עולם", אבל אחרי מעשה בת שבע נחן נבא לו בדבר הנביא. דוד נבחר "עד עולם", אבל אחרי מעשה בת שבע נחן נבא לו כליה. שלמה הוא נושא יעוד המלכות הנצחי של הדר. אבל אחיה נבעם היתה במחשבה מחלה מלכות נצחית. כמלכות בית דוד (מל"א י"א. כח). אבל השמדת ביתו התלח בל הם שני ציריה של הבחירה.

הנה אנו רואים. שהאיריאה הואת נתגלמה בצפון בצורה אחרת מאשר בדרום. בדרום נתבצר רעיון של לגימימיומוס. של נאמנות לבית דוד. בכל

התמרות, שעברו על מלכות יהודה, נשארה הנאמנות לבית דוד קיימת ועומדת. ההמודות, שעברו על מלכות יהודה, נשארה הנאמנות לבית דוד קיימת ועומדת. הרעיון של נצחיות הסד-יהוה נתגבש כאן איפוא גבוש קיים. אולם עם זה לא ויתרה הנבואה על וכות המרי וההתקוממות. אלא שמרי וה אף הוא עמד כאן על בסיס "לגיטימי": מרי נגד המלך ולא נגד בית דוד. אחז, מנשה, אמון, יהויקים הם אנשי ריבם של הנביאים. אכל אין הנביאים פוסקים מלשאת נפשם אל "חסרי דוד הנאמנים". כך נולדה בהרום סינתיוה בין נצח־החסד ובין המרי הנבואי. במיי קדום נתן לה כבר בחוון נתן: האל יוכיח את המלך החומא "בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אכל חסרו "לא יסור ממני" (ש"ב זי, יד—מו). הנביאים והנהנים משתדלים להשפיע על המלך ולפעול על ידו, אבל אינם ממיפים למהפכה. ברבות הימים נולדה מתוך סינתיוה זו התקוה למלך "ה עת יד. המלכים רעים ומכויבים. אבל חסד יהוה לבית דוד יקים באחרית הימים מלך, שבו יהגשם האידיאל. מלך העתיד יהיה "הוטר מגוע ישי". — לא כן היה בצפון.

נבואית כמהפכת אלישע־יהוא התרחשה בצפון ולא בדרום. הדרום, מאחר שבה פעל המרי הנבואי פעולה נמרצה יותר. מהפכה מדינית מסוימת נתגבשה בה התפיסה הנבואית של המלוכה אף יותר מאשר במלכות קיצוני זה מתגלה ביחוד אפיה הנבואי, הישראלי, של מלכות הצפון. בבחינה זה כה הורס, ואפשר, שהוא שחתם את גור־דינה של מלכות הצפון. אולם במרי שמרי הנבואה ערער את נאמנות העם לבתי המלוכה. בבחינה מדינית היה מרי גם תחרות שרים ושאיפות־כבוד של שרי־צבא, כמו בכל מקום. אבל אין ספק, לירבעם בן יואש ולביתו (עמ' ז', ט, יא). במרידות ובהריגות המלכים פעלו להשמידו. הושע נבא כליה לבית יהוא (הושע אי, ד). עמום נבא חרב לאחאב (שם כ"א, ים—כד). אלישע קושר קשר נגד ביח עמרי ומעורר את יהוא לירבעם. יהוא בן חנני נבא כליה לבעשא (מל"א מ"ו, א-יג). אליהו נבא כליה של שמואל בשאול. אחיה נבא כליה לשלמה. באחיה נתלית גם נבואת כליה בתנועות המרידה נגד המלכים הצלה היחה לנבוצה יד. כצן נמשך קר המרי שנות קיומה של מלכות הצפון הושמדו המלכים עם בחיהם כמה וכמה פעמים. היה מכוון כאן לא רק נגד המלכים אלא גם נגד בתי־המלוכה. במשך מאתים גנוע ישי" לא היה למלכות הצפון. כאן נתן חופש למרי הנביאי. המרי

כך נפלגו הדרכים. מלכות ישראל היתה מלכות ההווה: לה היו עשרה שבמים, היא היתה הממלכה הגדולה. נביאיה בקשר לגשם את שאיפתם בהווה. ואילו מלכות "סכת דוד הנפלת" היתה מלכות הצפיה והחוון. בה עתיד היה החוון המשיחי להגיע לשיאו.

#### הנבואה העממית

הנבואה בחור מומד מומי רימי (רפואי) עממי. בספורי החקופה הזאח לא נוכרה השאילה באפוד אף פעם אחת, ונראה, שזו נדחתה מפני הנבואה באנוד השאילה באפוד אף פעם אחת, ונראה, שזו נדחתה מפני הנבואה. בענינים משפטיים ניתן לה ודאי עוד מקום. וכן נראה, ששאלו באודים־וחומים בענינים משפטיים ניתן לה ודאי עוד מקום. וכן נראה, ששאלו באודים־וחומים בענינים משפטיים ניתן לה ודאי עוד מקום. וכן נראה, ששאלו באודים־וחומים בתקופה שלנו מגיע מספרם של הנביאים למאות (מל"א י"ה, ד, יג; כ"ב, ו), בואות מדאים אותם בכל מקום. הפקידם הזא הפקיד של רואים ונם, כנראה, של רופאים (עיין מל"א י"ה, א ואילך: מל"ב א', ב ואילך: ד', כג ואילד; ה', ג ואילד; ה', ג ואילד; מל"ב א', ב ואילד, ד', כג ואילהים האלהים" (מל"א י"ר, ג; מל"ב ה', מו, כב ואילך), לחם בכורים (מל"ב ד', לבקש ממנו עצה ועורה (מל"ב ד', מו, כב ואילך), לחם בכורים (מל"ב ד', מב), אנשי האלהים היו גם נודדים ועוברים ממקום למקום (שם ב', א—כה; הוא ואילך; ו', יג—ים; ה', ז ואילך, ניש שנעשו השובים בחוגי השרים ומאכסנים אותם בביחם (שם ד', ח ואילך), ויש שנעשו השובים בחוגי השרים ובחצר המלך (שם, יג; ה', ד—ו).

ובין הגביא לפנים: היחס הוא עתה לא "דיוניסי" אלא רציונלי. קבוע ומסודר. היחס בין בני־הנביאים ובין הנביא־הראש שונה הוא מן היחס שבין המתנבאים בתקופה שלנו. הם עצמם פועלים כמנטיקנים או כשליחים. בהתאם לזה גם שמואל לבדו הוא הפועל כרואה וכוביא־שליח. לא כן הנביאים ובני־הנביאים מנטית או שליחית מיוחסת להם. ה..התובאות" גופה היא היא פעולתם היחידה. בימי שמואל אינם אלא אנשים אחוזי אכסמוה בעלי דבוק. אין שום פעולה הוא מתובא תחת "יר יהוה" בקהל בני־הוביאים. המתובאים או ה"וביאים" "מנגן" מבני־הנביאים המוומן להנביאו בנגונו. ואין הוא שומע את הנגון ואין בכלי זמר. אלישע מבקש, שיקחו לו "מנגן" (מל"ב גי, טו), אבל אין לאלישע של "התוכאות" דבקה במי שבא במגע אתם. וגם אין פעולתם קשורה בנגון ואין הם גלגולם. הם עצמם אינם להקות של מתהוללים אכסטטיים, ואין רוח ובין מל"ב ט', ד. בני־הנביאים דבר אין להם עם המתנבאים של ימי שמואל, נביאים. בני־הנביאים נוכרים רק בספורי התקופה הואת, בין מל"א כי, לה זה אנו מבחינים תופעה חדשה: מסביב לנביאים הגדולים מתרכזים בני־ לא לפולחנית ולא למנטית. אין להקית של "מתובאים" עוברות בארץ. ולעומת גם בתקופה שלנו, כמו בימי דוד ושלמה אין זכר להחובאות --

כבר הטעמנו. שהתופעה האפיינית לנבואה הישראלית בכלל היא לא הלהקה המתהוללת אלא המשרת. הנער-התלמיד. וותו גם יסודם של בני־

הנביאים: אין הם אלא משרתים-הלמירים רבים של הנביא: הם רביר של המשרת ולא גלגולם של המתובאים. תפקירם הוא תפקיר של משרתים-הלמירים רבים של הנביא: הם רביר של משרתים-הלמירים: הם "עברי" הנביא ו "נעריר" (מל"ב ה' כב: ר', ג! מ', ד! השוה ד', א כה: ה', כ! ר' מו, יו; ה', יו השוה מל"א י"ם, כא: מל"ב ב', ג, ה! ג', יא). א כה: ה', כ! ר' מו, יו; הוי הי העדיבי המתנבאים ובין הנביא אין בעצם קשר קבוע ומתמיד. לא כן בני־הנביאים. הם משמשים בני-לואי לנביא, וגם בבחינה וו דומים הם לנער־המשרת. בני־הנביאים חיים חיי משפחה (מל"ב ד', א; השוה ה', כו). אבל הם גם מרוכזים הנביאים חיים חיים ישיםים לפני הנביא (ד', לה! ר', א) ונודדים עמו ממקום מטביב לנביא. הם יושבים לפני הנביא (ד', לה! ר', א) ונודדים עמו ממקום לבניא. הם מועדים יחד. בונים להם מעון משיתף (ד', לה—מד! ה', כב—כד! ר', לבריא. הם מועדים יחד, בונים להם מעון משיתף (ד', לה—מד! ה', כב—כד! ר', א—ד). הם מספרים אה נפלאות הנביא (ח', ד—ה) ועושים אה שליחויותי הנביא הוא איפוא מין מנהיג של מסדר. שאין, אמנם, קבע בחבריו. אבל בכל אופן הקשר בין בני־הנביאים בינם לבין עצמם וכן בינם לבין הנביא אינו קשר של ההתבאות" משותפת.

הרוח והדבור האלהי. רלא זה בלבר שההתבאות הקבוציה אינה תופסת מקום בנבראה העממית של התקופה שלנו, אלא שפעולת "הדוד", (האכסטוה או האינספירציה) בכלל תופסה בה מקום מועט, וגם בזה מתבסא עומק אפיה הישראלי. בספורים על רוב נביאי התקופה, שאנו מוצאים בסי עומק אפיה הישראלי. בספורים על רוב נביאי התקופה, שאנו מוצאים בסי אליהם — בהתאם למהוחה היסודית של הנבואה הישראלית, שהיא גלוי דבר יהוה ולא פרי "רוח נבואה" 3. האל מגלה דברו לנביא בלי מצוע או במצוע מלאך (עיין מל"א י"ב. כבי י"ג, ב ואיל מגלה דברו לנביא בלי מצוע או במצוע או המאר (עיין מל"א י"ב. כבי י"ג, ב ואילהי י"ד הו מ"ג א, י"ו, א ואילך: י"ה, או י"ם, מ—יחי כ", יג, כח, להו כ"א, יו ועוד במצוע מלאך: מל"א י"ב, יה י"ט, ה זו מל"ב אי ג. מו). בספורי ס' מלכים על נביאי התקופה שלנו אין אנדוח ע"א ג'י יש' הי וי יו' אי יחו' א"-ג' אבל שהדבור האלהי הוא ראשית הנבואה, ש"א ג'י יש' רו יו' אי יחו' א"בל, אבל שהדבור האלהי הוא ראשית הנבואה, ש"א ג'י יש' רו מלא הפקידי לואי, ברור בהחלם גם מן הספורים שלנו.

אליהו הוא איש "הרוח" (מל"ב בי, מן רעיין מל"א ייה, יב, מון יים, יים, כים, מל"ב בי, מו). אבל פעולהו הנבואית בעצמותה ובמהוחה היא פרי הדבור האלהי ולא פרי הרוח. דבר זה מסומל באנרת הזון אליהו במל"א יים

ב ביין למפלה ברך אי פ׳ 312 ואילך.

מאלף ביחוד הספור במל"א כ"ב על הריב בין נביאי אחאב ובין מיכיהו. בביאי אחאב נבאים למלך נצחון על ארם. מיכיהו נבא לו מפלה. והנה מיכיהו מספר לאחאב אה אשר ראה ושמע בחזון: הוא ראה את האל יושב על כטא בסוד צבא השמים ושמע, שהאל שלה את "הרוח" להיות "רוח שקר" בפי וביאי אחאב לפתותו לעלות לרמות גלעד ולההרג שם (ימ—כג). ספור זה גרם מבוכה לסנגורים, מכיון שהוא באילו מניח. שנבואת האלהים יכולה להיות

שהיה לאליהו בהר חורב (מל"א י"ם, מו). בצורה שירית ז. תעודת חייו של אלישע הוחותה בכל אופן בדבר אלהים, יהוה" אינם מקור נבואתו אלא הכשרת הבעתה הפיומית. מאחר שנבואה זו נאמרה לו האל (מל"ב די, כו; הי, י, יג). ואף במל"ב גי, מו—ים נראה. שנגון המנגן ו,,יר באמת רק כמגיד דבר אלהים: מה שהוא יודע בתור רואה הגיד לו או הראה מו: רוח אליהו נחה על אלישע, מפני שראה את עליית אליהו. גם אלישע מדומה שהרוח כאילו נתות מן ההתגלות האלהית לנביא, מנצנצת גם במל"ב ב', מ--י, הנביא. האיריאה הישראלית, שהרוח אינה מקור הדבור הנבואי אלא, להפך, היצונית של מעלתו החדשה. מגע האדרת מעלה אותו באמת רק למעלת משרת אדרת אליהו (שם, ימ—כא) אינה אלא ראשית התגשמת דבר האלהים, התגלות בדבר אלהים זה לאליהו מתקדש אלישע לנביא. שריית הרוח עליו על ירי מגע את פרשת פעולתו של אלישנ. אליהו מצטוה למשוח את אלישע לנביא תחתיו. אלהים, שיש לו תעודה כפולה: לחתום את פרשת פעולתו של אליהו ולפחוח אלהים, שהיה אל יו, אבל את מל"א י"ט, מו—יח רשאים אנו לראות כדבר אלישע יש לרוח באמת רק תפקיד־לואי. אלישע לא הוקדש להיות נביא בדבר בשום ספור עליו לא נאמר במפורש, שהיה דבר אלהים אליו. אולם גם בספורי נבא תחת ייד יהוה" לקול מנגן (שם ג', מו—יט), מה שלא סופר על שום נביא. מכל הנביאים נביא היירוח" (עיין מל"א י"ם, ים—כא: מל"ב ב', ס, מו). הוא

הנהדרה ביפיה הפינטי. אגדה זו היא שיא אגדות חייר של אליהו ובה אין אליהו מצפה ל"רוח"; הוא כמה ל דבר האלהים. והוא נשא אל הר חורב — אל מקום ראשית דבר יהוה. שם הוא שופך שיחו לפני האל, ושם היה אליר "קול" הדר אלהים, שצוה אותו את מצות חייו העלינוה והאחרונה. על האגדה מרחף דמדום חלום נבואי. אבל היא עדיין די ריאליסמית, והיא מספרת על שיחה עם אלהים ועל נביא השומע בהקיץ את מצות האלהים. האגדה היא סמל ברור לאיריאה הישראלית, שלא הרוח אלא דבר האלהים הוא הוא מקורה של הנבואה. באגדות אלישע אין תיאור של התגלות. ובאמת אלישע הוא אולי יותר מכל הנביאה. מכל הנביאים נביא ה"רוח" (עיין מל"א י"ם, ים—כא: מל"ב בי, ט. טו). הוא

הגבואה העממית. -- הרוח והדבור האלהי

היא גופה שקר. ואמנם, דבר זה סותר לכל תפיסת-הנבואה המקראית. אולם באמת כבושה בספור ההבחנה האינטואיטיבית בין "דבר יהוה", מקורה האמתי של הנבואה. ובין "הרוח", שהוא תופעת-לואי לנבואה ויכול להוליד מראית-עין של נבואה. היינו: להביא לייד "התנבאות", שאול "מתנבא" גם מתוך פעולת הרוח הדעה (ש"א י"ה, י), ואף כהני הבעל האכסטטיים הם "מתנבאים" העולמים" (מל"א י"ה, ים ואילך, כט). אבל נבואת אמת אינה אלא דבר אלהים. אין האל מתגלה לנביאי אחאב לשים בפיהם דבר שקר, ואף אינו שולח מלאך להמעותם. "הרוח" עושה אותם נביאים למראית-עין, שאינם יודעים את דבר-האלהים. ואילו מיכיהו אינו נבא בכח "רוח אמת" אלא בדבר יהוה (יו, ים, בג, כח). ואף שליחת "רוח השקר" נתגלתה לו במראה אלהים.

ואח אומרה, שגם הנבואה העממיה של החקופה שלנו, עם כל היוחה מנמיה וימר אומרה, שגם הנבואה העממיה של החקופה שלנו, עם כל היוחה מנמית וימריה, לא נהגלמה בהופעות של אכסטוה דיוניסית ואף לא של אכסטוה דיוניסית ושקיעה האני אחוזיהרוח בנבכים אפלים של רחשיינפש לא־אישיים, מחוך שכרון נפשיי רוחניס. הגביא הישראלי מגלה את דבר האלהים, שהיה אליו בחסד עליון כאל א'ש נביא. הוא פועל חמיד לא כעכלי. הרוח אלא כאישיות, בשיא פעולתו א' ש נביא. הוא שכור ברוח אלא מלא פחוס עליון. הוא שומר משמרת "דבר", מצוה, אין הוא שכור ברוח אלא מלא פחוס עליון. הוא שומר משמרת "דבר", מצוה, הודה. פעולתו קשורה במהוחה לא רק במצב גופני־נפשי מסוים, אלא גם — באידיאה, באמונה דתית־מוסרית, מפני זה הנביא הישראלי הוא בכל הדורות ונם בתקופה שלנו קודם כל שלי הוא אל הים, ממיף ולוחם.

רואים, רופאים, עושי נפלאות, שליחים, שהבבואה שגענה בתקופה שלנו בתור מוסד מנטי ויטרי עממי, נמצאנו למדים בעצם מו העובדה, שבספורי התקופה הואת נוכרו מקדים מרובים-בערך של דרישה בוביא מצד יהידים ושל גלוי נסתרות ועשיית נפלאות ליחידים, מה שלא מצינו בספורים שמלפני תקופה זו. עיין מל"א י"ר, א—ג: מל"ב א', ג ואילך; ב', יש— בבי ד', א—מד; ה', ג—יד; ו', א—ה; ח', א—ב, ו—י, וגם בכמה מן הספורים על נבואה למלך ישראל או לעם הנבואה היא מנטית-בלבד ללא יסוד דתי-מוסרי. עיין מל"ב ו', ח—יב, כד—ו', ב אולם גם בספורי התקופה שלנו בולם באמת דוקא אפיה הישראלי מל ישל הנבואה; הוביאים הם קודם כל של יחים הממלאים תפקידים לאומיים, דתיים־מוסריים, מדיניים. מימי שמואל קיימה היתה ההתמנות בין הרואה ובין הנביא-השליה, אל הנביא-השליה, איש האלהים

<sup>&</sup>amp; any was a ste rander sis-see.

הקדוש, השומר את משמרת־יהוה, היו גם יחידים באים לדרוש אלהים בעניני יום־יום ולבקש, שיעוור להם בצרה בכח הפלאי, שנתן לו אלהים בחסדו. גם אל תלמידי הנביא, אל בני הנביאים, היו פונים ודאי בשאלות ובקשות כאלה. וגם מעלתם של בני הנביאים אינה מנטית בלבד. מעלתם היא, קודם כל, יראת יהוה (מל"ב ד', א). ועל דבר שקר ורדיפת בצע הנביא מעניש אותם קשה (ה', כה—כו).

ראמנם, גם בתקופה שלנו הגביאים פועלים, בהתאם לאפים הישראלי, בעיקר כיחידים: שמעיה (מל"א י"ב, בב—כד), איש האלהים מיהודה (י"ג, א ואילד), אחיה הזקן (י"ד, א—יח), יהוא בן חנני (ש"ז, א—ז, יב), אליהו (י"ז, א — מל"ב ב', יב), הגביאים עלומי השם (מל"א כ'),מיכיהו בן ימלה. צדקיהו בן בנענה (שם כ"ב), אלישע (י"ט, טז—בה; מל"ב ב', א—י"ג, כה), יונה (י"ד, כה), חלדה (ב"ב, יד—ב), וכן, כמובן, הגביאים החופרים וגם "נביאי השקר" שבדורו תיהם. הפעולות המיוחדות להם הן ברובן פעולות של שליחים ואת תפקידם השליחי הם ממלאים כרואים (כמגידי עתידות ונסתרות) וכעושי בפלאות.

בתקופה שלנו מופעים וראשית המלוכה אינם עושים נפלאות. אף שמואל הוא רואה ולא עושה נפלאות. (גם הבאת הגשם והסערה בש"א י"ב. יו זאילך אינה משנה את אפין זה). ואילו בין מל"א י"ג ובין מל"ב כ' אנו מוצאים גוש של ספורים, שבהם מופיע שוב איש האלהים העושה נפלאות. שמעיה, אחיה, יהוא, הנביאים עלומי השם במל"א כ', מיכיהו, צדקיהו, יונה, חולדה, הנביאים הסופרים מלבד ישעיה הם רואים. ואילו איש האלהים מיהודה (מל"א י"ג), אליהו, אלישע, ישעיה הם גם רואים גם עושי נפלאות. ביחוד מרובות האגדות אליהו, אלישע, ישעיה הם גם רואים גם עושי נפלאות. ביחוד מרובות האגדות על מעשי הנפלאות של אליהו ואלישע, ובבחינה זו שתי דמויות אלה דומות לדמייות משה יהושע, גם הם — נביא ומשרתר יורשו. אבל בה בשעה שמשה לדמייות משה ויהושע, גם הם — נביא ומשרתר יורשו. אבל בה בשעה שמשה ויהושע עושים נפלאות רק לאומה, עושים אנשי האלהים בתקופה שלנו נפלאות נם ליחירים: הם מחיי מתים, רופאי הולים, פוקדי עקרות וכרי וכרי. מעשי הנפלאות של משה ויהושע קשורים מפני זה תמיד קשר ישר עם פעולתם הלאומית בשמת גם מעשי נביאים אלה רקע ומסכת לפעולתם השליחית.

אנשי האלהים פועלים כרואים־שליחים בשעה שהם מופיעים בשליחות האל להוכיח את המלך או את העם על חטאם ולהנבא להם פורענות. זהו אופי שליחותם של: שמעיה אל רחבעם ואל העם (מל"א י"ב, כב—כר, השוה שם, טו), איש האלהים מיהודה אל ירבעם (י"גי א ואילך), אחיה אל אשת ירבעם (י"ר, א-יח, עיין ביחוד ו: ואנכי שלוח אליך קשה; השוה ט"ו, כט-ל), יהוא אל בעשא (ט״ו, א— ז, יא—יג), אליהו בימי אחאב ואיזבל, במלחמתו נגד עבודת הבעל ובנבואת הפורענות על רצח נבות (י״ו—כ״א). בנבואת הפורענות לאחזיה (מל"ב א'. א-יז. עיין ביחוד ג. ו. טו). אלישע בימי יהוא ובפעולות השמדת הם היחים "מי"ט, טו—יח). כרואים "שליחים הם הבעל ועובדיו (ט', א ואילך, השוה מל"א י"ט, טו מופיעים בשם האל גם לבשר ישועה ונצחון (עיין מל"א כ׳. יג-יד, כב, כח: כ״ב, ו. יא ואילך: מל״ב י״ג, יד—כה; י״ר, כה; י״ט, כ ואילך). ויש שהם מחזקים את דברם באות ומופת (עיין מל"א י"ג, א—ו; מל"ב י"ט, כט; כ׳, ח—יא; יש׳ ז', י-יד). אבל יש שהנביאים פועלים כעושי נפלאות, וביה:ד -- כשליחים עושי נפלאות, בלי קשר עם נבואת עתידות. אולם גם הפלא, שאינו קשור בנבואת עתידות, משמש ביסודו אות לשליחות הנביא ולאמתת האל ודברו. זהו מטבע הנפלאות של אנשי־הפלא המובהקים אליהו ואלישע. רקע כל ספורי הנפלאות היא האידיאה: כל־יכלתו של האל; יהוה הוא האלהים, ואין עוד. בימי אחאב אליהו מביא רעב על הארץ. העורבים מכלכלים אותו בנחל כרית. הברכה משתלחת בכד הסמח וצפחת השמו של האלמנה מצרפת. אליהו מחיה את בנה המת — הכל אות, כי דבר אלהים אמת בפי אליהו (מל״א י״ז, א—כד). על הר הכרמל הוא מוריד אש מן השמים, למען יודע, כי יהוה הוא האלהים ואליהו נביאו (שם י״ת. לו ואילך). את שליחי אחזיהו הוא שורף באש מן השמים לאות. כי איש אלהים הוא וכי בדבר יהוה נבא לאחזיה (מל״ב א׳, א ואילר). אלישע קורע את הירדן, להודיע כחו של ״אלהי אליהו״ (שם ב׳, יד). הוא מרפא את נעמן, למען יודע, כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל (ה׳). הוא מוליך את גדודי ארם לשומרון, אבל הוא מצוה למלך להאכילם ולהשקותם ולשלחם אל אדוניהם (ו', יה—כג). גלוי כחו של נביא יהוה הוא תכלית הפלא הוה, ולא הנצחון על חיל ארם. וגם בשעה שהאידיאה הדתית ההיא אינה מובלטת בפירוש. היא משמשת בכל זאת רקע לעשיית הנפלאות. הנפלאות עוטרות את שליח האלהים הלה של גדולה באשר הוא שליח האלהים.השליחות נשארת תמיד המוטיב היסודי. אגדת הנפלאות של תקופתנו השתרגה ביחוד על דמויות אליהו ואלישע. אבל תעודת שניהם היא ביסודה תעודת שליחים ולוחמים. דמוי זה מסומל בסמל בהיר באגדה במל"א י"ט. טו—ית. אליהו הוא בכל האגדות שליח ולוחם. אבל גם אלישע לא "נמשח" אלא להמשיך את פעולתו של אליהו ומלחמתו בעבודת הבעל. וכל נפלאותיו אינן אלא רקע לתטודתו זאת.

ולפיכך מובן מאליו. שמטבע הנפלאות באגדות התקופה שלנו הוא מטבע הפלא־האות הישראלי: הן לא גלוי "כחו" של איש האלהים אלא חסד-אלהים

בכל שעה. אין כל רמג שבחוגי הנביאים ובני הנביאים מפחר תורה וממורת של אמנות לעשות נפלאות. אין כל קבע באמצעים ודרכים, אין "חכמה" מגית. כל הנפלאות הן פרי תפלה ובקשה ורצון אלהים לאמת דברי נביאו 6. ואולי לא מקרה הוא. שאין שום נפלאות מיוחסות לבני הנביאים, ל"תלמידים". אין הפלא ענין ל"חכמה", ואין הוא תלוי ב"למוד", בהתאמנות ונסיון, באמצעים מגיים בדוקים. אלישע שולה את גיחוי עם משענתו להחיות את בן השונמית — וללא היעיל (מל"ב ד', כם—לא). בשרטום תמים זה סמלה האגדה את הרעיון, שאין הפלא ענין לא לתלמידים ולא לאמצעים קבועים. הגיע מראה את חסדו רק לבחיריו ושליחיו הנאמנים.

מות קלון. הגביא הישראלי הוא גם רואה ורופא־פלא וגם שליח ולוחם. כמלאך ועם הוא משתער על אחאב: "הרצחת וגם ירשת ?"... והוא נבא לו גבות (מל"א כ"א) הוא מופיע כשליח־אלהים העומד על משמרת ההוק המוסרי. עיין בסמוך). ועם זה הוא לוחם גדול ונמרץ לאמונת־היחוד. ובספור על רצח העממיים האלה. הוא רבו של אלישע. הוא מגן על הנבואה המנטית (מל"ב א': בשכר, לפחות – לפי הספורים, שנשתמרו עליו. אבל הוא אחד מן הנביאים גדולים אחרים. בלעם, הנחשב לנביא יהוה, נבא בשכר. אליהו עצמו אינו נבא שאנשים כשמואל, נתן, אחיה, אלישע נבאו בשכר, וכן גם בלי ספק נביאים (מיכה ג', ה). נבואה כוו היא בעיניהם קסמים (שם, יא). אבל עובדה היא. בועם ובוו על הנביאים "הנשכים בשניהם" ודורשים, שיחנו להם "על פיהם" יהודה להנבא שם ולאכל שם "לחם" (עמ' ז', יב). הנביאים הגדולים מדברים שקבל ממנו מה שקבל (מל"ב ה', מו-כו). אמציה משלח בבוז את עמוס לארץ ו-ם). אלישע אינו רוצה לקבל מתנה מיד נעמן, והוא מארר את גיחוי על את ה..מתת", שמבטיח לו ירבעם, ואינו רוצה לאכול ולשתות עמו (מל"א י"ג, מרגישה הרגשה ברורה. שהנבואה בשכר היא דרגה פחותה. הנביא מיהודה דוחה זו עצמה מתרוממת ועולה לדרגת כח מדיני ודתי־מוסרי ראשון במעלה. היא ומקצוע: היא נבאה בשכר ומרפאה ועושה נפלאות ליחידים בשכר. אבל נבואה של הנבואה בהקופה שלנו. למטה היא מוסד מנטי ויטרי עממי, היא אומנות הנבואה העממית ואמונת היחוד בך עולה לפנינו דמוחה

כמו בספור על שמואל ושאול (ש"א מ'—י), כך אנו מבחינים גם בכמה מספורי תקופתנו את ההשחלבות האפיינית של התפקידים. שאול הולך אל הרואה לשאול על האתונות האוביהה. אבל מופיע לפניו לא רק רואה אלא גם

<sup>.</sup> But an a str-lly 28%

עבודת הבעל והריגת הנביאים. מקלפת המנטיקן יצא השליח. בהגשמת התכנית האלהית להעניש את ישראל ולהשמיד את בית אחאב בעווו שליח אלהים: הוא ממליך את הואל, שבט אפו של יהוה. בזה הוא מתחיל אליהר בדבר אלהים ושהוא מגשים אותה כיורש אליהו. המנטיקן ממלא תפקיר אלא קשור הוא בו קשר פנימי ואורגני: אלישע ממלא כאן תעודה. שהומלה על כי ספור זה אינו מקביל לספור חזון אליהו במל"א י"ם, טו-הה, כדעה הרווחת, עתידות אלה לא נשאל, הוא מודיע אוחם כרואה בנגלה וכשליח אלהים בנסתר. לבני ישראל (יא-יג). כאן אין הוא עוד מנטיקן העונה לדורשיו בשכר. על דמות אחרת: אלישע מודיע לחואל. שהוא עתיד למלוך על ארם ולעשות רעה כמנטיקו, והוא אף שם דבר שקר בפיו (שם ח', ו--י). אולם פתאום מנצנצת כאל מנטיקן הנבא בשכר בשם אלהיו. ואלישע אמנם נבא לחואל כמעם בן־הדד וחואל הם עובדי אלילים. אבל הם פונים אל אלישע כאל "איש אלהים», אלישע, אם יחיה מחליו. הואל הולך לקראחו ובידו מנחה מכל טוב דמשק. לרמשק. בן־הדד מלך ארם הולה, והוא שולה את הואל לדרוש את יהוה מאת איפוא עבר־אלהים. שתעודתו להעיד על כחו של האל האחד. אלישע בא האלילות: שכר הוא מסרב לקחת (מל"ב ה"). בגלימת הרופא־הקוסם הופיע מבצע את הרפוי בפלא־אות המקדש את שם האל והמביא את נעמן לידי עזיבת והוא מצפה, שירפא אותו בלחש ובתנופה יד, ושכרו מוומן בידו. אבל אלישע אלישע בעצת "נערה קטנה" מארץ ישראל. אלישע הוא בעיניו רופא־קוסם, כשליח אלהים הנבא פורענות למלך ולעם (מל"א י"ד, א-יח). נעמן בא אל ובקבוק דבש. כאן אחיה הוא רואה בשכר. אבל אחיה מופיע לפני אשת ירבעם באה אל רואה לשאול על בנה, והיא מביאה לו את שכרו: עשרה לחם, נקודים עישה העגלים, ולא אם יורש העצר באה "לדרוש אלהים", אלא אשה אלמונית מחחפשת ובאה אל אחיה לשאול מה יהיה לבנה החולה. לא אשת ירבעם המלך, שליח אלהים המושח אותו למלך ולמושיע (השוה למעלה ע' 201). אשת ירבעם

בעניני יום-יום. ועל הנבואה המנטית אליהו מגן כשל יח אלהים. המנטיקן על הנבואה המנטית. חובת הישראלי היא לדרוש בנביאי אלהי ישראל החמבלי אין אלהים בישראל אתה שלח לדרש בבעל זבוב ?"... אליהו מגן כאן לעלות לקראת השליחים ולצוות עליהם שוב ולהודיע לאחזיה, כי מות ימות: שולה שליחים לדרוש בבצל זבוב אלהי צקרון, אם יחיה מחליו. אליהו נשלח ועוד יותר אפיני ורב־ענין הוא הספור במל"ב אי. אחזיה הולה, והוא

מן הספורים על נעמן ועל אחויה נמצאנו למדים איך הפסה את עצמה והשליח הם שתי דמויותיו של הנביא הישראלי.

הנבואה המנטית והרפואית הישראלית. איז היא פרי "כח" ו"סגולה" של חומר

רשל אנשים אר של רוחות ואלים הפועלים בטבע: היא חסר יהוה עם ישראל. הבניא המגלה נסתרות ליחיר בחיר יום יום (על האחונות האובדות,על גודלו של חולה וביוצא בוה) בשם יהוה מעיד על גדולת האל. ואיש האלהים המרפא בשם יהוה מעיד על גדולת האל. ואיש האלהים המרפא בשם יהוה מעיד על יחוד אלהוחו. מן הספור על נעמן ברור, שהנבואה נחשבה עדות על אמונת היחוד: נעמן מכיר, "כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל" (מל"ב הי, טו). וווהי בלי ספק גם משמעות הספור על אחיה. אלהי הגוים הם אלילים, והמנטיקה האלילית היא קסם. מנטיקה אמתית היא מתנח הגוים הם אלילים, והמנטיקה האלילית היא קסם. מנטיקה אמתיה היא מתנח אלהי האמת, ואין היא מצויה אלא בישראל. (עיין דב' י"ה, י—כב). בנבואה המנטית והיטרית הישראלית פועל איפוא מומנט אידיאולוגי. היא מעורה בשרשיה באידיאה הישראלית. היא נתפסת כעדות על אמונת היחוד. ובבחינה וו היחוד אף היא — נבואה של י חית.

נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים, ואמנם, שהנבואה המנטית-היטרית העממית מעורה בשרשיה במעמקי אמונת-היחוד הישראלית, נמצאנו למדים עוד מכמה וכמה דברים.

השניה לא נוכר ולא גרמו, שבין אנשי האלהים היו רואים באוחוח: בשמן, במים, בכבד, בחצים, בצפרים וכרי. שום איש מהם אינו הולך "לקראת נחשים", כבל עם בשעתו. זאת אומרת, שאין ביניהם מנחשים. גם הנביאים הנחשבים ל"נביאי שקר" אינם נאשמים בנחש, לא בס' מלכים זלא בספרי הנביאים הנחשבים וה בלבד אלא שאין גם שום זכר לדבר, שהנביאים נלחמי ברואים, שהנידו דבר יהוח על-פי אותות. שום מלך ישראלי אינו דורש ביהוה על-ירי רואי־אותות. למלכי ישראל יש רק נביאי יהוה. מפני מה לא קלטה האמונה הישראלית את הנחש על-פי אותות, כבר הסברנו למעלה (כרך א', ע' 204 ואילך). העובדה, שבובואה המנמית לא היה שום יסוד של נחש, מוכיחה, שהיא שמשה במוי נאמן למהותה של אמונת־היחוד.

מלבד זה אין אנו מוצאים בכל הספורים על הנביאים, שהיו ביניהם פוררי הלומות, היינו: שהיו שומעים הלום-הידה לפתור אותו. הנביאים שומעים את דבר האלהים בחלום-הלילה. אבל אין הם הכמים לפתור הלומות. שהדעה השלטת במקרא, שפתרון הלומות הוא הכמה לא-ישראלית, נובעת מעומק מהותה של האמונה הישראלית, כבר הראינו למעלה (שם. ע' 808—112). העובואה המנטית אינה עוסקת בפתרון הלומות, מוכיחה איפוא נם היא, שובואה זו, גם בצורתה העממית, היא מהתגלמויות האידיאה הישראלית. במו כן אנו רואים, שבכל הספורים על הנביאים ובני-הנביאים לא

נוכרן מכשפים יש הרבה ספורים על מעשי נפלאות. אבל אין ספורים על מעשי כשפים של אנשי-להטים ישראליים. מהו ההבדל בין הפלא ובין מעשה הלהטים, כבר הסברנו למעלה (שם, ע' 174 ואילך). המקרא מבחין בכל אופן בין נפלאות ובין כשפים. ולפיכך מאלף הדבר, ששום איש ישראלי לא נוכר כמכשף וש<sub>י</sub>נביאי השקר" לא נאשמו במעשי-להטים. אין בחצרות מלכי ישראל חבר מכשפים ליד הנביאים. דבר זה נמצאנו למדים גם מספורי ס' מלכים גם מחוכחות הנביאים (עיין שם, ע' 884—484, 894).

אמנם, בעם היר רוחים מנהגי נחש וכשוף, והיר דורשים במנחשים ובמכשפים. היר שואלים באובות ובידעונים ודורשים אל המתים. אף-על-פי ששאול הסיר ו<sub>יי</sub>הכרית" את האובות ואת הירעונים (ש"א כ"ה. ג. ט), נראה, שהוסיפו להתקיים בעם, וגם על יאשיתו מסופר, שבער את האובות ואת הירעונים (מל"ב כ"ג, כד), הנביאים נלחמים בנחש זה (יש" ה", ים; השוה יחי י"ג, יו—כג), ישעיהו קובל, שישראל מלאו קוסמים ומעוננים "כפלשתים" (יש" ב", ו), בין היועצים והנכבדים בירושלים וביהדה הוא מונה את הקוסם. את חכם החרשים ואת נבון הלחש (ג", ב"ב"), סופר הקורות במל"ב י"ו, יו מכליל, התרשים ואת נבון הלחש (ג", ב"ב"), סופר הקורות במל"ב י"ו, יו מכליל,

אולם אין כל ספק, שהנחש והכשוף היו חלק מהשפעחה העמומה והעכורה של האלילות הנכריה על ישראל. על זה מעיר ישעיהו בפירוש (ישי ב', ו—ח). ודבר זה מתאשר על ידי כמה עובדות. מכל המלכים העושים את "הרע בעיני יהוה" רק מ ג ש ה נאשם בנחש וכשוף (מל"ב כ"א, ו; דה"ב ל"ג. ו). א ה א ב שואל בנביאי יהוה. כשפים הם מעשה א י ז ב ל הצידונית (מל"ב מ', כב). המקרא מזכיר את הכשוף בכל מקום כאמנות אלילית של הגוים. את היסוד המיתולוגי של הכשוף אין המקרא יודע. הדת המקראית אינה יודעה היסוד המיתולוגים המבוונים להדיח את פעולת הכשפים המויקים. אנשי ריבם של הנביאים הם "נביאי השקר", אבל לא מכשפים ישראליים (עיין כרך א', ע' 10 ה- 10 1, 12 1,

מכל זה נמצאנו למדים, שהנחש והכשוף קיימים היו בישראל כאמונותי הבל המנירות, כצמחי־בר של צדי־דרכים, אבל לא היו חלק מן הדת העממית-הלאומית והפומבית. המוסד המנמי הלאומי היתה הנבואה (ועתים — האודים של הכהונה). והנבואה היתה, גם בצורתה העממית ביותר, הייה מיוחדת במינה, שונה ביסודה מן הנחש והכשוף של העולם האלילי. היא גדלה על קרקעה של הרבות לאומית, שהנחש והכשוף לא היו קשורים בה קשר אודגני ולא יצרו בה הרבות לאומית, שהנחש והכשוף לא היו קשורים בה קשר אודגני ולא יצרו בה נימוסים ומוסדות פומביים. הנבואה הישראלית היתה קשורה בכל תפקידה באיריאה של השליחות. והיא גופה היתה מסמלי האיריאה הישראלית.

פעולחה הדחית־המדינית של הגבואה העממית. רלפיכך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית היא המשמשת בתקופה שלנו מקור ומרכז לפעולה מדינית ודתית.

לא זו בלבד שנביאים מנטיים ויטריים גדולים כאחיה. אליהו. אלישנ. משעיה פועלים כשליחים. כמוכיחים דתיים ומוסריים וכראשי תנועות דתיותד מדיניות, אלא שגם המון הנביאים הקטנים. בני־הנביאים, הנבאים ואוכלים "אלחם", הקבצנים המצפים לשכר נבואתם. משמשים גורם חשוב בחיים הדתיים התמדיניים, וביחוד במלחמת המקנאים לאמונת יהוה.

הנבואה הישראלית לא היחה קשורה בהתובאות קבוצית, ואף האכסטוה בכלל לא נחשבה בישראל, כמו שראיני, למקור־נבואה ראשוני. אולם הנבואה היחה קשורה בכל זאת בתופעות אכסטטיות מסיימות. האכסטוה האישית, החוירונית, וחופעות-הלואי של אכסטוה זו תפסו בה מקום (עיין כרך אי, ע' SI2 העביאים היו מופעילה את הנביאים. יש להניה, שחברות בני־הנביאים היו מורכבות רובן מאנשים, שחייהם הנפשיים לא היו נורמליים: מבעלי המיון מוגבר, הזוים ורואי מראות, חולי עצבים, נכפים, כ"אנשי האלהים" אצל עמים אחרים בימי קדם, נבדלו גם הנביאים ובני־הנביאים מן העם בהליכותיהם, במלבושם ובאופן דבורם. כל זה יחד טבע אותם בעיני ההמון במטבע ה"שגעון", הנביא הוא בעיני העם "משגע" או "אויל" (עיין מל"ב ט', יא; הושע ט', זו הוביא הוא בעיני העם הבנו גם אימה, הנביא היה "משוגע", אבל העם האמין מעשה רושם ועורר עם הבוו גם אימה. הנביא היה "משוגע", אבל העם האמין בו וירא מפניו ז".

מלבושם המיוחד של הנביאים ובני-הנביאים היתה אדרת שער (זכ' י"ג', די ואולי גם מל"ב א', ח') עם אזור עור אזור במתניהם (מל"ב א', ח'). הם היו נוהגים לפעמים מנהגים תמהוניים. על אחד מבני הנביאים מסופר. שצוה את רעהו להכות ולפצוע אותו (מל"א כ', לה—לי). מזכ' י"ג', ו יש ללמוד. שמכות ופצעים היו מסימני בני הנביאים. הם רצים לפעמים ריצת שגעון (מל"א כ", מר, השוה שם, ב: מל"ב ב', טו). ויש שהם מתאפרים באפור מיוחד (מל"א כ', לה', מא). אלישע מצוה את הנער הנביא ללכת ולמשוח את יהוא "חדר בחדר", לפתוח אחרי כן את הדלח ולנוס מבלי לחבות (מל"ב ט', א—י). המעשה הוא בעיני השרים מעשה של "משגע" (שם, יא). ודאי במנהגים המשונים האלה מושרשת הפעול הסמל ית של הנביא. פעולה כוו נוכרה בפעם הראשונה במל"א י"א, כם ואילך: אחיה קורע את שלמת ירבעם לאות. שיהוה

ד על ה\_שוצון" הנבואי השוה למצלה. כרך א', צ' SIT, הצרה פ.

יקרע את הממלכה מיד שלמה. (חשוה ש"א ט"ו. כז—כח). בתקופה שלנו היא מצויה ביותר. צדקיהו בן כנענה עושה לו קרני ברזל ונבא לאחאב: באלה תנגח את ארם וגו' (מל"א כ"ב, יא). אלישע מצוה ליואש לירות חצי־תשועה לנצחון על ארם (מל"ב י"ג, יז—יט). מעשים מסוג זה מיוחסים גם לכמה מן הנביאים־הסופרים. עיין: הושע א', ב—ט; ג', א—ה; יש' כ', ב—ו; יר' י"ג, א—יא; י"ט. א—יג; כ"ז, ב: כ"ז, י—ג, ג—ז; כ"ד, א—יג; יחז' ד'; ה', א—ד; י"ב, ג—ז; כ"ד, טז—כג, עיין גם זכ' י"א, ז—יז. גם כאן אנו רואים איפוא תמורה מיוחדת במינה: מנהגים ופעולות, שהיה להם ודאי שורש מגי, נהפכים למנהגי "שגעון" חיצוניים של נביאים מקצועיים ועולים למדרגת סמלים לאידיאת נעלות.

והנה מבין חוגי הנביאים ובני־הנביאים האלה. ״אנשי האלהים״ העממיים המיוחדים במלכושם ובמנהגיהם ה"מקצועיים", קמים בתקופה שלנו אנשים המשתתפים השתתפות פעילה בחייה המדיניים והרוחניים של האומה. בתקופה הסוערה של מלכות אחאב וראשית מלכות יהוא מופיעים בספורים שלנו "נביאים" ו"בני נביאים" עלומי שם הפועלים כיחידים וגם כמין מפלגה. במלחמות שבין אחאב ובין בן־הדד הנביאים עלומי השם האלה מופיעים כשליחים: אחאב אינו שואל בהם, אלא הם נבאים לו בשליחות יהוה. במל"א כ"א נזכרו "נביא אחד" (יג, כב), "איש האלהים" (כח), "איש אחד מבני הגביאים" (לה). הגביאים האלה רואים את המלחמה כמלחמת יהוה. והם נבאים למלך ישראל נצחון בשם יהוה למען ידע. כי הוא האלהים (שם. יג). ולמען ידעו ארם, כי אלהי ישראל הוא גם ״אלהי הרים״ וגם ״אלהי עמקים״ (שם. כג—כח). אבל אין נביאים פטריוטיים אלה בכל זאת נביאים שכורים של המלך. כשאחאב משלח את בן־הדד השבוי. "אחד מבני־הנביאים". מן ה"משוגעים" (עיין שם, לה-לח, מא), נכא לו מפלה במלחמה: בן־הדד הוא איש חרמו של יהוה. ואחאב כאילו מעל בחרם (שם, ל—מג). גם הנביאים שבמל"א כ"ב, אנשי ריבו של מיכיהו. הנבאים נצחון לאחאב, אינם נביאי המלך אלא נביאים פטריוטיים. לנבואתם של נביאים אלה היה בלי ספק שורש דתי־לאומי. (השוה להלן, על "נביאי השקר").

הנביאים עלומי השם הם שאסרו בימי אחאב ואיזבל את המלחמה כעבודת הבעל. בספורים שלנו אליהו הוא הדמות המרכזית במאורעות מלחמה זו. אבל ממל"א י"ח. ד. יג. כב: י"ט, י. יד ברור. שלמאורעות המסופרים על אליהו קדמו מאורעות אחרים: הריגת "נביאי יהוה" בידי איזבל. ולא עוד אלא שאין ספק, שהריגת נביאי יהוה היתה רק מעשה נקמה של איזבל על אילו מעשי קנאות של הנביאים. המלחמה פרצה איפוא מתחלה בין איזבל ובין "הנביאים". עובדיה מציל מאה איש מהם (שם י"ח. ד. יג). זאת אומרת, שבמלחמה השתתפו

מאות נביאים. אליהו הוא לא מנהיגם אלא רק אחד מהם (י"ח, כב: י"ט, י, יד). הוא גדל. כנראה, מתוך הנועת הנביאים. המוני הנביאים עלומי השם קנאו את ענות יהוה ובקשי להשבית את ענודת הבעל, ואת קנאתם התמר בדמם. נביאים אלה הם הראשונים, שנ הרגו על קידוש השם. אלה, שנמלטו מהרב אינה הם הראשונים, שנ הרגו על קידוש השם. אלה, שנמלטו מהרב אינהל, היו מנכרחים להחובא (י"ח, ד, יג). אליהו, עו הנפש, ממשיך את המלחמה לבדר. אבל גם הוא מוכרה לברוח ולהחובא (י"ו-י"ט). הנביאים השפיעו על יראי-יהוה מן העם וסחפו אותם בקנאתם. וגם קנאים אלה, "עבדי השפיעו על יראי-יהוה מן העם וסחפו אותם בקנאתם. וגם קנאים אלה, "עברי יהוה", נהרגו על קידוש השם בידי אינהל (מל"ב ט', ז). בתקופה שלנו מופיע התה", נהרגו על קידוש השם בידי אינהל הנביא הסובל והמעונה בחולדות ישראל הנביא הסובל והמעונה מעחית", ראשונה של הקודים, הסובל והנהגו על קידוש שם אלהיו. מעחה אנו שומעים קובל ירמיהו לעויי נביץים והרינתם. "אכלה חרבכם נביאיכם כאריה משחית", קובל ירמיהו לוחי בידי יהויקים (שם כ"ו, כ—כג). הריגת הנביאים היא מחמאיו הלאומיים של ישראל (נח' מ', כו).

גם מלחמתו של אלישע בבית אחאב נשענה בלי ספק על חוגי הנביאים. תכליתה הישרה של המהפכה, שאלישע הוא נביאה, היא לנקום מיד איזבל אח דמי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה (מל"ב ט', ז). אלישע שולה את אחד מבני־ הנביאים למשוח את יהוא. את התפקיד המיוחס לו במל"א י"ט, יו, היינו: לעולל אחדי יהוא ולהרוג בעובדי הבעל, יכול היה למלא רק בעורת המוני בני־ אחדי יהוא ולהרוג בעובדי הבעל, יכול היה למלא רק בעורת המוני בני־ הנביאים. — כך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית מלאה בתקופה שלנו תפקיד שליחי, וכמעט שנמשטש הגבול בין הנבואה המנטית ובנון הנוניה והנולאה השליחית. מתוך הנוניאה המקצועית" קמו המקנאים הראשונים, שנהרגו על אמונתם ביחוד יהוה

נביאי אמת דוביאי שקר. וביאי תוכחת הפלוג הפנימי בוביאה מיקר שועתה את הפלוג הפנימי בובואה בין עוביאי האמת" ובין עוביאים בפעם הראשונה את הפלוג הפנימי בובואה בין עוביאי האמת" ובין עוביאי השקר". ההבחנה כשהיא לעצמה היא עתיקה האלמנטרית: נביא. שדבריו לא נחקיימו, נחשב לענביא שקר" (עיין דב' ייג, ב-די י"ה, טו-בב), אולם בימי אחאב אנו מוצאים בפעם הראשונה פלוג קבוץ בין פוני נביאים הנפרדים לסיעות, שיש ביניהן נגוד מתמיד, איריאילוגי. במל"א כ"א כ אחאב קורא לאליה עאיבי". הוא רואה אותו איפוא כמתנגד המיל" כ"א, כ אחאב קורא לאליה עאיבי". הוא רואה אותו איפוא כמתנגד הוי ימלה כשנוא נפשו של אחאב (ה), ולעומתו – ארבע מאות נביאים, ובראשם בן ימלה בעות בונעה הובאים של המלך". ובפרק זה מוגדר בפעם הראשונה

בירושלים עוד בימי נחמיה (נח' ו', ז, י-יר). כה, כח). עיין גם זכ' י"ג, ב-ר: איכה ב', ידי ד', יג. נביאי שקר שכירים פועלים על "הנביאים" הנבלים" החוזים שוא וקוסמים כוב (י"ב. כד; י"ג. ב—כג; כ"ב. יט). גם ירמיהו מביע עליהם השקפה מעין זו של מיכיהו (ד', י). יחוקאל זועם א-ו: כ"ו, מ-לב, לד; כ"ו, ו-ה, יא, מו: כ"ו, יד-יה; כ"ה-כ"מ; ל"ב, יב; ל"ו, כני די, ט-יין הי, יג, לאי די, יג-טוי חי, א, י-יבו י"ג, יג, י"ד, יג-טוי יחו כי, (ג', ד). ביחוד נלחם ירמיהו מלחמה מרה ב"וביאי השקר" שבומנו (ב', ה, ומתעתעים (ג', ה-יא). צפניה קורא לנביאי ירושלים "פוחוים, אנשי בגדות" בשכר וביין (כ"ה. ז). מיכה מכתים את הנביאים יריביו כנביאי שקר, כקוסמים עם הראש יכרות יהוה גם את "הונב", הוא הנביא מורה השקר (מ', יד), השוגה לשיאו. ישעיה מונה את ה"נביא" בין מנהיגי העם המוומנים לאבדון (ג', ב). הם "שליחי" יהוה ומגשימי עצתו. בחקופת הגבואה הספרותית הפלוג מגיע מיכיהוי נביאי השקר של אחאב אינם יודעים את דבר יהוה, אבל בכל זאח שמיכיהו הוא נביא שקר, ו"רוח יהוה" לא דבר אחו (כד. כח). לפי תפיסת במצות האל מפי הנביאים, כדי להאביד את אחאב (ים—כג). צדקיהו טוען, הנגוד כנגוד בין נביאי אמת ובין נביאי שקר. מיכיהו טוען. שרוח השקר מדבר

בהבחנה זו יש מדה מסוימת של דוגמטיות. ואילו מתוך הבחנה פסיכו־ לוגית והיסטורית עלינו להבדיל בין אנשים הנבאים מתוך אמונה פנימית. הכשרה נפשית והכרה אידיאולוגית מסוימת ובין אנשים העבאים" בלי אמונה פנימית ולשם תכלית היצונית בלבד. הסוג השני הוא הראוי לשם ענביאי שקר". וסוג זה אינו תופעה דתית בכלל. ואילו אנשי הסוג הראשון הם נביאים אמתיים

הפלוג, שחל בתקופה שלנו בין מפוס הגביא־המוכיח ובין מפוס הגביא־שאינו־ ממלח או נביא־הישיעה, נביאי הישיעה מופיעים ראשונה בימי אחאב, בתקופת המלחמות הקשות עם אדם. ומאז הם מופיעים, כנראה, בכל שעת־צרה. הצדה הגלידה הלך־רוח של תשובה, שנביא־התוכחה שמשו לו במוי. אבל הצדה הגלידה גם צפיה לישועה, וצפיה זו במאו נביאי־התוכחה אין ספק, ששני סוגי הנביאים האלה מושרשים באמונה הישראלית. אמונה זו כללה, מצד אחד, הורה דתית־מוסרית, ומצד שני היחה קשורה ביעוד לאומי־ארצי, נביאי־הישועה היו נביאי היעוד הלאומי. נביאי־התוכחה שמרו ביחוד את משמרת האיריאה היו נביאי היעוד הלאומי. נביאי־התוכחה שמרו ביחוד את משמרת האיריאה הדתית־המוסרית. אולם עם זה ברור, שנביאי־התוכחה הם טפוס נבואי עליון. האמונה הישראלית, ביסוד הדתי־המוסרי וביטוד הלאומי, ולמעשה היה גם האמונה הישראלית, ביסוד הדתי-המוסרי וביטוד הלאומי, ולמעשה היה גם התוכחה היא הבטוי השלם להייחה הפנימית של האמונה הישראלית.

מאחר־כך הוא מבשר לו את סליחת העות. זה היה גם אפיו של המרי הנבואי נבא מלכות נצחית לדוד, אבל אחרי מעשה בת-שבע הוא נבא לו מות וכליון, ומואס בו בחטאו. והוא שנוחן את מתנת החסד למלך חדש וטוב משאול. נתן השליחים המוטיבים ההם ארוגים זה בזה. שמואל בוחר בשאול בחסד יהוה השופטים היא תקופה של מחוורי הטא ופורענות וישועה. בכל פעולות הנביאים-המדבר נגורה גורת כליון, ולבניהם נתנה ההבטחה שיירשו את הארץ. תקופת עואנשה אותך לגור נדול" (שמ' ל"ב, יו במ' י"ד, יבו דב' מ', יד). על דור עם ישראל. גם בשעה שהאל אומר לכלות את ישראל, הוא אומר מיד למשה: ישראל, תוכחת משה. על זעם האלהים וענשיו וגם — על חסרי האלהים הרבים בכל הדורות. באגדות על ישראל במדבר משוורים זה בזה המוטיבים על מרי שלשתן יחד במסכת-היסוד של האמונה הישראלית, והן מופיעות יחד ביצירותיה בלבד, פורענות כדבר אלהים אחרון. תוכחה, פורענות, ישועה אחווות אולם החוכתה המושרשת באמונה הישראלית אינה תוכחה. שטופה פורענות־ התוכחה שהיה בה לעומת השאננות הרחית-המוסרית של נביאי־הישועה ענביאי רעות". עליונותה של נבואח־הפורענות הישראלית כלולה ביסוד מבמאה כוון שרשי של האמונה הישראלית. גם בין המנטיקנים האליליים היו הוא אולי מיכיהו בן ימלה אבל אין בנטיה זו שום מעלה אידיאולוגיה, ואין היא הנביאים היו אולי נביאי־רעות, מתוך נמיה אישית "פסימיסטית". מפוס כוה לעומת הנביאים העממיים, שנבאו ישועה וטובה בלבד, ודאי אינה נכונה. בין כי הדעה. שהנביאים־הסופרים היו מלכתחלה נביאי־פורענות בלבה.

הקיצוני במלכות הצפון. המרי הזה היה יותר מאשר תוכחה ואיום בעונש מן השמים. היה לו אופי ריאלי: הוא היה קשור במרידות ובהשמדת בתי המלכים. זו היתה "נבואת פורענות" ממשית ופעילה. אולם גם בה פורענות ו שושונה" אחוזות זו בזו. מבצע נבואת־הפורענות הוא המלך החדש, המדומה כמין מושיע וגואל. אחיה נבא פורענות לבית דוד בה בשעה שהוא נותן את המלוכה לירבעם (מל"א י"א. כט—לט). נבואת הכליון לבית ירבעם כרוכה בבשורה: והקים לו יהוה מלך על ישראל וגו' (שם י"ד, יד). אלישע בוחר ביהוא ומטיל עליו את התעודה להגשים את נבואת הכליון על בית עמרי. לפי חזון אליהו (שם י״ט, מו—יח) הנביא הוא המביא על העם את הפורענות בידי חואל, והוא המקים את המלך החדש, שישים קץ לפורענות. (עיין על זה עוד להלן). בנבואת התוכחה הטוב והרע כרוכים תמיד יחד. גביא הנצחון הלאומי הוא הנבא לאחאב ולישראל מפלה במלחמה (שם כ׳, לה—מג). אליהו הוא מוכיח ולוחם נמרץ. אבל הוא הרץ לפני מרכבת אחאב בשעת רצון (י״ח, מא—מו). אלישע דוחה את יהורם, אבל הוא הנבא לו נצחון (מל"ב ג"). ישעיה. הנביא המוכיח. מופיע בספורי ס' מלכים כאחד מנביאי־הישועה. — חסד־האלהים הוא רעיון יסודי באמונה הישראלית לא פחות מן הדרישה הדתית והמוסרית.

ולפיכך אפשר לומר: נבואת פורענות־בלבד, עקרה ואטומת־אופק, ודאי לא היתה קיימת בישראל מעולם כשיטה והלך־נפש של סיעה. אבל לעומת זה קיימת היתה נבואת ישועה־בלבד. הנבואה הספרותית הגבירה את הדרישה הדתית־המוסרית וממילא גם את יסוד התוכחה. על קרקע נבואה זו לא היה מקום לנביאי־ישועה ללא־תוכחה. אולם על קרקע האמונה הישראלית בכללה היה להם מקום. את נבואת הישועה שבדורות הנביאים־הסופרים עלינו לחשוב איפוא על תופעות האמונה שלפני הנבואה הספרותית.

# כבודת אלהים

על חייה הפולחניים של האומה בתקופה שלנו נשארו לנו ידיעות מעטות־בערך בספרי־הקורות. המגמה להבליט את חטא האלילות מראה את הכל באספקלריה עקומה ועכורה. צעיף פרוש ביחוד על מלכות הצפון. בספרי־הקורות נשתמרו אגדות נבואיות מנחלת אפרים. אבל על פולחן יהוה בצפון מסופר בקצור סכמטי ובחילופי נוסחה אחת המטעימה בעיקר את חטאות ירבעם בן נבט. על החיים הפולחניים של האומה בימי בית ראשון בכללו נעמוד להלן (בספר ב'). כאן נשתדל לצרף את הידיעות, שאפשר ליחדן לתקופה שלנו.

השאלה, אם נשתמר בספרות המקראית וכר לאמונת העם או גם לאמונת נושאי דת יהוה בחקופה הקדומה ב מציאו תם של אל הים אחרים מלבד אלהי ישראל. הנחשב יהוה מתחלה רק לאל לאומי, המושל בעמו בלבר, ליד אלים אחרים, המושלים כל אחד בעמוז ההיתה דתו מראשיתה רק מונולטרית, מונרכית-פוליתיאיסטית, הנותיאיסטית: ומתי נולדה הדעה, שלא רק אמדר לעבוד לאלהים אחרים, אלא שאין אלהים אחרים, מלבד יהוה: זאו אומרת: מתי ועל-ידי מי נהפכה המונולטריה למונותיאיומוס מוחלם: אולם באמת קודמת לשאלה זו שאלה אחרת: מה יודע המקרא ומה

ידעה תקופת המקרא על אלהי הגריים: מה מספר לנו המקרא על טיב האלים, שהגויים עברו להם, ועל אופי האמונה בהם: שאלת ההודאה והכפירה במציאות אלהי הגויים תפתר אולי ממילא עם פתרון השאלה הואת. מה היתה האלילות באמת ואיך נשתקפה בספרות המקרא:

בחויונות הטבע או מושלים בהם. טבעי באמונה במציאות אלים אישיים בעלי דמויות מסויימות. השוכנים על־ידי כבוד דמוחה בעץ או באבן. עבודת הפסילים קשורה איפוא קשר בדמות אדם או שאר בעלי־חיים. מתוך כך נולדה השאיפה לכבד את האלהות לרמות דמות לכחות האלהיים החיים המושלים בעולם נולד סמול האלהי לדרגה ידועה של האלילות אפינית היא בפרט עבודת הצורות. מתוך השאיפה אינה מומנט מהוחי באלילות, אבל היא צמחה על קרקעה באופן טבעי. כולם (לפרטים הקדמונים, למשל, לא היו פסילים). עבודת הגלמים והצורות ופסילים אנו מוצאים כמעט אצל כל העמים האליליים, אם גם לא אצל למשכן הישויות האלהיות או לסמליהן ושבהם היה הריטוס קשור. פטישים סבעיים אל צורות עשויות בידי אדם, שנחשבו לנושאי הכח האלהי או בכל דרגותיו תפסה על־פי רוב מקום חשוב עבודה עצמים שונים, גלמים ופסילים. אלים אלו הם הם גבוריו הראשיים של המיתוס. בפולחן האלילי נשאו המשוררים את משלם, להם בנו בתים למשכן, להם הקימו מצבות מסרים זה אל זה ואל האדם. האלים האלה הם גבורי האגדה העממית, עליהם בדמות רוחות ואלים אישיים, השוכנים בכל רחבי עולם והעומדים ביחס השונות. האלילות בצורתה העממיה הנפוצה ביותר דמחה לה את האלהות באופן וה או אחר. על קרקע האלהת הטבע צמה המיתוס בצורותיו הנכללים בחויונות הטבע או כישויות נפרדות מהם וקשורות בהם האלהת חזיינות טבעיים. האלילות מדמה את האלהי ככחות או ישויות יכולים אנו להסתפק בהגדרה הרגילה: האלילות היא ביפודה ושרשה על מהות האלילות עוד נשוב לדבר בפרוטרוט להלן. לעניננו כאן הם סמל מרכבת אלהים, סמל שלטונו בעולם 8. בויחור על סמל האל עצמו. אצבע האידיאה הישראלית. עגלי ירבעם היו גם סופרי־המקרא הדרומיים. באמח יש לראות גם בעיצוב הסמל הזה, שנתבטא על אמונה צרופה יותר, אינה אלא דעה גרורה בהשפעת פולמוס הגינוי של שיש איוה הבדל מהותי בין העגלים ובין הכרובים. ושהארון והכרובים מראים לגם פני שור, עיין יחו' א', ז, ט). הדעה, שהחזיקו בה גם חוקרים בני ומננו, הם בעלי כנפים ולא היו אלא נוסח של צורת הכרוב (שהיו לו רגלי עגל מסמלים את המרכבה ולא את הרוכב עליה. ונראה, שעגלי ירבעם היו אף או הרוכב עליו. מכאן ברור, שהעגלים הם הקבלה לכרובי הארון, שאף הם של כרוב־משמר. ירבעם מקבל רק אח סמל העגל ולא את סמל האל העומר כעומד על השור. מלבד זה אנו מוצאים בה סמל שור בעל כנפים הממלא תפקיד מוצאים בה את השור כבהמת רכב, ביחוד — של ה ד די. אלהי הרעם: האל מיוצג הנכריה -- את העגלים. העגל אר השור היה סמל נפרץ באמנות האלילית. אנר וקוק גם לסמל, שימלא את מקום הארון. ואת הסמל קבל מן האמנות וכמה סמלים אליליים (אריות ובקר וכרי), כך גם ירבעם. אלא שירבעם היה נבנו בסגנון האמנות הכנענית-המצרית. וכשם ששלמה קבל מאמנות זו כמה מקדש־המלך שבירושלים. בכבוד המקדש כבוד המלך. יש לשער, שגם בניניו היה ללכת בעקבות דוד ושלמה ולבנות במלכותו מקדש או מקדשים בסגנון ממעם מדיני מובן לא יכול ירבעם להסתפק בבמות הישנות, אלא מוכרה

בתי אל במנורת נו. את האבות פצמם דמו ודאי כ\_אבמוכתונים". האל נשאר בארץ בשעה בל ינחק. אותר צבדר האבות. בה בשנה שמקרש ירושלים אינו קשור באבות, קשור מקרש בכפלר"-השרר (68 ראילך, 99 ראילך). את האל הוה דמר להם כנופש הארץ", בקשרר בה קשר אדמתו והשוכן בה במקדש קבוצ. יהוח־בצל של ירבצם הוא אלחי הארץ, ולפיכך סמלו סמן אלא יהוח-בטל, שדמותר נמבפה בארץ בהשפעת הכנענים: הוא אל המחובר חבור מבפי עם מינחד (מ' 85 ואילך). יחוח של ירבשם אינו האל הקשור בארון, המקדש הממולטל ללא מקום. בהארון והכרובים", הערה 10). המרינה החדשה של ירבעם היחה וקוקה למולהן מיוחד ולאל היה הנגוד בין מקדש ירבצם ובין מקדש שלמה־צדוק נגוד צמוק ומהוחי. (השוה להלן בנספה: עובדיה, שלמיה, או: גר היכל, גר עשהרה ועוד. –לדעה קלמרום בממרו הניל, ע' וז ואילך, שמשמנות השם היא: עגלו של יו. השוה השמות: עבדיו (נם הוא נמצא בשומרון), מחניה, יירקי, פרלס מבצר: ביו הוא מהיר", והוא מביא לדונמא את השם במהדבצל". אבל נראה, atter, en achrea an mad min: er nen att. very art a, SJO, 8591, uer 858, ter כנוי של ננאי, אלא משמנותו: שור צעיר. השם נמצא בחפירות בשימרון בהרכב שם פרטי: WAS, 1561, 2' TE farty, merdefra, AA, DEEL, 2' MI.-HWE LELL MELL CLIMA, בבו: אילבריים, קרית ספר, ניסן, תרצ"ת, ש' 66, לא כן רטרמן, שופן, פופו, ש' 255 ואילך, בררה, שולל שם, פ' 264-272. מציאות פסילי יהוה בכלל); ק ל מ ר ר ט, DBL, פ' 101 ראילך, בזו, סבו, 8 Et natan restra crain ree eter ery: sinido, WAS, 8291, E' 885 (Mreig

ולא זו בלבד אלא שאין ספק, שעצוב הסמל הזה אינו הגות רוחו של 
רבעם לבדו. בעצובו השתחפו כהנים מבית אהרן, מבית הכהנים, שיצר גם 
את כרובי הארון, ס' מלכים מטעים, אמנם, שירבעם העמיד כהנים "מקצות 
העם". אבל בפרשת העגל בשמ' ל"ב דוקא אהרן, אבי הכהונה, מופיע 
בעישה העגל. מפני מה נתלה חטא זה באהרן, אם נניה, שכהני העגלים היו 
באמת רק "מקצות העם"? לא נוכל להמלט מן המסקנה, שירבעם עשה אח 
העגלים לפי תכנית כהנים מבית אהרן, ששמשי בלי ספק בבמות הגדולות בצפון, 
אם כי נתרכזו רובם מסביב למקדש ירושלים. מעשה העגלים נסמך איפוא על איוד 
מסורת כהנית, זו שמתוכה נברא גם סמל כרובי הארון וכרובי שלמה בתורתם 
על כהנים אלה היתה בודאי פרשת-עגל אחרת מזו שבתורת כהני-הדרום. על 
מסורת כהנית כזו נסמך אולי גם החג בחורש השמיני. מבחינה חוקית פורמלית 
מרונים בהולט שום אלילות.

בין ישראל ליהודה. ואמנם, אף־על-פי שלפי השקפת סי מלכים היה הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום כרוך בונות עשרת השבטים מעל יהוה, הרי היה הפלוג הוה באמת תופעת-שטה ריב סמלי פולחן, שהקנאות הפריוה עד אין שיעור בערכו. רבת-משמעות היא העובדה, שהפלוג הדתי בין אפרים ובין יהודה נתפס אף בספרי-הקורות המקראיים כפלוג פול הני אפרים ובין יהודה נתפס אף בספרי-הקורות המקראיים כפלוג פול הני אין נביאים המאשרים את מעשיו הפולהניים בשם יהוה. וגם אחרי ירבעם אין בצפון "נביאי עגלים" מיוחדים. "נביאי שקר" אנו מוצאים שם בימי אחאב. אבל הריב בין אלה ובין וביאי האמת דבר אין לי עם הפלוג בין צפון ובין

WINDERSON, NICE OF REGISTED AND CONTROLOGY OF STREET AND WEST CONTROL OF STREET AND WEST CONTROLOGY OF STREET AND WEST CONTROLOGY OF STREET AND CONTROL OF STREET AND CONTROLOGY OF STREET AND CONTROL OF STREET AND CONTROLOGY OF STREET AND CONTROL OF STR

דרום, וקיים הוא גם ביהודה. הפולחן הצפוני הוא לסופרי־הקורות כולו הטא ומעל, אבל הגבואה הצפונית היא נבואת יהוה. לאחיה וליהוא בן הנני מיחס ס' מלכים נבואות-תוכחה נגד הטאת ירבעם (מל"א י"ד, ם—י, מו: בחטאת ירבעם. אלישע הוא נאמן עם בית יהוא. כמו כן אין שום נביא בישראל קורא את העם לעלות לבית הבחירה בירושלים או לבטל את הבמות. ובכל זאת לא הכתימו סופרי־הקורות את הנבואה הצפונית בכללה ולא צירפוה ל"חטאת ירבעם". בוה הובעה ההרגשה שהפלוג לא היה שרשי.

לבאמת היו ישראל ויהודה רשות תרבותית-לאומית אחת — בית-גידולה של תרבות מנותיאיסטית. בין הצפון ובין הדרום היתה שותפות שרשית באמתות-היסוד, בתפיסת-העילם, באגדה, בנבואה, במשפט ובמוסר, בהשקפה ההיסטורית וכוי, היצירה הספרותית היתה משותפת. רקמת-האגדות על האבות. שבה עומד יוסף, בנה של רחל האהוכה, במרכז לעומת בני לאה השנואה, געשתה נחלה כל השבטים. האגדות על נביאי הצפון מלאחרי הפלוג המרני נעשתה נחלה כל השבטים. האגדות על נביאי הצפון מלאחרי הפלוג המרני נשתמרו באוצרם הספרותי של בני יהודה. נביאים היו עוברים רשבים בין שתמרו באוצרם הספרותי של בני יהודה. נביאים היו עוברים רשבים בין וה קיים היה באמת גם ברשות הפולהן, אף-על-פי שברשות זו כאילו נתגבש הקרע. וסימן לדבר: כל הארץ כולה נחשבה ארץ הקודש גם בישראל גם ביהודה. בכולה שכן יהוה: "הארמה הממאה" היא מעבר לגבול שתי הממלכות. הפלוג הפולתי נתבטא בעיקר בהברל בין הסמלים, שמחבר ס' מלכים

מיחס לו ערך מכריע: לארון עם הכרובים הקביל בצפון העגל. אולם גם מתוך הספור במל"א י"ד—י"ג נכר השתוף השרשי אף בתחום הפולחן. המקדשים בבית אל ובדן מקבילים למקדש שבירושלים. ירבעם בודה חג "כחג אשר ביהודה". הוא מקדש כהנים על ידי מלוא ידים, כמנהג העתיק. מהו הגרעין ההיסטורי של הספור, קשה לדעת. ההיה "החג" נעשה בצפון המיד בחודש השמיני או ההיה מעשה ירבעם רק הוראת שעה? יש לשער, שבין הצפון ובין השמיני או ההיה מעשה ירבעם רק הוראת שעה? יש לשער, שבין הצפון ובין הדרום נחהוו כמה וכמה שניי־מנהגים פולחניים. אבל קיימת היתה שותפות הדרום נחהוו כמה וכמה העולה. המנחה (מל"ב ד', כג; יש' א', יג ועוד). משותפים היו המעשר, העלמים, העולה. המנחה (עמ' ד', ד; ה', כב, כה), תודה מחמץ (שם ד', ה; עיין ויק' גם לוביא הדרום חגי יהוה (עמ' ה', בא).

במות ומקדשים. במשך כל ימי קיומה של מלכות הצפון היה העם וובח בבמות. וגם ביהודה היו הבמות קיימות עד ימי חוקיהו ויאשיהו.

במקרשים גדולים אחרים. י"ו, מו). אבל נראה, שגם במקדש שומרון היה עגל (הושע ה', ה), ואולי גם שני העגלים, שעשה ירבעם בבית אל ובדן (מל"א י"ב, כח--לב; י", כמ: מל"ב היר שואלים באלהים (השוה למעלה, ע' 151). -- בס' מלכים נוכרו רק קודש חוקי (הושע ג', ד). התרפים היו קשורים, כנראה, באפוד, ועל־ידי שניהם כמצבה והאשרה כך היה קיים בצפון כלי הקודש הנקרא "אפוד ותרפים" ככלי 151). אולם בימי חוקיהו ויאשיהו גדחו המנהגים האלה כמנהגי אלילות. — לשובב נפשם של הוובחים: היה בו גם ענין לאגדה הדחית (עיין למעלה, עי כנראה. "העץ הרענן". הצל המוב של העץ. שמוכיר הושע. מיועד היה לא רק הגבעות, "תחת אלון ולבנה ואלה, כי טוב צלה" (הושע ד', יג). האשרה היא, ותחת כל עץ רענן" (מל"א י"ד, כג ועוד). ובחו על ראשי ההרים וקטרו על נאסרו אלא בס"ר (דב' שם; עיין להלן, ע' 665). מובחות היו "על כל גבעה גבתה כמו בימי קדם, מקדשי יהוה (עיין הושע ג', ד; י', א, ב; דב' מ"ו, כא--כב), ולא עד ימי חוקיהו ויאשיהו (עיין להלן) ונחשבו חוקיים עד הומן ההוא. הם היו, (עיין למעלה, ע' 12.1—12.1). וכבמות כך היו גם המצבות והאשרים קיימות שלמה. אבל באמת כשם שהבמות היו קיימות קודם כך גם המצבות והאשרים "במות ומצבות ואשרים" (מל"א י"ד, כג), כאילו דברים אלו נתחדשו או, אחרי מצבות ואשרים. מחבר ס' מלכים מספר על ימי רחבעם, שבני יהודה בנו להם הנביאים אינם מוכיחים את ישראל על חמא זה. ליד המקדשים והבמות היו

במקדשי-המלך הגדולים היה העם מתאסף בחגים והיה צהל ורועש.
בהמון שירים וומרת נבלים היה העם מתאסף בחגים והיה צהל ורועש.
בשירת עם וגם בומרת משוררים־אמנים, ששרתו במקדשים. ליד המובחות היו מסבים על מצעות, אוכלים ושותים יין (שם ב', ח). בשמחת החג כרוכות היו גם שכרות ופריצות, שעוררו את זעם המקנאים. ו"איש ואביו ילבו אל הנעדה למען הלל את שם קדשי", קובל עמוס (ב', ו). "כי הם עם הוונות יפרדו ועם הקדשות יובחו", קובל הושע (ד', יד). אבל נראה, שונות פולחנית ממש, ועם הקדשות יובחו", קובל הושע (ד', יד). אבל נראה, שונות פולחנית ממש, מיימת בישראל. אין רמו לה בתקופת השופטים, וכל שכן בתקופת שאול, דוד בסגנון אלילי, היינו כולק מן הפולחן הפומבי הקשור במקדש, לא היתה ושלמה. ס' מלכים אינו מוכיר אותה אפילו בין חטאות אפרים. ואף ב"על־חטא" ועדול במל"ב י"ו לא נפקדה. גם עמוס והושע מדברים רק על מעשי־ונות של הגדול במל"ב י"ו לא נפקדה. גם עמוס והושע מדברים רק על מעשי־ונות של הניה בארץ. שאין המלה "קרש" מורה על זנות פולחנית דוקא, אנו למדים מבר' ל"ה, טו, כא. שלקדשים או לקדשות היה איזה יחס למקדשים ולבמות, לא נאמר גם באן. שלקדשים מנ הארץ (מל"א ט"ו, יב). יהושפט מבער "את יתר איזה יות מא מעביר את הקדשים מן הארץ (מל"א ט"ו, יב). יהושפט מבער "את יתר

הקדש. אשר נשא בימי אסא" (שם כ"ב, מז). ואם הכוונה כאן לאיוו תופעה צולחנית, הרי זה פולחן־מחשכים. שקיים היה במסתרים והשתמט מעין השלטון. בימי חוקיהו אין הקדש נוכר עוד (מל"ב י"ה, ד). "בתי הקדשים בבית יהוה" נוכרו בפירוש רק במל"ב כ"ג, ז. אבל ברור. שוהו מחדושיו האליליים של מנשה.

המקדשים היה העם עומר לפני אלהים (יר' ז', י) ופורש כפיו אליו (יש' א', מו).

בימי צום היה העם עומר לפני אלהים (יר' ז', י) ופורש כפיו אליו (יש' א', מו).

אל העם (יר' ז', ב—מו; י"ט, יד—מו; כ"ו, ב—כד; ל"ו, ו—י). הכהן הממונה על העם היה פוגע לפעמים בנביא (ב"איש משגע ומתובא") ושילה בו יד המקדשי היה פוגע לפעמים בנביא (ב"איש משגע ומתובא") ושילה בו יד המקדשי היה פוגע לפעמים בנביא (ב"איש משגע ומתובא") ושילה בו יד המקדשים העקרים המוחשת ביוחר לשכינת יהיה בארץ. לשלום העם היו המקדשים העריבה המוחשת ביוחר לשכינת יהוה בארץ. לשלום העם ולהצלת הארץ מידי אויב (יר' ז', ז', כ"). בדרום במח העם ביחוד בארון (עיין יר', מו). בצפון שם את מבטחר בעגלים (הושע ה', ה—ו; י', ה—ו). הנביאים התנגדו לבטחון הוה.

כהנים ללויים. הכהנים מבית אהרן התרכור, כנראה, בימי דוד רשלמה בדרום הארץ מסביב לארון ומקדשו. אבל הספור בשמ' ל"ב, המקשר את מעשה העגל בשמו של אהרן, מראה. כמו שאמרנו. שעבודת העגלים הצפונית נשענה על איזו מסורת של בית אהרן ושגם במקדשי הצפון שמשו כהנים מבני אהרן. הספור במל"א י"ב. לא—לב: י"ר, לג. שירבעם עשה לו "כהנים מקצות העם, אשר לא היו מבני לוי", אינו מדויק בכל אופן. במקדשי הצפון שרחו העם, אשר לא היו מבני לוי", אינו מדויק בכל אופן. במקדשי הצפון שרחו בלי ספק גם אחרי בנין בית שלמה משפחות כהנים עתיקות. אם נכונה הידיעה, שירבעם העמיד כהנים חדשים "אשר לא מבני לוי", יש לבאר את הדבר אולי בוה, ששבט לוי כבר ירד בומן ההוא מעל הבמה, ועד כמה שלא נשחרש בחה, ששבט לוי כבר ירד בומן ההוא מעל הבמה, ועד כמה שלא נשחרש במקדשים פרש מן העבודה הכהנית. בכל אופן מכאן ואילך לא נזכרו "בני לוי" בחה, ששבט לוי כבה ירד בומן הלוים ובין המה ועד במה, יש לבאר אהרן נשחקע לגמרי. כהנים אין הלוים הקדמונים היחה איפוא עתה בידי הכהנים. העבודות הנמוכות נעשו בידי עברי המקדש (יהושע פי, כו).8 המשוררים היו עדיין או מעמד בפני ונעשו בידי עברי המקדש (יהושע פי, כו).8 המשוררים היו עדיין או מעמד בפני

ל זהר הבמור המשנה־תודחר היחידר בס' יהרשב, וממנו אנו למדים, שנם בומן מאוחר שרחר עבדים בנענים במקדש ירושלים, וציין יחז' מ"ד, ו"ם; צו' ב', מג-נח וציד, ויש לצשר, שמעמד מצין זה של גדים־צבדים היה קיים גם במקדשי הזמון.

עצמר, ואם כבר התהיל או להתיחש על לרי, הרי היה וה מעמד־לרים הדש.

גם בתקופת שלנו היו הכהנים בצפון ובדרום פקידי המלך, וגדוליהם נמנו עם השרים. יהוא משמיד עם שרי אחאב וגדוליו גם את "כהניו" (מל"ב י", יא). יהידע הכהן פועל בשעת המהפכה בימי עתליה כשר, ששרי החיל נשמעים לו. הוא המבצע את המהפכה והממליך את יהואש (שם י"א). בימי יהואש הוא משמש מורה המלך (י"ב, ג). הכהן הדאשי נקרא "כהן הראש" או "הכהן הגדול" (מל"ב י"ב, יא; כב, ד, ח; כ"ה, יח), סגנו — "כהן משנה" (שם כ"ה, "הכהן הגדול" (מל"ב י"ב, יא; כב, ד, ח; כ"ה, יח), סגנו שנה את עמים מבית אל (עמ' ז', י"ב"ן). הכהנים ממלאים את פקודות המלך גם בדברים הנוגעים לפולחן המקדשים (מל"ב מ"ו, י"מו). הם אינם מתקוממים כנביאים, אבל הם משחדלים המקדשים (מל"ב מ"ו, י"מו). הם אינם מתקוממים כנביאים, אבל הם משחדלים לפצול באמצעות המלך. בצפון נכרת פעולתם של הנביאים. בדרום הנביאים המקדשים לבימי ההידים משפיעים במעשה יותר מהם. מה שעשה אלישע הבריא בצפון עשה יהידע הבית בתנים הוא משמיד את הבעל וגם עומר לימין ההואש כל הימים. בימי יאשיה הלקיה הכהן להימת מניעים את המלך לדמודמציה. מעין זה היה גם בימי חוקיהו (עיין להלו).

ביה חבוי בדביר ונעלם מעין העם 10. יריעה סחומה במל"ב ייה ב אומרה. ומוס ובמשך הזמן נעשו מכשול להמון, מה שאין כן הארון, שמשנבנה המקדש מקטרים, עיין הושע ייג, ב; מל"ב י"ה, ד), ולפיכך היה בעבודהם אבק פמישי עממיים, והעם הורשה לגשת אליהם (את העגלים היו נושקים, ולנחושתן היו גם בכרובי הארון? אולי היה ההבדל בוה. שהעגלים והנהושתן היו קדשים החרדה לכל אבק "אלילות", ובקשו להטהר ממנה ככל האפשר. הפגעה הבקורת מופיצה ביהודה הערכה מעין זו לנחש הנחושת (עיין מל"ב י"ה. ד). גברה נביאי הצפון המביע השקפה זו (ח', ד-ה: ", ה-ה: "ג, ב). באותו הומן בערך בעבודה פטישיסטית. הוש ע, שחי בימי ירבעם בן יואש, הוא היחידי בין בסוף ימיק של מלכות אפרים חודרת לצפון ההערכה הדרומית של העגלים יהוידע. מחחילה תנועה של רפורמה פנימית, של חקון פולחן-יהוה עצמו. הארץ מן האלילות, בביעור "גלולים" וקדשים וכו' בדרך אסא, יהושפט, אלישע, ומבוכה והולידה הלך־רוח של חשובה ובקשת "דרך יהוה". לא די עתה במיהורי של תקופת מלחמות ארם ושל ראשית תקופת מלחמות אשור גרמה ענות־נפש של מלכות אפרים, גוברת התסיסה הדתית באפרים וביהודה. המצוקה הגדולה תנועות של רפורמה. עם סוף המאה השמינית, בערוב יומה

et nurn qdarta, shal, w' til frief. ruif ua. w' T frief. ad mitre te

שהושע בן אלה עשה הרע בעיני יהוה "רק לא כמלכי ישראל אשר היר לפניף גג. אולי נחנה רשות לשער, שכוונת הכחוב היא. שהושע הסיר את העגלים. אלא שלא הסיר את הבמות ולא השיב את העם למקדש ירושלים. ואמנם. בשעת הריסת מקדש בית אל על ידי יאשיהו לא היה שם עגל (מל"ב כ"ג. טו: השוה גם מל"א י"ג. א—ב: גם כאן לא נוכר העגל). וכן אין הכתוב מוכיר עבודת עגלים אצל הכותים, שכהן צפוני למדם בבית אל "איך ייראו את יהוה" (מל"ב י"ו, כד—מא).

באותו הומן עצמו חלה הרפורמה של חוקיהו ביחודה (שם י"ה, ד, ג—ר, כבו כ", ג"). הוא כתה את נחש הנחושה. ויותר מוה: הוא הסיר את הבמות, שבר את המצבות וכרת את האשרים 12, שעמרו עד או ליד כל מובח ובכל הבמות. ווהי העדות הראשונה על פעולת הורם המשנה "חור תי בתחום הפולהן. כי לא רק הבמות אלא גם המצבות והאשרים נאסרו רק בס"ד (דב' מ"ו, כא— בב) ולא בשאר סדרי החוקים 12, במעשה זה 154 משום מהפכה פולחנית.

המקדש בסגנון המצרי והיוני המחיק, שבר פמל האלחות הברי ברביר אפל, ובין המקדש בסגנון הבבלי, שבר הסמל מועמד במקום גראה לעין העם. לפי קלסרוע נעשה מקדש שלמה בסגנוך מצרי, ואילו מקדש ירבעם בבית אל נעשה בסגנון בבלי, אולם גראה, שבנהושהן נהנו בירושלים מנהל "בבלי".

אין זה אלא תקון. מאחר שוה מתאים יותר למלך. שבימיו הרבה מרנה אפרים. יה

גו במליב יית, ד הנוסחה היא: "וכרה את ה א ש רה", אבל בכיי אחד ובחרגומים הנוסחה היא "האשרים", וכן צריך לחיות. אשרים נמנו עם הבמות והמצבות בהרבה מקומות (מליא ליד, כנ; מליב ייז. ש-י, ביצ. יד. מן ומוד).

EI 4% FG RIG OFN NAN LO RIG OFC NILO NIOPO NA ROZEIA FNA RNOPO CORCE OF A FG R GRAFA. LO RAG CITY, CT. N NIL CITY CNG NIOPO NA ROZEIA FAR RNOPO CROSS OF A FG R GRAFA. LO RAG CITY, CT. N NIL CITY LOCY LOCY LACE NICH CAST. A G G G G. LOZEA LICER CNJ Leg LOCY FLY LOCY LACE CONTROL CONTROL

המהפכה יצאה מהוגי הכהונה ולא מהוגי הנבואה (עיין להלן על יאשיהו). גם הכהונה השמרנית היתה איפוא מוועועת עד היסוד. מזה נמצאנו למדים מה עמוקה ומקיפה היתה התסיסה הדתית בימים ההם.

זרמים אלילי כם. אולם התסיסה הגדולה הולידה גם ורם־שכנגד האשריה בחוגים מסוימים את הנפיה לאלילות. בימי אחו מתחילה האלילות האשריה להשפיע את השפעתה. אחו בונה, כנראה, מזבחות לצבא השמים והילך "בדרך מלכי ישראל" (עיין למעלה, ע' PES). אחרי תקופת התשובה של חוקיהו באה תקופת-האלילות הארוכה של ימי מנשה, זה האלילי הקנאי, שהכחוב מעיד עליו, ש"הרע מכל אשר עשו האמרי אשר לפניו" (מל"ב כ"א, יא). מנשה מבקש לוווג את אמונת יהוה עם האלילות. הוא הופך את המקדש עצמו (ובודאי גם את הבמות, עיין שם, ג) למקדש אלילי. הוא משתדל להפיץ את האלילות בעם (עיין למעלה, ע' PES—RES). ואין ספק, שמנשה היה איש דתי על-פי דרכו והאמין, שבאמצעים אלה יחרצה ל"אלהים". הוא מעונן ומנחש ודורש אל המתים. האפל והקודר מושך אותו.

באותו הזמן מתהילה לשגשג עבודת-הדמים האפלה של קרבן היל דים. בכל הספורים על מלכות הצפון אין וכר לה. היא נוכרת רק בימי אחז (שם מ"ז, ג) ובימי מנשה (כ"א, ז). זכן מעיד עליה ירמיהו (ז', לא—לב; י"מ, ה—מו; ל"ב, לה). קרבן ממין זה היה בודאי קיים גם קודם, אלא שהיה גדיר ומקרי, ובכל אופן היה פרטי ולא היה קשור באיזה מקדש\*ג. בימי מנשה, כנראה. בנור ב מיות בחופת, בגיא בן הנם, לפולחן איום זה (מל"ב כ"ג, י; יר' שם). פולחן זה פרח עתה בהשפעת הורם האלילי הנכרי, אבל באמת לא היה עבודת אל נכר. העם הקריב קרבוות אלה ליהוה. בשעת מצוקה זו דמה להתרצוח לאלהיר בתחו לו בכורו בפשעו ופרי בטנו בחטאת נפשו (מיכה ז', ז). הפולחן לאלהיר בתחו לו בכורו בפשעו ופרי בטנו בחטאת נפשו (מיכה ז', ז). הפולחן בשען בלי ספק על איזו מסורת :ירמיהו מטעים. שיהוה ל א צוה לעשות אח התועבה הואת (ז', לא: י"מ, ה: ל"ב, לה: השוה יחו' כ', כה). כקרבן ליהוה על" התועבה הואת (ז', לא: י"מ, ה: ל"ב, לה: השוה י"ו, כ", כה). אולם חוק עתיק פי נימוס אלילי נאסר קרבן זה ברב' י"ה, ' (השוה י"ב, לא). אולם חוק עתיק

אפשר להברים. השוה למפלה כרך א', ש' 665, שורות ז—3 מלמטה, ששט הובאו הכתובים בלא הבחות, בס"ב לא נוכרה האשרה כלל, שיין שם, ש' 66 (אלא שהבטוי "בחוק המקביל בויק" ברין, א" באוחו שמוד, שורה 9, אינו מדוייק), –ביש' י"ט, יש כ נוכרה המצבה שליד מובח יהוה כסמל חוקי ובמשמעות ישראלית: "לאות ולצד" וגו",

לי בקרבן יחיר היא נאטר בחוקי ס"ב הצחיקים (יקי ייח, כא, כ', א-ח). האחייית רובצת של החושא ושל משפחתו (כ', ה). אין עיר רמו לפולחן-קבע בבמתה קרבן הבנים נספך (שם כ', ו) לדרישה באוב וירשוני, שחיתה גם היא נחש פרטי, שנשח במסתרים,

ומיוחדת לנשים. כהנים ובמות לא היו לה. האשורית), מקטרים לה ונוסכים לה נסכים. אבל עבודה זו היתה פרטית מ"ר, מו-ל). היו צושים לה "כונים" (מיני צוגוח, כמשפט צבורה צשחר עבודת "מלכת השמים" (היא עשתר), שירמיהו מספר עליה (יר' זי, יח--ים: ענין מקומי ושמנשה הוא שטפה אותו. — באותו הומן התפשטה, כנראה, בעם פולחן־במות פומבי קשור בגיא בן הנם שליד ירושלים, הרי שהיה סוף סוף זה כפולחן הבעל והמולך 1. עיין גם מל"ב כ"ג, י. מכיון שקרבן הבנים בתור כבר תופס אותו כקרבן אלילי "למלך" פו, וגם ירמיהו מכתים בעקבותיו פולהן

מחוגי הכהנים. פעולת הטיהור ביהודה גם הפעם. כמו בימי עתליה, לא מחוגי הנביאים אלא ד). על הרציחות האלה רומו אולי גם ירמיהו (ב׳, ל, לד). ובכל ואת באה ביד חוקה. כי על מנשה מסופר, שהרבה לשפוך דם נקי (מל"ב כ"א, מון כ"ד, מנשה תנועה של מרי בין הנביאים ובני־הנביאים. מנשה דכא את ההתקוממות זו היא מאוחרת לימי מנשה. יש לשער, שכמו בימי איזבל, כך קמה גם בימי מעשי מנשה. בידנו נשתמרה רק נבואה אחת על מנשה: יר' מ"ה ד, ונבואה במל"ב כ"א, ישמו מסופר על נביאים, שנבאו פורענות וחורבן בגלל

בירי עבדיו. ובימי יאשיהו בנו בא מפנה חדש. אמון. בן מנשה, הלך בדרכי אביו. אבל הוא מלך רק שנתים ונרצח

מסופר במל"ב כ"ב-ב"ג. לפי ספור זה התחיל המיהור "בשמנה עשרה שנה הרפורמה של יאשיהו. על פעולת-הטיהור הגדולה של יאשיהו

פנ בירי רים, ה אין השבעים גורסים "עלות לבעל". אבל אין זה אלא חקון, כדי דה - וי. מא, 1957, ע' 2022, סבור, ש, אל מלכ", שנוכר בראט שמרה, הוא המולך המקראי MuluM (עיין דוםן, אוזעל, 1988, ע' פון). גם בבבל היה אל בשם מליב או מלבום ter windetra art : sol .abildid. etet. a' 219, cener at art tier an art : .mull (denta), wrete are dewry deren, dren it ofter enned reg. c., n: ditta sine nadr. שרבן למולך (בכל המקראות ציל, לרצחו, למלך במקום למלך) הוא קרבן הבא בנדר במולף מימות גיינר ומבקש לחוכיה, שהמלה מולך" מסמנת מין נדר, הנוכר גם בכתבות פוניות. לאליל מלכם. כך הוא מתכאר בויק' כי, א-ה. איים פל ד מ. MIOM. הולק פל הדצה המקרבלת באשר הוא מלך שלים והושם, כבר דרשו הקדמונים מלה זו לננאי וטענו, שאין זה אלא קרבן בשת, וביל מַלך. ואף־פל-מי ש,מלך" הוא גם מכנוייו של יהוה, והקרבן הובא לו, כנראה, earl (nigry eagrain yarra \_adea"). nigir der inve (arain treir) tigir et avet פני עירן ריקי י"ח, כאן בי, א"ח. "מלך" הוא, לפר מל"א י"א, ז, ביחוד שם אלהי

רק להכתים את הקרבן בקרבן אלילי ולא חשש ל\_מתירה-. לחסיר את הסתירה שבין ל,בעל" רבין ,למלך" (שם ל"ב, לה). באמת ברונתר של ירמיתו היתה

הגלולים (כד). הפסח בירושלים (כ--כב). לבסוף מסופר על ביעור האובות והידעונים וכל ואת כהניהן הוא הורג (כ"ג, ד-ב). אחר כך הוא מצוה את העם לעשות את את האשרים. הוא נוחץ ומטמא אחר כך גם את הבמוח בבית אל ובערי שומרון. בערי יהודה ומביא את כהני הבמות לירושלים. הוא משבר את המצבות וכורת מלבד זה מסופר על סדרת־פעולות אחרת: המלך נותץ ומטמא את במות יהוה את התופת ואת במות שלמה (שעמדו עד או שוממות, ואף חוקיהו לא פגע בהן). עבודתם, הורגים את הכמרים בבמות האליליות ואת עובדי האלילים, מטמאים והכהנים בראשות המלך עצמו. מטהרים את המקרש מן האלילים ותשמישי א) ביעור האלילות מן הארץ. ב) בטול הבמות. את הטיהור מבצעים הלקיהו הספר (כ"ג, א-ג). אחרי זה התחיל הטיהור. הטיהור כלל שני סוגי פעולות: כך אסף את כל העם אל בית יהוה וכרת ברית לפני יהוה להקים את דברי משריר אל חולדה הנביאה לדרוש את יהוה בעדו ובעד העם (כ"ב, ג—כ). אחר המלך. המלך קרע את בגדיו למשמע הספר. הוא שלח את הלקיהו ואחדים הכהן הגדול. חלקיהו מסר את הספר לשפו, סופר המלך, ושפן קרא אותו לפני הפעולה שמשה מציאת "ספר החורה" בבית יהוה. את הספר מצא הלקיהו. למלך יאשיהו" (כ"ב, ג), היינו: בשנת 200 בערך לפני ספה"ב. גרם לכל

עבודת אלהים. – הרפורמה של יאשיהו

הבקורת מראה. שבספור הוה אין "מוקרם ומאוחר" זי, ועריין שאלה היא מה היה המהלך האמתי של המאורעות.

היא מה היה המהלך האמתי של המאורעות. בדה"ב ל"ד—ל"ה אנו מוצאים ספור אחר על מעשי יאשיהו. לפי ספור

וה החחיל יאשיהו דורש את יהוה עוד בשמונה שנים למלכו, המיהוד החחיל בשנת שחים עשרה, הספר נמצא בשנת שמונה עשרה, ואחרי מציאה הספר נמרא בשנת שמונה עשרה, ואחרי מציאה הספר נכרחה הברית ונחוג הפסח לפי החוק החדש. נראה, שיש בהרצאת-דברים זאת גרעין היסטורי. יש יסוד לשער, שמעשה-המיהור היה מודרג. יאשיהו היה בן שמונה במלכו (מל"ב ב"ב, א), זאת אומרה, שכמה שנים שלמו למעשה השרים הקרובים לו, שבידיהם היה גם חנוכו של המלך הרך. בחוגים אלה אנו מוצאים את הלקיהו, הכהן הגדול, את "יהוידע" של ימי יאשיהו, שהיה בודאי המניע את הלקיהו, הכהן הגדול, את "יהוידע" של ימי יאשיהו, שהיה בודאי המניע של יר מיהו בימי יהויקים (יר' ב"ניהם את אחיקם בן שפן, מציל נפשו של יר מיהו בימי יהויקים (יר' ב"ניהם את אחיקם בן שפן, מציל נפשו את המלך לפני מציאת "הספר" לאלילית? או שקימו מרצונם הטוב. בלי אונס לי דבר־מלך, את הפולחן האלילי של מנשה? האם כהן הלקיהו באותו הומן לפני הבעל והאשרה? במל"ב ב"ג. ה. כ מסופר על הריגה כמרי האלילים בערי

למרים, ששרתו בבית המקדש עצמו. וכן לא נוכר, שמי שהוא מן השרים החזיק בפולחן מנשה בימי ילדוחו של יאשיהו. שפן, חלקיה, אחיקם, עכבור, עשיה פועלים כאיש אחד (כ"ב, ג, ד, ח—י, יב, יד). חולדה אומרח לשרים השלוחים אליה מאת המלך, שאמום יביא יהוח רעה על הארץ "תחת אשר עזבוני ויקטרו לאלהים אחרים למען הכעסני בכל מעשי ידי הם" (כ"ב, מו— יו) — הכל בלשון נסתר, אבל אין היא מאשימה את השרים ואת המלך עצמו באלילות. ולכן נראה, שבשמונה עשרה שנה ליאשיהו נתבצעה בעצם הרפורמה המשנת "הספר". ואילו מיהור המקדש והארץ נעשה קודם לכן ובהדרגה.

בכל אופן נראה, שהבריח, שמסופר עליה בכ"ג, א—ג, לא קרמה לטיהור המקדש ולבטול הבמוח, ולכל המעשים. שמסופר עליהם שם, ד—כ, אלא נכרחה אחריהם, ומכל מקום — אהרי טיהור המקדש. ההמשך של כ"ג, א—ג נחן בפסוקים כא—כב: כאן מופיע שוב "העם", שלא נוכר בד—כ. הכליה הבריח היה בטול פולחן הבמוח. אחרי כריחת הבריח יאשיהו מצוה את העם לעשות היה בטול פולחן הבמוח. אחרי בריחת הבריח יאשיהו מצוה את העם לעשות ולא הפטח בירושלים. זה היה חדוש גמור, מאחר שהפטח העתיק היה ובח"בית ולא היה קשור כלל בפולחן הבמוח, וכנראה לא בטל עוד בימי חוקיהו. אלא שהרפורמה בקשה עתה לאחד את כל מעשי הפולחן בבית הבחירה האחד.

תורת יחוד הפולחן. הטיהורים של חוקיהו ויאשיהו אינם

פרובלמה עד כמה שהם מכוונים נגד האלילות ועבודת הצורות. בבחינה וו אין הם תופעה חדשה בתולדות ישראל, וממילא אין גם לחלותם דוקא בהשפעתם של הנביאים־הסופרים, שקמר בדורות ההם. לחוקיהו וליאשיהו קדמו אסא, יהושפט, יהוא, יהוידע, וגם בימי השופטים כבר נעשו בלי ספק פעילות מעין אלו (עיין שופ' ו', כה—לב: ש"א ז', ג—ד). בהסרת האובות התידעונים קדם שאול ליאשיהו (ש"א כ"ח, ג, ט). האמונה העממית העתיקה התיחסה בסבלנות מסוימת לאלילות הנמושית, שהיתה רווחת עוד בקצות העם. אבל הקנאים התנגדו לה וחשבות לחמא. ומזמן לומן הציף את הארץ ורם של קנאות. ביחוד גברה הקנאות בשעות מצוקה, שהולידו הלך־רוח של חשובה והתחמאות.

ולעומת זה יש לראות כפרובלמה מיוחדת את הרפורמה המשנה -תורתית של שני המלכים האלה, שהיה בה חדוש יסודי וכלול היה בה בטול מסורת מקודשת עתיקה. מפני מה בטלו מלכים אלה את הבמות והסירו את המצבות והאשרים? מה מקורה של תורת יחוד הפולחן?

שהרפורמה המשנה תורחית לא בבעה מתוכחת הנביאים הסופרים, כבר ראינו למעלה (כרך א', ע' 46—TE). הושע, עמוס, ישעיה, מיכה אינם דורשים כלל את יחוד הפולחן במקום נבחר. הם נלחמים בפולחן העממי בכללו, אבל לאו דוקא בעבודת הבמות. הם כורכים בתוכחתם את המזבחות עם המצבות והאשרים (עיין הושע ח', יא: י', א—ב; י"ב, יב; עמ' ב', ח; ג', יד; יש' י"ו, ח; כ"ו, מ; מיכה ה', יב—יג), אבל אינם דורשים הסרת המצבות והאשרים דוקא. החורבן, שנבאו הושע ועמוס למקדשי הצפון, נבא מיכה (ג', יב) למקדש שבירושלים. הם אינם דורשים בכלל רפורמה של הפולחן הרפורמה המשנה תורתית היא הגות רוחם של כהנים, שהפולחן הוא להם ערך עליון.

אולם אין הרפורמה הואת יכולה גם להחשב ל"מסקנה" ישרה ופשומה מרעיון היחוד. כרעת ול הוי 11 18. הגביאים לא הסיקוה, עד ימי חוקיהו היר הבמות קיימות. היהות המאוחרת בנחה בתי כנסיות במקום במות. בסי דברים לא גרמוה כלל ההתאמה: אל אחד — מקדש אחד. ואף זו: חובת יחוד הפולחן היא יחסית וחלויה בתנאי "המנוחה והנחלה" (דב' י"ב, ח—יא; מל"א ג', ב), מה שאין כן אמונת היחוד עצמה.

כמו כן קשה לחשוב את הרפורמה להמצאה פדגונית-עממית, לאמצעי מלחמה בנטית ההמון לעבודת אלילים. יש סבורים, שהסרת הבמות נבעה מן המלחמה ביסוד הכנעני שנספג באמונה הישראלית על אדמת כנען. הבמות

SI ביין למפלה, כרך א', פ' 35, הצרת 8.

היר לפנים מקדשים כנעניים, ומסורת פולחנית כנענית היתה דבקה בהן, ואי אפשר היה לשרש מסורת זו אלא על-ידי השמרת הבמות 1, אולם ההנחה הואת, שהבמות היו מקדשים כנעניים, שנשתמרה בהם מסורת כנענית, אינה נכונה מצד עצמה. וגם אין כל רמו בס' דברים, שאיסור הבמות נובע מטעם בזה. בשום מקום לא נאמר, שבבמות אלה עברו הכנענים לאלהיהם. וגם הנביאים אינם רומוים על זה בדברי תוכחתם נגד המקדשים והבמות (עיין הנביאים אינם רומוים על זה בדברי תוכחתם נגד המקדשים והבמות (עיין למעלה, ע' 25.1—221). ולא עוד אלא שלהסבר זה סותרת בהחלט הגבלת איסור הבמות בתנאי "המנוחה והנחלה". הגבלה זו מניחה בפירוש, שהעבודה בבמות מימות משה (עיין דב' י"ב, ח') ועד שלמה היתה חוקית וכשרה.

מצד שני הדי יש ללמוד מחולדות האלילות בישראל, שלא הבמות מצון שני הדי יש ללמוד מחולדות האלילות בישראל, שלא הבמות ממון הדווה אחרי האלילות. ס"ב חושב את הבמות עצמן (שהאוהל הוא מופסן הקדמון) אמצעי נגד עבודת "השעירים", שהיא פולחן "שדה" ללא מקדש (ויק' י"ו, ה). תרפים ו"גלולים" וכו' היו מצויים בבחים. ולא הין כרוכים בבמות. קדשים, אוב וידעוני לא הין קשורה כלל במקדש או בבמה לצבא השמים המלכת השמים" בימי ירמיה! אינה קשורה כלל במקדש או בבמה לצבא השמים היו משתחוים ומקטרים על הגגות (צפ' א', ה; יר' י"ט, יג; ל"ב, כט', אולם ורמי ההשפעה האלילית הנכריה, שהציפו מזמן לזמן את הארץ, לא באו ממקדשי ורמי התשפעה האלילית הנכריה, שהציפו מזמן לזמן את הארץ, לא באו ממקדשי עדי השדה אלא ממרכזי הממלכות. מקדשי הבעל נבנו בשומרון ובירושלים. בימי מעד מעד מעד מלד, הנחושה! עמד גם הוא, בנראה, במקדש ירושלים. ביחוד־הפולחן לא היהה שום ערובה לפולחן חוקי.

שהרפורמה בוצעה על ידי הכהנים מתוך רדיפה אחרי הנאה חמרית, ודאי אין להניח. מיבן מאליו. שלכהני הבמות עצמם לא היה ענין חמרי בבטול הבמות. אמנם, ס' דברים דואג לכהנים אלה. אבל סוף סוף הרי הוא מוריד אותם למדרגת אביונים. הוא שומר להם את הזכות להקריב במקדש. אבל למעשה הלא אי אפשר היה. שכל הכהנים יתפרנסי מן המקדש האחד. אולם גם כהני ירושלים לא יכלו לצפות להנאה חמרית, שתצמה להם מן הרפודמה הואת. הרפודמה יצרה פרולטריון כהני, שהיתה לו רשות על פי החוק לכהן במקדש פא, וה היה מתחרה מסוכן. ויש לוכור, שהתיצאה היסודית של הפעולה היתה באמת: הפקעת החיים הדתיים היום יומיים של רוב העם מרשות הכהן והמקדש בכלל.

et weet dird. estédoporq est. w. itt ruedr.

<sup>20</sup> שכתני הבמוח לא נפסלו מן הכהונה לדורוח בשום ומן, כבר הוכחנו למצלה כרך אי

a. 201-E01, 031-831.

הרפורמה צמצמה את תחומה הרוחני של הכהונה. היה בזה בלי ספק הפסר פמרי לכל המעמר.

את האיריאה המשנה־התרתית נוכל לתפוס רק כאיריאה כהנית, שנבעה ממעמקי המחשבה הישראלית-הכהנית ועלתה בחוון כאחד מן הסמלים, שהאמונה הישראלית שאפה שאיפה אינטואימיבית להחלבש בהם. היא לא אמצעי, פדגוני או חמרי. היא חכלית לעצמה, היא בטרי עצמאי לאיריאה היסודית. היא נולדה לא בתקופה של גאות האלילות. היא מופיעה כרעיון פועל כבר בימי חוקיהו. היא נצוצה ונולדה כנראה במאה השנים של לא־אלילות שבין יואש ובין חוקיהו.

הסיקה הכהונה הדרומית מסקנה קיצונית מרעיון הבחירה. את הארץ לו למשכן, ובארץ זו כונן לו מקדש נבחר. אולם ברבות הימים הבמות. אדרבה הוא כאילו נבע מן האידיאה של בחירת הארץ. האל בחר וקיים הוא מימי דוד ושלמה. אולם בימים ההם לא היה הרציון קשור באיסור ובין האלילות. כבר ראינו, שרעיון בחירת ירושלים ובית המקדש הוא עתיק. קרושת־בחירה, היסטורית. בוה סמלה האמונה הישראלית את ההבדל שבינה בית המקדש. בית דוד. קרושת המקדש הישראלי אינה קרושת־בראשית אלא הישראלית תמיד. היא נתגלמה ברעיון בחירת ישראל, בחירת הארץ, ירושלים, אלהים, תלויה בבחירה היסטורית, בגלוי דבר אלהים. אידיאה זו פעלה באמונה מקום", היא כבושה בכל גלויי הטבע. הקרושה הישראלית היא חסד, רצון האמונה הישראלית. הקרושה האלילית היא טבע, היא עשויה להתגלות "בכל הבחירה כשהיא לעצמה אינה משנה תורתית. היא אחד מגופי סמליה של גבכל מקום", הישראלי מצווה לעבוד את יהוה במקום נבחר. האידיאה של אלילי: לא תעשון כן ליהוה אלהיכם (ד. ל--לא). האלילי עובד את אלהין עשויה להביא לידי עבודה אלילים, אלא מפני שהיא גופה מנהג ענא נומאי לא מפני שבמקומות אלה נעבדו אלהי הגוים לפנים ולא מפני שהיא פרק י״ב. עבודת האלהים "בכל מקום", "על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענף. הבחירה את האידיאה הואת מסביר ס' דברים עצמו בפרק היסודי --האידיאה המשנה־תורחית מעמידה את כל הפולחן העתיק כולו על רעיון

מקרשה העתיק של כהונת בית אהרן היה האוהלה את הערש ממרלטל, שאינו קשור כלל בקודשת "מקום". הכהונה שללה תחלה את רעיון הקודשה הפולחנית של הארץ, ואף היא מתוך שלילה אינמואיטיבית של הקודשה האלילית הטבעית-המקומית (עיין למעלה, ע' 201), אבל הכהונה קלטה אחר־כך את האידיאה העממית של אדמת הקודש והשלימה עם עבודת הבמות, "על כל גבעה גבותה ותחת כל עץ רענן". אולם נראה, שהאמונה הישראלית לא חדלה

העתיקה של האוהל, שנודווגה עם האידיאה של קדושת הארץ. ברעיון בית-הבחירה המשנה-תורתי. בית הבחירה הוא גלגול האיריאה הכהנית זו של המקדש היא שיא שלילתה של הקדושה האלילית. ותפיסה זו נתבמאה קדושה צתיקה. פולחן המקומות הוא רק ומני. תפיסה היסמורית-אסכמולוגית דתנחלה". הוא יהיה חדש לגמרי, בחינת "יש מאין", ללא כל חבור עם אינו לעתיד לבוא: הוא מין מקדש "אסכטולוגי": הוא יבחר רק אחרי "המנוחה האלילי קדושתו קדושת בראשית, המקדש המשנה תורתי תלוי בבחירה העתיד להבחר היא נגוד קטבי לאידיאה של המקדש האלילי. המקדש בימי קדם, אלא רק במקום, שיבחר — בעתיד. אידיאה זו של מקדש יוחר. אין קדושה פולחנית־מקדשית "בכל מקום", גם לא במקומות, שנתקדשו המבעית בקדושת בחירה היסטורית. אולם במשך הזמן נתגבש רעיון קיצוני (עיין למעלה ע' 141-14). גם בוה נתבטאה השאיפה להחליף את הקרושה להתגבר על שאור אלילי זה על-ידי העלאת קדושת המקדשים עד ימי האבות בשאר עוד שמח של חבור עם האלילות. אגדת־המקדשים העממית בקשה "שעירים" ואלילים, שנכרך לפעמים בעבודת הקרבנות "בכל מקום". כאן ועצים יש משהו של קרושה "טבעית". גרם להרגשה זו וראי גם פולחן לחוש בעבודה זו מעין מגע עם האלילות: בקדושת האדמה, בקדושת גבעות

איך נתגבש הרעיון הזה ומתי הובע לראשונה, אין אנו יודעים. אבל בראה, שבימי הזקיהו כבר היה רווח בכהונה הדרומית. רוח התשובה והשאיפה להטהר מכל אלילות חזקה והגבירה אותו. עם הבמות נדינו גם המצבות והאשרים. באלה היה מטבע אלילי נכר. הכהונה היא שהניעה את חזקיהו לרפורמה הפולחנית. בימי מנשה הוכרחה התנועה הרפורמית להתחבא במחתרת. אבל החסיסה לא פסקה. השאלה הגדולה היחה: מה יתפוס בפולחן העממי את מקום העבודה בבמות? הרפורמה דרשה חזקת־פולחן חדשה, שחרכו את החיים מקום העבודה בבמות? הרפורמה דרשה חזקת־פולחן חדשה, שחרכו את החיים הדתיים בבית הבחירה. נראה שחוקה זו נשלמה בימי מנשה־יאשיהו ושאו נוצר הדתיים בבית הבחירה. נראה שחוקה זו נשלמה בימי מנשה־יאשיהו ושאו נוצר הדתיים בבית הבחירה. בעול לדבר אפשר למצוא בזה, שחוק הפסח המשנה הורתי נודע ראשונה רק בימי יאשיהו. ובכלל על "מפר" מדובר רק בספור על יאשיהו, ואילו בימי חזקיהו לא נוכר. עם יצירת הספר נתן לרפורמה המשנה־חורתית בסיס מוצק.

השאיפה הפנימית של הרפורמה היחה איפוא לא להרחיק את העם מעל עבודת אלהי נכר, אלא לטבוע את פולחן יהוה במטבע ישראלי־מיוחד עד קצה גבול האפשרי. ואמנם, היא יצרה דמוי של מקדש ישראלי, היסטורי, ששום חורבן לא שלט בו. אבל את האלילות לא ביערה מישראל, ובודאי לא היא שגרמה לבטול האלילות אחרי החורבן. היא גם לא הספיקה להשפיע השפעה

שמחנכת" על העם. אין אנו יודעים, אם נבנו הבמות אחרי יאשיתו. ס' מלכים אינו מספר על וה. יש להניה, שעבורת הבמות לא שבה לקדמותה. אבל אחרי מות יאשיהו נתן ודאי חופש להרגלים הישנים. עבודת אלילים נמושית קיימת היתה בכל אופן בעם כמקודם.

ברפורמה המשנה-תורחית כבושה היתה יצירת פולחן עממי הדש ללא
מקדש וקרבן וכהן, אבל וה נתגלה רק ברבות הימים. אולם חשובה ביותר היחה
העובדה, שהרפורמה של יאשיהו נתבססה על "ספר". גם זה היה דבר הדש
לגמרי בצ. הכהונה התחילה או בגבוש ספר התורה, וזה היה אולי מפעלה
ההיסטורי הגדול ביותר. בימי יאשיהו נכרחה, עד כמה שאנו יודעים, בפעם
הראשונה בתולדות ישראל ברית דעם על "ספר". זה היה נסיון לעשות
את התורה לחוקה רשמית של המדינה. שאלה היא באיזו מדה יכול היה ספר
דתי־מוסרי־משפטי כס' דברים לשמש ספר־חוקים מדיני. הנסיון נעשה בכל
אופן סמוך לשקיעה של המדינה היהודית, ואין ללמוד ממנו דבר. אולם
במפעל הזה התהילה להתגשם האידיאה הכחנית של "ספר התורה" כיסוד החיים
הדתיים של האומה. וזהו עיקר ערכו ההיסטורי.

#### EXKTE ITOGIT

האגדה העתיקה, פבין האגדה המקראית העתיקה, המכונסת בלי התורה, כבר הושלם בלי ספק בכללו לפני התקופה שלנו, אלא שעדיין היתה אגדה זו קיימת בנוסחאות שונות ולא סודרה בספר אחד. היחסים בין העמים ומקומו של ישראל בין האומות כפי שהם משתקפים באגדה זו מעידים. שגמר התהוותה חל לפני התקופה שלנו. יש בה רמו למלכות ישראל ולתפארתה, אבל אין רמו לירידתה, לחלוקתה ולכשלונה. אין רמו לשלפונו האכורי של ארם בישראל. כל שכן שאין רמו למלכות אשור ולתפקידה בקורות ישראל או ממלכות בבל ולתפקידה, כמו שכבר הטעמנו (כרך אי, ע' 196 הילך).

דעם זה אפשר, שעלו בה גם גבישים, שנוצרו בתקופה שלנו. פרובלמה קשה היא ביחוד שאלה היחס שבין ספור מעשה העגל (שמ' ל"ב) ובין הספור על עגלי ירבעם (מל"א י"ב, כו—לג). בספורים האלה אנו מוצאים אפילו מגע מלולי. בשניהם נאמר על המסכה: אלה (או: הנה) אלהיך, ישראל, אשר העלוך מארץ מצרים (שמ' ל"ב, ד; מל"א י"ב, כה). דעה רוחת היא שבספור מעשה העגל משתקף חמא העגלים של ירבעם ושהספור בשמ' ל"ב חלוי בספורו של עורך ס' מלכים על מעשה ירבעם. אולם דעה זו, הנראית קרובה כל-כך

וב ציין למצלה, כרך א'. ד' פונ.

לאמת, קשה מאד לקיימה. המא העגלים של ירבעם קשור בחמא אחר: העמרת המנה "מקצות העם". לכהנים מבני לרי (כל שכן מבני אהרן או מבני עלי) אין בו כל חלק. החמא הוא חמאו של ירבעם. ומעמר — מריני, מטעם מריני אין בו כל חלק. החמא הוא חמאו של ירבעם. ומעמר — מריני, מטעם מריני מא מחמיא את ישראל. ואילו בספור מעשה העגל העם עצמו הוא החומא (ולא מי שהא מאנשי ריבו של משה. כגון דתן ואבירם). המבצע הוא אהרן. הגלהמים לידוה הם בני לדי. משתקפת כאן התחרות העתיקה בין משפחות הכהונה, שבתקשה שלנו לא נוכרה ולא גרמוה בשום מקום. אי אפשר להבין למה העלה המספר את חמא ירבעם עד ימי משה ותלה אותו בכל העם (גם בשבט יהודה) התנונים בו את — אבי כהני ירושלים 22. מלבד זה אין ספק, שהמחלוקת בדבר העגלים עתיקה היא. וקודמת היא לומנו של ירבעם. כבר אמרנו, שירבעם העגלים בי מלבד הא אין ספק, שהמחלוקת בדבר העגלים עתיקה היא. וקודמת היא לומנו של ירבעם. כבר אמרנו, שירבעם מון שבתורה שלנו, ובה סופר על מעשה אהרן בסגנון אחר (למעלה, צ' 102). בספור עתיק זה מחמים לא נוכל לדעת.

אגדות נביאים ואנשי האלהים בדורות אלה. המלכים היו דמויות ריאליות. בעיקר על הנביאים ואנשי האלהים בדורות אלה. המלכים היו דמויות ריאליות. העליהם ספרו סופרי דברי-הימים ומחברי נובלות היסטוריות. ענינה של האגדה היו הנביאים, אותותיהם ונפלאותיהם ומאורעות הייהם. שרידי הספרות הזאת נמסרו לנו במל"א י"ג עד מל"ב כ', וכן משוקעים הם בספרי הנביאים הסופרים. הספרות הזאת שגשנה ביחוד בצפון. ספרות זו כללה ספורי-אגדה על מעשי נביאים ובני-נביאים עלומי שם, עיין מל"א י"גן כ'ן מל"ב ב'. אבל ביחוד השתרגה האגדה על אישים. היו מחוורי-אגדה על אחיה, אליהו, מיכיהו, אלישע, יונה (על ס' יונה עיין להלן) ובודאי גם על הרבה נביאים אחרים מלפני עמוס. ספורי-נביאים על נביאי הדרום לא נשתמרו בירנו מאותה התקופה, אבל אין זאת אומרת, שלא היו, ספרי "דברי" הנביאים כללו ספורי- אגדה מקורות חייהם ופרשת מעשיהם של הנביאים וגם דברי נבואה וחוון, שנאמרו מפי הנביאים בצירופי מאורעות שונים. יצירות אלה דומות היו שנאמרו מפי הנביאים בצירופי מאורעות שונים. יצירות אלה דומות היו מתאמרו שעליהם מופר עתה, לא היו עוד מנהיגים מרינים. וגם למשפם האלהים, שעליהם סופר עתה, לא היו עוד מנהיגים מרינים. וגם למשפם

אחד שתיק, שבר סומר על הג אורניאספי לכבוד יהוה, ואחד מאוחר, שכו סומר על ששייה ענל, אבל אין זה מותר את השאלה: למה תלה המסמר המאוחר או מרכיב הסמורים את החמא הזה בעם כולו ובאחרן ?

לא היה העם עולה עוד אליהם: משנוסדה המלוכה לא היה עוד המשפט ענינו של איש האלהים. בספורי־הנביאים החדשים תפסה הפעולה המנטית והרפואית מקום יוחר. ענינם של המספרים היה להודיעי מה נבאו אנשי האלהים ואיך נתקיימו דבריהם, וכן לספר את "הגדולות" אשר עשו עושי הנפלאות. ספרו עק ינבואות ומעשי נפלאות, שנאמרו ונעשו לאנשים מן העם, וגם על נבואות ומעשים על רקע לאומי. בספורים על הפעולה הלאומית של הנביאים מופיעה המיד דמות-שבנגד: המלך או שרי המלך. הספורים על הנביא והמלך או שרי המלך הם שכללו יסוד היסמורי. בספורים אלה הנביא מופיע כשליה, כמוכיה, כלוחם. באלה היה ענין מיוחדי והם היו מיטב הספרות הואת.

הספרות הזאת שגשנה גם בתקופת הנבואה הספרותית. היד ספורי בביאים, שגבוריהם היד הנביאים-הסופרים. בספרות הנבואית נשתמרו כמה ביק ליין –ליים; ירי י"ם, א—כי, ז; כ"ו; כ"ה—כ"ם; ל"ב; ל"ה—מ"ה; הי, א—ז; בבשה הספרים ממין זה: הושע אי; ג'; עמ' ז', ע—יז; יש' ז', א—יז; ה', א—ז; בבשה הספרית הנבואית-בעצם, שבה נעשה הדבור הנבואי עיקר, והספור מפל ומסגרת היצונית, ואף יכול היה להעדר לגמרי מן הספרים על הנביאים- הספרים קרובים ביותר לסגנון ספורי-הנביאים הצפוניים הספורים ביש' ל"ר— המפרים קרובים ביותר לסגנון ספורי-הנביאים הצפוניים הספורים ביש' ל"ר— המפרים קרובים ביותר לסגנון ספורי-הנביאים הצפוניים הספורים ביש' ל"ר— המפרים קרובים ביותר לסגנון מפרי-הנביאים הצפוניים הספורים ביש' ל"ר— המפרות הספורות המפרותית הוא באן רומה ועממית והבלימה את היסור המנטי והיטרי שבובואה, וגם את הנביאים-הסופרים הראחה באור זה. התורה המנטי והיטרי של הנבואה המפרותית היחה במשך זמן רב רק נחלה מעטים, ובספורי הוביאים לא נשתיפה, בנראה, כל צרכה. מה שס' מלכים מביא על ישעיה (מל"ב י"ה—כי) אינו כולל כלום מתורתו של הנביא הוה. הספרות הנבואית-הספורית היא ביסודה יצירת התקופה שלפני הנבואה הספרותית.

אמונת - יחוד אוניברסלים מיה. מתוך ספורי-הוביאים, שנשתמרו בס' מלכים מן הירושה הספרותית של אפרים (מל"א י"ו—מל"ב ס'ן י"ג, יד—כא), יכולים אנו לעמוד על אפיה הכללי של האמונה הישראלית העתיקה. אמונה זו היא לא "מונולטריה" אלא אמונת יחוד מוחלטת. יהוה הוא לא "אלהים" או "אלהי ישראל" בלבר, אלא: "יהה הוא האלהים" (י"ה, לט), האין עוד. הוא שולט בכל הארצות. הוא מביא בצורת ורעב על ארץ צירון (מל"א י"ו, יד), הוא "מצוה" על אשה כנענית לכלכל את אליהו (שם, ח ואילך). הוא מצוה את אליהו למשוח מלך על ארם (שם י"ם, טו). הוא פוקד על ארם על שאמרו, שיהה הוא "אלהי הרים" (שם כ", כג ואילך). הוא נותן "תשועה לארם" ביד נעמן (מל״ב ה׳, א). נעמן מכיר, ״כי אין אלהים בכל הארץ, כי אם בישראל״ (שם ח', יג). הוא מראה לאלישע בחזון את חזאל מלך על ארם (שם ח', יג). אולם "אל קנא" הוא רק בישראל. רק על ישראל הוא פוקד את חטא האלילות. בעוון עבודת הבעל הוא מביא על ישראל רעב וחרב. ועוד ידו נטויה (מל"א י"ח. יח; י"ט, יו—יח ועוד). הדורש באלהי נכר אחת דתו למות (מל"ב א', ג ואילך). לישראל נתן האל את מתנת הנבואה. בישראל הקים רואים ועושי נפלאות. ובהם הוא מודיע את כחו וחסדו. את נביאיו הוא שולח לישראל להגיד להם פשעם, להלחם את מלחמת יהוה, לאיים ברעה ועונש וגם להביא את הרעה. אליהו ואלישע מביאים הם עצמם רעב על הארץ. וכן הם נלחמים בבית אחאב ועוזרים להשמידו. הנביא עומד גם על משמר החוק המוסרי. אליהו נבא -- לאחאב מות נכל לא בעוון הבעל אלא בעוון רצח נבות ובניו (מל״א כ״א, ים כד: מל"ב ט". כה-כו. לו-לו). מתנת הנכואה נתנה לישראל בלבד. ביחוד פועלים הנביאים־השליחים רק בישראל. הם אינם נשלחים אל הגוים להשיבם מעבודת אלילים. ולמעשה אינם נשלחים אל הגוים גם בשליחות מוסרית. אולם אין יהוה מונע את חסדו גם מבני הגוים הפונים אל נביאיו. האידיאל הוא שבני הנכר יראו ויוכחו. שיהוה הוא האלהים ושיש נביאים בישראל. בספורי התקופה שלנו מגמה זו נכרת.

אליהו עושה נפלאות בצרפת אשר לצידון. הוא מחיה את בן האלמנה המכלכלת אותו. והיא אומרת: עתה זה ידעתי. כי איש אלהים אתה, ודבר יהוה אמת בפיך (מל"א י"ז. ח—כד). לא נאמר, שעזבה את האלילות, ואליהו גם אינו דורש ממנה כזאת. יהוה מנחיל נצחון לישראל, למען ידעו ארם, כי הוא יהוה (שם כ', כג—כח). אלישע מגלה למלך ישראל את מסתרי תחבולותיו של מלך ארם. לב מלך ארם נסער על הדבר הזה, ואחד מעבדיו מבאר לו, שאלישע הוא המגלה את סודותיו. הארמים יודעים איפוא, "כי יש נביא בישראל". מלך ארם שולה גדוד לתפוס את אלישע. אלישע מכה אותם בסנורים ומוליך אותם לשומרון. אבל אין הוא נותן למלך להכותם ומצוה לעשות להם משתה ולשלחם. כך הכירו הארמים את גדולת הנביא: "ולא יספו לעד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל" (מל"ב ו', ח—כג).

המגמה האוניברסליסטית בסגנונה העתיק בולטת ביחוד בספור על נעמן, שאלישע רפא אותו מצרעתו: נעמן מכיר ביחודו של אלהי ישראל ומודיע, שלא יעשה עוד "עלה וזבח לאלהים אחרים, כי אם ליהוה" (שם ה'). זהו הספור היחידי במקרא על "התגירות" דתית בלבד, בלי כל יסוד ארצי־תרבותי. וגם מנצנצת כאן אידיאה של נימוס פולחני לגרים דתיים בארצות הגוים: הבאת עולות וזבחים על מזבח עשוי מאדמת ארץ ישראל (שם, יז—יח).

הדמוי "ארץ הקודש" מתגלגל כאן בדמוי "אדמת קודש". לאידיאה זו לא היו חוצאות בתולדות התפשטות האמונה הישראלית. אבל הספור הזה משקף את האוניברסליומוס הישראלי העתיק: צמצום פולחני ארצי עם מגמה להתרחבות — מגמה עמומה, שאין בה עוד מווהר החוון הנבואי המאוחר.

אלישע ידוע כאיש אלהים גם ברמשק. בן הדד וחואל שואלים בו. דברו מאמץ את חואל לתפוס את המלוכה (שם ה', ז—מי). זהו הספור היחידי על פעולת נביא ישראלי כשליח יהוה בארץ נבריה (ריאליה; על ס' יונה עיין בסמוך). אבל גם פעולה זו יסודה בעצת יהוה על ישר אל (מל"א י"ם, מו— יה; מל"ב ה', יא—יג). אלא שעם זה מבקש המספר גם להבלים את כבודו של הנביא הישראלי בגוים.

#### Q. LLEE

על חוג ספורי־הנביאים של החקופה שלנו יש למנות גם את ס' יונה.

יחוס עליה יוצרה ולא יחפוץ בתשובתה ובהצלתה? (ד'). עשרה רבוא "אדם, אשר לא ירע בין ימינו לשמאלו, ובהמה רבה" – ואיך לא אולם האל משיב לו תשובה נצחח. נינוה היא עיר גדולה, ובה יוחר משחים חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". הוא לא רצה בתשובת נינוה. הוא מחלונן לפני יהוה ואומר. שברח תרשישה, מפני שירע, כי יהוה הוא "אל ראה. כי שבו מדרפש הרעה. והשיב את הגורה (גי). ליונה חרה הדבר עד מות. בנינות ומצוה על העם לשוב איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיו. יהוה ולובשים שקים. הדבר מגיע אל המלך, וגם הוא מאמין. הוא קורא צום ותפלה וקורא אליה את הקריאה ההיא. יושבי נינוה מאמינים באלהים, קוראים צום היבשה (א'-בי, ועיין ג', ד, ח-י). יונה נשלח שנית לנינוה, ועתה הוא הולך דג גדול לבלוע את יונה. יונה משוע ליהוה מבטן הדג. הדג מקיא אותו אל מפי יונה, כי בשלו הסער הגדול הוה, והם משליכים אותו הימה. יהוה ממנה קם לברוח מלפניו באניה תרשישה. יהוה ממיל סערה בים. למלחי האניה נודע ירשביה ובעות "החמס אשר בכפיהם". יונה אינו רוצה ללכח בדבר יהוה, והוא גי, ב, גן די, יא) לקרוא אליה, כי "עוד ארבעים יום, ונינות נהפכת" ברוע מעללי בימי ירבעם בן יואש. יהוה שולח את יונה אל "נינוה העיר הגדולה" (א', ב: גבור הספור הוא יונה בן אמחי, שנוכר במל"ב י"ד, כה כנביא, שהי

דעה מקובלה היא. שהספר הוא מאוחר, ושנינוה מסמלה כאן את העולם האלילי בנגור לישראל 25. כמו כן דעה מוסכמת היא. שבספר זה נתגבשו

בה אחרי רצה ז' נמשכתי גם אני, שיין למעלה ברך שי, ש' 116, 116, 257, 957, 946

הדי, שבספר משוקעת התורה הנבואית, שהמוסר היא עיקר ולא הפולחן. וביחור: הרי, שבספר משוקעת התורה הנבואית, שהמוסר היא עיקר ולא הפולחן. וביחור: בספר כאילו הובע "האוניברסליומוס המקראי" בצורתו המרוממה ביותר, בדרגה שלאחרי הנבואה הספרותית. יונה עצמו מביע את הלך-הרוח של היהדות צרת-הלב המצפה לאבדנו של העולם האלילי, בהתאם לנבואות העתיקות. הוא הפץ באבדן הגוים ולא בתשובתם. אולם מחבר הספור שולל הלך-רוח זה. לפי תורתו, תעודת ישראל היא להשיב את הגוים לאלהים. אבל הוא מתונד לקנאות הלאומית של המון העם היהודי בתקופתו. האל אינו מאבד את הגויים, מפני-שרחמיו על כל מעשיו 24.

אולם כל התפיסה הואת אינה אלא סבך של מעויות.

בינות זו של ס' יונה אינה מדומה, קודם כל, כעיר הבירה של מלכות אשור, ואין כל רמו לתפקידה בתולדות ישראל, ולא עוד אלא שנינוה אינה נחשבת למרכוה המדיני של ארץ בכלל. "מלך נינוה" מושל רק בעיר אבל לא בארץ (ג', ז—ח). הנוכל לשער, שלסופר יהודי מאיזה זמן מאוחר שהוא, שספרו נתקבל בין ספרי המקרא, נעשתה נינות כל-כך "אגדית", שלא ידע אפילו, שהיא היתה עירם של מלכי אשור, מחריבי מדינת אפרים, ואף לא ידע, שהיתה עיר ראשית של מדינה גדולה בכלל ? אבל נינוה אינה גם סמל ה"גוים" מתם בנגוד לישראל .והמעם פשום: לישראל אין שום זכר ורמו בספור. ויותר מזה: אין רמו, שגינוה" היא עיר שלמת, שכבשה עמים או ערים וששעבדה את מי שהוא. הגורה נגורה עליה בגלל ה"חמס" שבין יושביה, דוגמת הגורה, שנגורה על סדום. ואיך יכולה "נינוה" זו לסמל את הגויים, ש"הובואות העתיקות" נבאו לאבדנם? ובאמת לא צפתה היהדות כלל להשמדת כל הגרים

אין הדברים האמודים שם קשורים במהותם בדצה זו, ואין הם במלים צמה.

AC weey query annielinia, n°c, n°csh; etth, urdershil, n°tis; worehtet annielinia, n° 046-2446; n°c, n°csh; etth, urdershil, n°tis; worehtet annielinia, n° 046-2446; etth cuth, n° 181, n°celli, u° 240; etth cuth, n° 181, n°celli, u° 240; etth cuth, n°celli, n°cell

רל מהפכת" כל עריהם, אלא — לקץ של מונום על העולם ועל ישראל. אולם דוקא למוטיב זה אין כאן שום רמז. ואף אינו יכול להיות, מאחר של "נינוה" אין שום שלטון בכפה. ולהלן: אם היהדות צפתה לנקמת אלהים בגויים, הרי זה באשר הם

היתה זו מחלוקת ביחס לעובדי האלילים. והנה דוקא האלילות של נינוה לא נוכרה בספר כלל! מדובר כאן רק על קלקלתה המוסרית. ואת אומרה, שהמחבר שכח סוף סוף את העיקר. וגם אין להבין כיצד דמה להלחם בספור ממין זה בלאומיים צרי-הלב. הלא הללו שטמו את הגויים כמו שהם, היינו: לפני ששבו בתשובה ו האמינו באלהים" ובנביאיו, ואילו הספור מספר על עיר, שהאמינה בנביא ושבה בתשובה. היש בזה צדוק מדת הרחמים ביחס לגויים, של א האמינו ול א שבו וששעבדו. נוסף על זה, את ישראל, הגלוהו

מארצו, החריבו את ביתו וכו' ? ברור, שכל ההסבר הוה אינו אלא מדרש פלפולי דחוק המכניס לספר

להלן יש להמעים. שבס' יונה אין באמת שום רעיון מיסודם

בין ימינו לשמאלו", שהמספר מסמיכם ל"בהמה רבה" (יונה ד', א). כל התפיסה אינה חובה עליהם. אולם האל מרחם עליהם, באשר הם "ארם אשר לא ידע ברסליומוס. השקפה זו רואה את הגויים כמין "גוע נמוך", שאמונת היחוד שמשמעותה הריאלית אינה אלא מוסרית. זהו כלל וכלל לא "שיא" של אוני־ ל"יראת האלהים" של העמים האליליים (בר' בי, יאו ל"ט, טו מ"ב, יה ועוד). שיעובו את האלילות. אמונת אנשי נינוה "באלהים" (ג', ה) היא דמוי מקביל על עבודת האלילים. יונה אינו דורש לא ממלחי האניה ולא מאנשי נינוה. העתיק, שלפני הנבואה: יהוה שופט את כל העולם, אבל אינו דן את הגויים כל רמו. האוניברסליומוס של הספר יש בו כל מרות האוניברסליומוס המקראי כולל חוון תשובת העמים מן האלילות באחרית הימים. לוה אין כאן, כמובן, באוניברסליומוס של הספר מן המטבע הנבואי. כי האוניברסליומוס הנבואי נותי גם השקפת האגדות העתיקות, כגון אגדת המבול, סדום וכו', וכן אין נענשים רק על חטאיהם המוסריים, אבל אין האלילות נחשבת להם לחטא. הנביאים־הסופרים. כי זוהי השקפה השלטת בכל המקרא כולו. שהגויים בלבד. אבל אין דבר זה נובע כלל וכלל מתורתם המוסרית-הדתית של של הנביאים-הסופרים. יהוה פוקד על נינוה את קלקלתה המוסרית

הואת היא לפני־נבואית. רעם זה אנו מוצאים גם כאן את נטית המספרים העתיקים להקרות את

עובדי האלילים לפני נביאי יהוה ולספר על הודאת עובדי האלילים בגדולת יהוה ונביאיר. יונה מזדמן עם המלחים באניה. הוא מגלה להם את סוד הסערה. הם ממילים אותו אל הים, הים עומד מועפו. עתה הם יודעים, כי נביא היה בחוכם, הם יראים "יראה גדולה" את יהוה, אלהי הנביא, ווובחים לו (א', ד—מוכם, הם יראים "יראה גדולה" את יהוה, אלהי הנביא, ווובחים לו (א', ד—מו). הודאה זו אין פירושה עויבת האלילות, כמו שאין זה פירושה במל"א י"ו, יב, יה, כגי ה, יב, ינו, ד—יג ועוד. מל"ב ה' מרחיק ללכת מס' יונה. אבל ס' יונה הוא מחוג האגדות האלה אליהו הולך לצרפת אשר לצידון, אלישע הולך לדמשק, יונה נשלח לנינוה פי.

על מיבו של ס' יונה אנו יכולים לעמוד רק מחוך ההכרה, שאין בו שום יסוד היסטורי־לאומי ושדבר אין לו עם הריב שבין ישראל ובין העמים. ענינו של הספר נתבאר בבהירות מוחלטת בפרק ד': כאן יונה מבאר, מפני מה ברה והאל מסביר לו, למה הכריה איתו ללכת לבינוה, ומפני מה לא נענשה העיר. הפרובלמה היא איפוא אך ורק מוסרי לבינוה, ומפני מה לא נענשה הסליחה; מדת הדין ומדת הרחמים. המחבר השתמש ודאי בחומר ספורי מן המוכן. אבל הספור שמש לו מסגרת בלבד. לא תיאור שלטון אלהים בכל היקום ואף לא מריו של הנביא אינם מוטיבים יסודיים במסכת העיונית של הספר 20 "יונה הוא ספור, שתכליתו לגולל שאלה מוטרית ולהציע פתרון לה. דומה הוא בזה לספור־המסגרת של ס' איוב, שגם הוא דן בשאלה מוסרית ופותר

לג קדמות הסמור נכרת גם מתוך מופנה הבריחה מלפני יהוה תרשיפה. הדמוי הצחיק, שיהוה שוכן באדץ ישראל, שולט כאן בכל תמימותו וממשותו. הדמוי מוכיר לנו אח ש"א כ"ו, יש ואת השקמת ס' רוח. בריחת יונה מ ל פ גי יהוה מקבילה לבריחת אליהו לחורב אל יהוה (מל"א י"ט) — שתיהן בריחות של נביאים. מצע הסמור היא ההרגשה, שהיתה שלטח בכישראל לפני התהוותה של תפוצה גדולה בארצות הגויים ולמני ששיר יהוה הישר "ציל אדמח ובר" (תה' קליו, ד). צתיק הוא גם ציור ההת ג'ל ה השילט בסמר, יהוה אינו נראה ליונה במראה. אין כאן שום תיאור של התגלות וחוון. יהוה מדבר עם הנביא, בפשטות, בלי מסגרת מין ואת אנו מוצאים במל"א י"ט. מטבצ ההתגלות של ס' יונה הוא צחיק ביוחר. אל גונהנות התאמר הוא בתיש אנו מיל אות הוא בתיק ביוחר מל מ' יונה הוא צחיק ביוחר.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> גוימירן, במאמרו הנ"ל, הושב את ענין מרי הנביא למומיב יסודי בספור, והוא משער, שהספר הוא מעשה ודוי של איש נביא (ע' +ד), אבל קשה להנית. שהיה בכיונה הממדר להעמיד את הים, הדגה וכו' וגם את אנשי נינוה האליליים (החוורים בתשובה מיראה), מול הנביא העובד את אלחיו בכל נפשי ומאהבה, כמו כן אין גויסיון שם לב לעובדה, שמיינ לונה הוא באמת מומיב יח יד במקרא, ואינו דומה כלל לסירובם של משה וירמיה (עיין מירן שם, ע' 17); משה וירמיה מסרבים, מפני שהיששים הם שמא ל א יצליהו, ואילו יונה מכרב ממני שהיא חושש, ש"א יצלי יו, את טעמו של סירוב כוה יש לחפש באפיה של השליחית עצמה (עיין להלן).

אותה: יסורי הצדיק הם נסיון, ושכרם בסופם. וכן דומה הוא לספור על הפיכת סדום (בר' י"ח--י"ט), שארוג בו קטע (שאינו הוספה אלא חלק אורגני מן הספור) הדן בשאלת אבדן צדיק עם רשע (י"ח, כג--לב). ס' יונה הוא איפוא מן הספרות הספורית-המוסרית העתיקה.

הבחנה זו של הסוג הספרותי, שס' יונה שייך לו, היא המבארת לנו, מעל המני מה אין לספור רקע ישראלי. עובדה היא, שהספרות המוסרית שבמקרא יש לה נמיה ל רקע ל א - י ש ר א ל י. גבורי ס' איזב הם לא-ישראלים. אברהם דן עם האל בשאלה אברן צדיק עם רשע לפני משפטה של סדום הלא-ישראלית. הפרובלמות המוסריות היסודיות ביותר, שאלה החטא והרע, המשפט והחסד וכוי, כבישות בספורי הקופת-בראשיה, שרקעם אנושי-עולמי ולא ישראלי. ספרות החכמה המקראית אין בה יסוד ישראלי בכלל. זהו לא רק אפין של ספרות החכמה המקראית אין בה יסוד ישראלי בכלל. זהו לא רק אפין של מי איוב אלא גם אפים של ס' משלי וס' קהלה ואף של פרקי החכמה שבס' מאיוב אלא גם אפים של ס' משלי וס' קהלה ואף של פרקי החכמה שבס' מריים את רעיונו ב"א ר ץ כי החטא", ובה שלשה צדיקים: נה, דנאל ואיוב — מרגים את רעיונו בעלים על מסכה לא-ישראליה. את ס' יונה עלינו להכליל את איפוא בשאלה מוסרית על מסכה לא-ישראליה המקראית האוחבת לגולל את בספרות הואח: הוא מן הספרות המוסרית המקראית האוחבת לגולל את שאלותיה על מצע לא-ישראלי ולהנשא ברוח אל "ארץ" סתם.

באך-רבר). אנו יודעים, שבימי בית יהוא, ואף כבר בימי בית עמרי, הין הגדולה" היא מציורי התקופה שלפני הגלה פלאסר השלישי (או "הרביעי". ועשה אותה עיר מושלת בכפה. ולא עוד אלא שהדעת נותנת, ש"נינוה העיר יכול להולד רק לפני 207, לפני מלכות סנחריב, שהגדיל את תפארת נינוה יונה לא יכלה להברא אחרי "משא נינוה" של נחום. ציור זה של נינוה ה"אגדית" בבל ולא את רומי גם אחרי אלפיים ושלשת אלפים שנה. דמות "נינוה" של ס' בינוה גם אחרי 13. היהודים לא שכחו לא את מצרים, לא את אשור, לא את ששום סופר יהודי לא היה יכול לשכוח במדה כזו את מקומה ההיסטורי של נחחבר אחרי שנת 123, שנת חורבנה של נינוה, כרעה הרווחת. כי כבר אמרנו, "הנבואות העתיקות". אולם אפיה האגדי של "נינוה" אינו מוכיה. שהספר (חרב, רעב וכו'); מזכיר הוא את עונש סדום, וכל שכן שדבר אין לו עם איומי העונש המבושר לה הוא אגדי, מהוץ לשורת סוגי הפורענויות ההיסטוריות הגדולה", שמלך מיוחד לה שולט בה. לא נרמו אפילו, שהיא עיר אלילית. גם "ארץ עוץ", "סרום", או "ארץ" סתם של יחוקאל. היא עיר אגדית, היא "העיר האשורים, וכל שכן שאינה סמל האלילות השנואה על היהדות הקנאית. היא מין "דנדני" של ספור יונה אינה איפוא כלל וכלל עיר בירח כובשי־העולם

יחסים מסוימים בין המדינה הישראלית ובין מלכות אשור, ששאפה לכבוש לה דרך אל חופי ים התיכון, יהוא היה נושא מנחה לאשור, ובכל ואת היחה אשור באוחה תקופה עדיין באופק רחוק, לפחות — בשביל הפיסת-העין העממית. בס' מלכים אין היא נוכרת כלל לפני מל"ב מ"ו, ימ, היינו: לפני ימי מנחם פקח הגלה את שבטי הצפון, לפני תקופה זו, ועוד בימי מלכי בית יהוא, יכיל היה מספר ישראלי לדמות לו את "נינות" במסגרת אגדית, כדרך שהיא נוכרת היה מספר ישראלי לדמות לו את "נינות" במסגרת אגדית, כדרך שהיא נוכרת היה הספר מיוחס ליונה בן אמתי, שחי בימי ירבעם בן יואש (1814—1414), הינו: לפני ומנו של הגלת פלאסר. וכשם שהאגדות על אליהו האלישע התרקמו הינו: לפני ומנו של הגלת פלאסר. וכשם שהאגדות על אליהו האלישע התרקמו אד החלו להחרקם עוד בחייהם, ובחייהם כבר התהלכו ספורים על "הגדולות" אשר עשו (מל"ב ה', ד), כך יכלה אגדה נפלאה זו על קורות הנביא שברח מלפני יהוה, ועל כל מה שעלה לו להתלות ביונה בן אמתי בחיין או זמן מה אחרי מותו. ס' יונה הוא, כמחוור האגרות על אליהו ואלישע, מן הירושה של אפרים הים.

למרה בין ס' יונה ובין ספרי סבורים: בשניהם יש תהייה על מברה מי החיותי של שופט כל הארץ. אבל אברהם שואל הדורש בעניה, ואילו יונה ממרה ומתילונן. לעומת זה רב יותר הדמיון בין ס' יונה ובין ס' אינב. שניהם ממרה ומתילונן. לעומת זה רב יותר הדמיון בין ס' יונה ובין ס' אינב. שניהם הם ספרי מרי ותלונה. אלא שיינה מתלונן על מדת הרחמים הממעמת את מדת הדין, ואינב מתלונן על מרת הועם המקפחת את מדת הדין. מיודה הוא ס' יונה בין יצירות ספרות-המוסר המקראית בזה, ש גבי א - ש לי ה פועל בי. הנבואה השליחית לא נפקדה בכלל בספרות-המוסר המקראית, בהתאם לרקעה הלא-ישראלי. רק בס' יונה פועל וביא-שליח ישראלי, אם גם שדה שלי — הת ש יב ה, הקשורה קשר פנימי באיריאה של הנבואה השליחית.

ס' יונה הוא מן היצירות הנשגבות ביותר של האמונה הישראלית. כמו באגדות־בראשית. כך הלבישה האמונה הישראלית גם בס' יונה חזון מוסרי

<sup>&</sup>quot; מכאן יש לבאר וראי אותם יחורי-הלשון שבספר, שהחוקרים חושבים אותם לטימני מוצאו המאוחר. אנו מוצאים כאן את השמוש בשָ..., המצרי בכמה מספורי הצפון (שומ' הי, ז; ו' יו; ז', יב; ה', כו; מל"ב ו', יא), המלה "ספינה" נמצאת במקרא רק כאן (א', ה) לסימני לשין מאיחרת נחשבים הבטייים: טעם (ג', ז), מנה (ב', א; ד', ו', ח), שחק (א', יא, יב), חשב ל... (א', ד), התעשת (א', ו'), רבו (ד', יא), אבל העוברה, שבטויים אלה נשתמרו, במקרה רק בספרים מאיחרים, אינה מוכיחה באמת כלים. סרף סוף אנו יורעים מע מאר על הלשון הצפונית, בדרך כלל עושה לשון הספור רושם של עברית שרשית-בתיקה.

**6** (11)

עמוק ונשגב בלבוש אגדי תמים ביותר, בלבוש מעשיה עממית. ס' יונה הוא ספר התשובה בתפיסתה הישראלית.

רק מתוך נפתולים עמוקים. בהם גופם כה הכפור. אידיאה זו נחבטאה בס' יונה. אבל היא כבשה לה מקום למדרגת מסגרת וסמל. התמורה הרצונית והגשמתה במעשה נעשו בה עיקר. האמונה הישראלית לא ויתרה על נימוסי תשובה ורצוי. אבל הם ירדו בה רצון־העונש של האל: היא מגבירה את מרת הרחמים והסליחה על מרת הדין. תמורת הרצון - הרטה ועויבת החטא. תמורת רצון זו עשויה לשנות את והעונש רכוה גם את התשובה בספירה של הרצון: התשובה היא במהותה טומאה הכבוש בחטא אלא כפרי רצונו של האל. מתוך הפיסה זו של החטא רצונו החפשי של האדם. ובהתאם לזה היא תופסת את העונש לא כפרי כח־ היא הושבת את החטא עצמו לשורש הרע. ולמקור החטא היא חושבת את חלק מטכס זה. האמונה הישראלית עקרה את הרע משרשו המגי־המטפיסי. לקשורים הם תמיד במכס דתי־מגי, שיש בו כח מחטא. גם הוידוי והתפלה הם היא מירוק וביעור כח זה. ולפיכך הכפורים מכוונים כלפי החטא, שכבר נחטא, מזיק, הנובע ממקור הרע האהורמיני, העל־אלהי, וחכלית הרצוי והכפורים האלילות תופסת את החטא — הרתי והמוסרי — כפעולה הטעונה כח־טומאה ואיש און מחשבתיה וישב אל יהוה וירחמהו" וגו' – זהו רעיון ישראלי. כפרת החטא על־ידי חרטה ועזיבת החטא כשהן לעצמן. "יעוב רשע דרכו. טכס הכפורים. אבל אין היא יודעת את התשובה בתפיסתה הישראלית: את האלילות יודעת את רצוי העות, את הוידוי, את בקשת המחילה ואת

את ס' ינוה נוכל להעריך כערכו, אם נשים לב לכך, שבספורים המקראיים העתיקים ביותר אין התשובה תופסת מקום כלל. האגדות מספרות על חטאים ועל ענשים, אבל לא על תשובה. דור המבול, דור ההפלגה, אנשי סדום לא נקראו לחוור בתשובה. הכנענים, שנענשי על רשעתם (בר' ט"י, טז; ויק' י"ה, כו—כח; כ', כג—כד ועוד), לא נקראו לחוור בתשובה, ולא זה בלבד אלא שאף הנביאים-השליחים הראשונים אינם נשלחים להחויר בתשובה, שליחותם היא למנוע מן החטא או לבשר את העונש או אף לבצע אותו בעצמם, משה מסיר מעל ישראל את חרון־אף האלהים לא על-ידי שהוא מעורר אותם לתשובה, אלא בתפלחו, בהוכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' לתשובה, אלא בתפלחו, בהוכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' לתשובה, אלא בתפלחו, בהוכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' לתשובה, אלא בתפלחו, בהוכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' לתשובה, אלא בתפלחו, בהוכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' לושובה בתפלחו, בתוכי בתיכ"ב י"ב, יג. משהו מן התפיסה הקדומה, המגיה, של החטא נשתמר בדמוי השולם במקרא, שהחטא מתמרק רק על-ידי המגיה, של החטא נשתמר בדמוי השול ובאוריה, ויהה מעביר המאתו, אבל

אין הוא מנקה אותו מעונש (ש"ב י"ב, ז—יד; עיין גם כ"ד, י—יז). אחאב מתחרט על רצח גבות ו<sub>ה</sub>נכנע" ליהוה. אבל העונש רק נחלה לו (מל"א כ"א, כז—כט).

האיריאה הישראלית של התשובה נתגלמה בשלמותה בס' יונה. יונה לא נשלח להחזיר את מי־שהוא מחטא בודד. הוא נשלח לבשר עונש לעיר־חמס, שכבר נגמר דינה לההפך. נינוה היא עיר של רשעים כסדום. אבל היא מאמינה באיום הנביא, אנשיה שבים מן החמס אשר בכפיהם, והאל נחם על הרעה. יונה מתלונן. יונה הוא לא נושא הקנאות הלאומית של היהודים, אלא הוא מקנא את קנאת מדת הדין. הוא מביע את תפיסת החטא העתיקה (השילטת עות ענת מדת הדין. הוא מביע את תפיסת החטא העתיקה (השילטת עוד באמת גם בדורות מאוחרים), שהחטא דורש עונש. היכולה עייבת החטא להפוך "רשע" ל"צדיק": האם תעודת הנביא היא להציל את הרשע מענשו: המתוללת ברצון האדם, התשובה הפנימית והמעשית מן החטא היא היא המתרקה אים החטא במדת הממרקת את החטא. רשע, שנעשה צדיק, האל סולה לו חטאו במדת התמרקת את החטא וקוק עוד למירוק אחר. התשובה היא הנצחון הגדול היות מים, ואין החטא וקיל הניות של הנביא. השקפה זו היא המנצחת של המוב על הרע, והיא העודתו העלינה של הנוב א העילה בעילם.

למוך שאיפה אינטואיטיבית לסמל בשלמות דוקא את האידיאה הישראלית של התשובה. אנשי "נינות" אלה אין להם דת אלהית ופולחן אלהי, ואין הם יכולים למתך עוונם בטכס־כפורים כהלכתו. ולא עוד אלא שאלהי הנביא הזר הוא לאנשי נינות בכלל אל נעלם, כל שכן שאת "משפטו" הפולחני אין הם יודעים. לאנשי נינות בכלל אל נעלם, כל שכן שאת "משפטו" הפולחני אין הם יודעים. ואמנם, אין הם פונים אל כהניהם, אינם באים אל מקדשיהם, אינם מקטירים קטורת ואינם וובחים ובחים ונודרים נדרים, וגם אין הם שואלים את הנביא איך לכפר פני אלהיו. הם צמים, צועקים, מתכסים בשקים ויושבים על האפר. אין לכפר פני אלהיו. הם צמים, צועקים, מתכסים בשקים ויושבים על האפר. לפי הרגשת המספר אין אלו כפורים, אלא בטויים פרימיטיביים של צער וחרטה, התפרצות אנושית-טבעית, ראשונית, של פחד אלהים. ואף בעלי־החיים משותפים בצום ובצעקה. הצום הוה אין לו איפוא כל תביעה להיות פעולה מעותפים בצום ובצעקה. הצום הוה אין לו איפוא כל הרעה להיות פעולה בעית". ואמנם, הכריעה רק התשובה מן הרע: וירא האלהים את מעש י הם, בשנו מדר כם הרעה, וינחם האלהים על הרעה וגוי (ג', י). כאן נשתחררה התשובה מכל זיקה לטכס פולחני־מגי או מעין־מגי.

הדרך עד איריאה זו לא היתה קצרה. הנוסחה העתיקה אומרת: אל רחום וחנון... ונקה לא ינקה, פוקד עון אבות על בנים... (שמ' ל"ד, ו—ז: במ' י"ד, יח). בס' יונה הנוסחה היא: אל רחום וחנון... ונחם על הרעה (ד', ב). כאן שתי תפיסות שננת של החמא. התפיסה שבס' יונה היא

הישראלית ביותר, אלא שלא יכלה לדחות מפניה את התפיטה העתיקה, רשתיהן קיימות זו ליד זו במקרא. אולם ס' יונה מראה לנו בכל אופן לאיזה שיא התרוממה ההכרה הדתית-המוסרית של אפרים בימי ירבעם בן יואש.

השירה. הספרות הגבואית. האסכטולוגיה החדשה

ראשית האסכטולוגיה החדשה. בספרת הנבואית העתיקה. ששיקעה בחורה, יכולים אנו להבחין שכבה. שנוצרה, כנראה, בחקופה שלנו, והיינו: בימי מלחמות ארם ודמדומי מלכות הצפון.

לא; כ"ח, מו--סח; כ"ט, כא--ל', י; ל"א, יד--ל"ב, מג. יותר או יצירות הדשות. עליהם יש למנות את ויק' כ"ו, יד—מה דב' ד', כה— כאילו כבר החל להתממש. פרקים אלה הם או עבוד של פרקי-תוכחה עתיקים אלא — פורענות העתידה לבוא "באחרית הימים". כאן איום ההורשה הארץ. בהם האיום והקללה נהפכים ל נבואה. לא פורענות־על־תנאי בלבד. בפרקים אלה מרובר לא על פורענויות־סתם וגם לא על הורשה־סתם מעל בעימה של חרדת חורבן המחרגש לבוא, נשמעת זעקת המתגלגל במדרון. נוצרו איפוא בכל אופן עוד לפני החורבן. אולם באחדים מהם נשמעת כבר אין עוד שום ציור ברור של הגלות הריאלית (ברך א׳, צ' 1991—200). הם וביניהן גם קללת הגלות וההורשה. כבר ראינו, שבפרקי־התוכחה שבתורה שכללו ברכוח וקללוח דמיוניוח (מעין אלה שבסוף ספר החוקים של חמורבי). אדמתו. מלבד זה אין ספק, שבספרות העתיקה היו גם פרקי־תוכחה מפורטים. של כבוש־הארץ השלם ובאוהרה, ששרידי הכנענים יורישו את ישראל מצל העתיקים ביותר בתורה ובס' יהושע ושופטים קשורים, כמו שראינו, באיריאל כל רמו לחטא לאומי ולפורענות לאומית לעתיד לבוא. איומי־הפורענות בכל הנבואות המיוחסות לאבות וכן בברכות יעקב, בלעם ומשה אין

יש לשער, שלפני מלחמות ארם של ימי בן־הדד וחזאל לא עלתה על לב איש בישראל המחשבה, שיהוה עחיד להפיר באמת את ברימו עם ישראל ולהורישו באמת מעל אדמתו. איומי־ההורשה העתיקים אינם קשורים במאורעיה ממשיים. הם סתמיים וערמילאים: הארץ "חקיא" את ישראל (ויק' י"ה, כה: בי, כב), יהוה יכה את הארץ בבצורת, וישראל יאבד "מהרה" מעל הארץ (רב' י"א, יו), וכיוצא בוה. איומים אלה נחשבו איומים בלבד. אולם במאת השנים האיומות שבין מלכות אהאב ובין מלכות ירבעם בן יואש התחוללה תמורה עמוקה בנפש העם. הירידה במדרון התחילה עם הלוקת המלוכה. החלוקה עצמה התישה את כחו המריני של ישראל.ומלבד זה התחילה מלחמת

(שם, כה—ר). המלחמה הפנימית מגבירה את כחה של ארם־דמשק ופוחחת לפניה את שערי הארץ. אסא נותן "שחד" לבן־הדד הראשון, שיעלה על מלכות הצפון. בן־הדד כובש את עיון ואח דן ואח נפתלי (שם מ"ז, מו—כ). מלכות הצפון. בן־הדד כובש את עיון ואח דן ואח נפתלי (שם מ"ז, מו—כ). וו היחה ה"גלות" הראשונה. אולם בימי בן־הדד השני הסכנה הארמית הילכת וו היחה ה"גלות" הראשונה. אולם בימי בן־הדד השני הסכנה הארמית הילכת נותוברת. והיא מגיעה לשיאה בימי חואל, בתקופת מלכות ביח יהוא (משנת באפ ואילך). המלחמות הבלחי פוסקות מדלדלות את הארץ. בני־לויה למלחמות הבלחי פוסקות מדלדלות את הארץ. בני־לויה למלחמות הבלחי פוסקות מדלדלות את הארץ. בני־לויה למלחמות הבלחי פוסקות מדרבעם בן יואש, סוקר את התקופה המואד לפנינו תמונה אימה: "כא רצי בצורת, חורב, שדפון, ירקון, דבר, מפלה התרג ושבי, מהפכה "כמהפכה אלהים את סדם ואת עמרה"; ישראל הוא "כאוד מעל משרפה" (ד', ו—יא). יש עי הו מחאר גם הוא תמונה בואת. "כל ראש לחלי וכל לבב דוי "ארציכם שממה, עריכם שרפות אש, אדמתכם לנגדכם ורים אכלים אחה... כמעט כסדם היינו, לעמרה דמינו" (א', ה—ט). בתקופת המוראים הארוכה הואת נצוצה המחשבה, שבא מפנה בגודל ישראל: יהוה אומר להסיר את חסדו מעמר העודית העורקה.

TIL'A ANTWA ימי הווהר של ראשית המלוכה. עם התגבשות הדמר הוה נולדה האסכמר אחרית הימים". ברור. שהכוונה לתקופה של חטא ופורענות, שתבוא אחרי כן את ברית יהוה ואו יסתיר יהוה את פניו ממנו ויביא עליו פורענות של הסכימה השלמת בפרקים אלה: ישראל יושן בארץ, ידשן וישמף יפיר אחרי ת קופה של פורענות. שתבוא אחרי ת קופת השבע והרוחה ואת היא לא קצרה וחוזרת, אלא היא פורענות מתמדת אחת, ארוכה ורבת אסונות. היא ה.שקם" והרוחה הארוכים. אולם הפורענות המתוארת בפרקים שלנו היא בימים ההם היו שנות הצרה הלאומית קצרות, כמין פרקי־ביניים בין מועדי פורענות ורעה. פורענות זו לא חהיה דומה לשעבורים של תקופת השופטים. ישראל לונות מעל יהוה ולפנות אל אלהים אחרים. ואו חבוא תקופה של אינן עוד יעודים אחרונים. אחרי הקופה של שלוה ורוב מובה עתידים הימים" (די, כה, ל: ל"א, טו ואילך, כ ואילך, כט). בפרקים אלה "המנוחה והנחלה" שבס, דברים. פרקים אלה מסומנים בפירוש כנבואה לעתיד וכחוון ל"אחרית והאיום נהפכים חזון אסכטולוגי. תמורה זו נכרת ביחוד בפרקי התוכחה החדשים שירת יהאזינרי. פרקי התוכחה. ביצירות אלה הקללה

אולם בתיאור צרת "אחרית הימים" והגאולה ממנה אנו מוצאים כאן

WIL GILLILE.

בשירת "האוינר" ובפרק המבוא שלה הפורענות היא: שעבוד ל"לא"עם" ול"גוי ובל", בצורת, רעב, הורב, דבר וחיה רעה, וביחור — שכול מחרב אויב (דב' ל"ב, כא—כה). הורשה מעל הארץ וגלות לא נוכרו כאן. אבל אחדי הקופת הפורענות הבוא הישועה ברחמי אלהים על עמו ולמען שמו המחולל הקופת הפורענות הבוא הישועה ברחמי אלהים על עמו ולמען שמו המחולל אלילים ואויבי יהוה. ומפני זה יבוא יום "נקם ושלם", "יום אידם" של הצרים. או ירנינו גוים עמו (לה—מג). סגנון אחר אנו מיצאים בפרקי התוכחה בויקי או ירנינו גוים עמו (לה—מג). סגנון אחר אנו מיצאים בפרקי התוכחה בויקי בין העמים. אחרי כל הרעות והצרות יוריש יהוה את ישראל מעל אדמתו בין העמים. אחרי כל הרעות והצרות יוריש יהוה את ישראל מעל אדמתו היורא אותו בין העמים. וגם בין העמים לא ימצאו ישראל מנוח, וצרות רבות המצאנה אותם בארצות איביהם. אבל היסורים הרבים ימרקו את החטא, ואו ישובו ישראל בתשובה, ויהוה יוכור להם את ברית אבותיהם, יקבץ אותם מן הארצות וישיב אותם אל ארץ נחלחם (עיין על הגלות: ויק' כ"ו, לג—מה: דב' ד', כו—בה: כ"ם, לו—לו, מג—סה: תשובה וברית אבות: ויק' כ"ו, לב—מה: דב' ד', כם—לא: ל', ב: קבוץ גלויות: דב' ל', ג—י; נרמו גם בויק' שם).

בפרקי התוכחה האלה אין שום סימן להשפעתם של הנביאים-הסופרים. האלילות ותשובת הגוים אין רמו. הפרקים הם איפוא מן היצירה שלפני הנבואה המפרותית. אבל בהם נתבצעה התמורה באסכטולוגיה שלפני הנבואה נבואת-אחרית-הימים הקדומה ראחה בחזון תקופה של חסר-אלהים נצחי, שחבוא אחרי יציאת מצרים וכבוש הארץ. היא ראחה את ההווה כמצב של "אחרית הימים". בתקופה שלנו בא משבר מכריע. ההווה את ההווה כמצב של היחה תקופה של ועם-אלהים מתמיד. חסר-אלהים סר מעל ישראל. רק מפעל חדש של ישועת-אלהים יכול היה להציל אח ישראל. כך נולדה הצפיה לחסר חדש של "אחרית הימים". יעוד "אחרית הימים" נעתק מן החווה אל העתיד. אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את ומני הפרקים האלה. בין דב' ל"ב. לר

ובין מל"ב י"ר, כו יש מגע מלולי. תיאור הפורענות בדב' ל"ב מוכיר את התיאורים בעמוס ובישעיה. גלות ופוור לא נוכרו. הדעה נוחנת איפוא, ש"לא" עם" ו"גוי נבל" הם כנויים לארם ושהשירה הואת היא מימי מלחמות ארם. פרקי התוכחה, שנוכרו בהם גלות ופוור, הם אולי מאוחרים יותר — אולי מימי במרקי התוכחה, שנוכרו בהם גלות ופוור, הם אולי מאוחרים יותר — אולי מימי רמדומיה ושקיעתה של מלכות אפרים. יש לשים לב לכך, שגם בפרקי התוכחה שבס' דברים לא נוכר החמא המשנה הוורתי, הוא המא הבמות, התופס מקום כל"כך חשוב בס' מלכים. הפרקים האלה אינם שייכים איפוא לשכבה המשנה תורתית, וקדומים הם מומנו של יאשיהו. אולם הפרקים האלה הם בכל אומן

מן היצירות העתיקות ביותר של האסכטולוגיה החדשה. ובהם אנו מבחינים כבר את פלוג סגנוניה של האסכטולוגיה המקראית המאוחרת. בכל הפרקים האלה יש ת ו כ ח ה נבואית. בבחינה זו דומים הם ליצירות הנביאים-הסופרים. ונים זה אחוזה בתוכחה ובחזון-הפורענות נבואת הישועה. בדב' ל"ב עתידה הישועה שתבוא אחרי תקופת הצרות. שיסבול ישראל על א ד מת ו. אין השירה מוכירה לא גלות ואף לא תשובה. בפרקי החוכחה האחרים גלות ותשובה קודמות לישועה ולגאולה. אלה היו נתיבותיה של האסכטולוגיה החדשה. שגם הנבואה הספרותית הלבה בהן.

הזון אליהו. שארית ישראל. עם הספיחים האלה של הספרות הגבואית העתיקה, המיוחסת לקדמונים, נוצרו בתקופה שלנו גם פרקי-נבואה אסכטולוגיים ממש, שנאמרו מפי נביאי הדורות ושהיו טבועים יותר במטבע מאורעות הומן. אלא שרק מעט מאד נשתמר בידנו מן היצירה הנבואית הואת, ועל-פי-רוב יש לנו רק רמוים עליה.

הנבואה האסכטולוגית העתיקה ביותר המיוחסת לנביא־הדור הוא ח ו ו ן אל י ה ו (מל"א, י"ט, טו—יח). הנבואה הואת נוצרה בראשית מלכות יהוא. לפי נבואה זו נועדו חואל, יהוא ואלישע למלא תפקיד אחד: למרק את חטא הבעל. "הנמלט מחרב חואל ימית יהוא. והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע". הבעל. "הנמלט מחרב חואל ימית השמדת הבעל תגמר תעודתו של חואל, ואו בנבואה זו הובעה התקוה. שעם השמדת הבעל תגמר תעודתו של הואל, ואו יבוא הקץ לנצחונותיו. זאת אומרת, שהנבואה אינה יודעת עוד את תולדות יהוא וביתו. החוון הוא איפוא יצירה מהימנת של הנבואה הצפונית, מחוגו של יהוא וביתו. החוון הוא איפוא יצירה אחרי שנת 1940, בימי מלחמות ההשמד הראשונות של חואל. ובחוון זה משתקפת התמורה העמוקה, שחלה או בנפש האומה. הוא משמש במוי ומופס ראשון לאסכטולוגיה החדשה, שמלכות אפרים היוא ביתו-נצירתה.

חוון אליהו קבוע במסגרת אגדה יחירה במינה במקרא. הנביאים מוכיחים את ישראל על חטאיהם ומאיימים עליהם בעונש. כמו כן הם מצדיקים את הדין על ישראל ומבארים את הצדות, שבאו עליהם כבר, כעונש צודק מיר אלהים. ועם זה הם מתפללים על ישראל ומבקשים עליו רחמים. התפלה על ישראל נחשבת אפילו לאחד מתפקידי הנביא (יר' ז', טון י"א, ידן י"ר, יא; מ"ו, א; כ"ו, יח). משה, שמואל, עמוס, ישעיה, ירמיה, יחוקאל מבקשים רחמים על עמם. ואילו במל"א י"ט מסופר על אליהו, שהלך המדברה אל הר האלהים לועוק אל יהוה על חטאת ישראל: כי עובו בריחך בני ישראל וגו' האלהים ליעוק אל יהוה על ישראל את מדת הדין ולתבוע עונש.

באגדה זו נסתמלה האיריאה, שבקעה ועלתה ממעמקי האמונה הישראליה, שהאמונה הדתית ולא ההויה הלאומית היא הערך העליון, ישראל הוא ערך רק באשר הוא עם-יהוה, יהוה הוא "האלהים" ולא סמל ההויה הלאומית של עם ישראל, חובתו העליונה של ישראל היא הנאמנות ליהוה, ואם אין הוא ממלא חובתו ואח, הנביא עצמו תובע את ענשו, הוא רוצה, שתבוא עליו הפורענות, גם איריאה זו היא מקניניה של האמונה העמנית העתיקה. בה מעורה האסכמולוגיה החדשה: באש הפורענות יצרף העם, בה כאילו יכלה ישראל החומא, ואז תבוא תקופה חדשה של "אחרית הימים".

הדרומית העתיקה ביותר של אסכטולוגיה זו, כמו שנראה עוד להלן. האסכטולוגיה החדשה ערך קיים. בהושע א'-ג' ניחנה לנו אולי היצירה העמידה צירוף רעיונות זה על בסיס מוצק: בית דוד. ועל־ידי זה נעשתה חמא העם, אויב משמיד, שארית ישראל, מלך העתיד. הנבואה הדרומית העתיד. כל האסכטולוגיה המאוחרת נתונה לנו כאן על מסכת נבואית־צפונית: בידי הנביא במצות אלהים. בהוגו של אלישע נחשב לגואל ולמיסד מלכות שיהוא הוא שנחשב למושיני. יהוא היה "משיח" ממש: הוא נמשה בפועל שהיה לו המשך: "שבעת האלפים" הם שיושעו בידי יהוה. וגם בזה אין ספק. "שבעת אלפים" אלה הם ישראל שלעתיר לבוא. החוון הוא מקוטע. אבל ברור, לו". האיריאה הנבואית של "שארית ישראל" מנצנצת איפוא גם היא כאן. "שבעת אלפים, כל ברכים, אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה, אשר לא נשק מצרפת ומטהרת. בתקופה זו ישמר העם בעוון הבעל. תשאר רק ש א ר י ת: אולם את המאורעות היא רואה על רקע אסכטולוגי. התקופה היא תקופת ועם ערורו – את יהוא. ויותר מוה: היא גופה משתתפת באופן פעיל במירוק החטא. לא רק נבאה לשבט אפו של יהוה: היא מושחת אותו ביריה אותו ואת עוד לא נטבע. ולא עוד אלא שהמסגרת היא צפונית־מפוסית. הנבואה הצפונית בעצם כאן, כמאה שנים קודם לכן, על ארם, אף־על־פי שהבטוי "שבט אפי" בחזון זה "שבט אפר" של יהוה. מה שאמר ישעיהו (י', ה) על אשור כבר נאמר בחוון אליהו אנו מוצאים כמה מגופי האסכטולוגיה הנבואית. אך ם הוא

יום יהוה. בתקופה זו נולדה הצפיה ל"יום יהוה", שמוכיר אותה

עמוס (ה', יה—ב),
גמהנות הואל על יהוא ואחר־כך יהואחו היו פרובלמה קשה לאותו
הדור. מפני מה לא נעתר יהוה לארץ גם אחרי השמרת בית אהאב ואחרי
השמרת הבעל? לפי ההסבר הדרומי המאוחר גרמה הטאת ירבעם בן נבט.
אבל בצפון לא היה הסבר זה מקובל. אולם המצוקה הגדולה הולידה בכל אופן

הלך־רוח של השובה ובקשת-רחמים וגם — של צפיה ל"יום יהוה», יום ישועה המשפט על אויבי ישראל. אין לחשוב, שצפיה זו היחה קשורה באמונה העממית ה"לאומית» או בנבואת-השלום הפטריוטית של "נביאי השקר". באמת היחה ברוכה בתוכחה נביאית, בהכרת-חטא ובצדוק דינה של הפורענות. דוגמה קלסית ליצירה אסכטולוגית לפני-נבואית מסוג זה היא שירת "האזינו", שכבר עמרנו עליה למעלה וגם התקוה, שנתלתה ביהוא, הרי היחה כרוכה במלחמת- השמד בעובדי הבעל. אלא שהתקוה לישועה אחרוה היחה חמיד, כאמור, בעקב התוכחה והתשובה. המסורת לא שמרה לנו את נבואות-הישועה ההן, מאחר שהיו קשורות במלכי ישראל האחרונים. אבל רמוים עליהן נשתמרו.

התסיסה הדתית הגדולה של אותו הומן נולדה הנבואה הספרותית. נרפא באמת. הנצחון היה רק פצור־מה לצרוח הרבות, שבאו על העם. מן הנצחון המדיני היה מזהיר, אבל זהרו היה ווהר־שקיצה. "שבר יוסף" לא ברבר יהוה (שם). אולם ומנו של ירבעם היה ומן של תסיסה דתית כבירה. מלבוא חמת עד ים הערבה (י"ר, כה). נצחון נבא לו הנביא יונה בן אמתי הצפון את כבודה הראשון. עליו מסופר בקצור: הוא השיב את גבול ישראל מלכי אשור על ארם בימים ההם החישו את כח ארם. ירבעם החזיר למדינת (יח-כה). רק בימי ירבעם בן יואש (187-147) בא מפנה. נצחונת ער כלה" (שם, יד-יו). קטע גוסף מסביר, מפני מה לא נתקיימה הנבואה עוררה תקוות גדולות. אלישע נבא לפני מותו ליואש, שיכה "את ארם באפק בימי יואש בן יהואחו, בתחנתו של יהואחו. ההצלחה שהאירה פנים ליואש. נמסרו לנו פרטיו. כי סופר־הקורות בי"ג, ד--ה, כה תולה את התשועה. שבאה (שם י"ג, ד, כג). נראה, שבימים ההם נערך פקס גדול של המוי ותפלה, שלא את פני יהוה ובקש רחמים על ישראל "למען בריתו את אברהם, יצחק ויעקב" (מל"ב י"ג, ז, כב). הרעה הגבירה את הרגשת־החמא. על יהואחו מסופר, שחלה בימי יהואחו הגיעה המצוקה לשיאה. מלך ארם שם את ישראל "כעפר לדש" הצפיה, שחלו ביהוא עצמו, לא נתגשמה. יד ארם כבדה על ישראל.

בנגוד לנביאי הצפון מסוגו של יונה נבא עמוס מיהודה, הנביא הראשון בשלשלה הנביאים החדשים, נבואת כליון לירבעם (עמ' ז', יא), שנתפרשה אחר כך כנבואת כליון על ביתו (שם, ט). נבואת כליון על בית יהוא בעוון "דמי יורעאל" מיוחסת גם לנביא הצפוני הוש ע (הושע א', ד). על המוטיבים המיוחדים של הנבואות האלה נעמוד להלן. אולם ברור, שנביאי הצפון מסוגו של אלישע ויונה צפו למושיע, שיקום מבית יהוא, ישים קץ לרעה ולחרפה הלאומית ויביא את גאולת "אחרית הימים". מחבר ס' מלכים מספר בקצוד נמרץ על נבואות הישועה של אלישע ויונה על ההצלחות

החלקיות של יואש ועל הצלחתו השלמה של ירבעם (\*\*, ר—ה, כב—כה; \*\*\*, כב—כה; \*\*\*, כב—כה; \*\*\* כב—כה; \*\*\* כבר—כה; אבל מבעד לקצוד אפשר עוד להכיר מה היחה תפיסת המקור, שממנו שאובים הדברים. יהוה הושיע את ישראל ברחמין עליהם, כי לא אבה להשחיתם ולמחות את שמם רוכר את בריתו עם האבות. אין כאן רמו, שהתשועה היא ומנית. וגם לגבואות עמוס והישע אין כאן זכר. ברור, שבמקור הצפתי הובעה האמונה, שבידי המלכים האלה יושיע יהוה את ישראל השועת עולם, כדבר הגביאים, ושעת החסד החדש והנצחי ממשמשת ובאה. בקטעים אלה נגנו רמו לפרקי־נבואה אסכטולוגים אבודים.

תקופת בית יהוא היא איפוא חקופת התהוותה של האסכטולוגיה החדשה.

ספרות המומורים. התקופה שלנו היא תקופה של יצירה מומורית עשירה. בתקופה זו נוצר רובם של מומורי ס' תהלים. אמנם, רק בחלק קטן ממומורי ס' תהלים אפשר למצוא אחיוה לקביעת-זמן היסטורית. אולם גם ביחס לספר תהלים מכרעת העובדה, שאין בו עוד סימני השפעה של הגבואה הספרותית. דבר זה נוכיח להלן בפרוטרוט (עיין ספר ב'). ס' תהלים הוא מיצירות האמונה העממית שלפני הגבואה הספרותית. יצירה זו לבדה מעידה עדות נאמנה ביותר על אפיה המונותיאיסטי השרשי של תרבות ישראל בימי בית ראשון.

### TELL RIGID

התקופה שלנו היתה תקופה של יצירה היסטרית עשירה ומגוונה, כמר שאפשר להכיר מתוך ס' מלכים. יש יסוד לשער, שהמלכים טפחו רשימת-קורות רשמית, ספרי "זכרונות», שבהם ספרו את קורותיהם ומעשיהם. אבל כתיבת-הקורות הישראלית היתה בכל אופן רחבה הרבה בהיקפה מכרונוגרפיה רשמית זה.

במל"א י"א, מא נזכר "ספר דברי שלמה", בכל גרש הספררים על שתי הממלכות החל ממל"א י"ב עד הסוף נזכרים בסיום תולדותיהם של כמעם כל המלכים שני ספרים: "ספר דברי הימים למלכי ישראל" ו"ספר דברי הימים למלכי יהודה" (בין מל"א י"ד, ים, בסיום קורות ירבעם, ובין מל"ב כ"ד, ה בסיום קורות יהויקים, הספרים לא נזכרו רק אצל יורם בן אחאב והושע בן אלה הצל אחויה ועתליה, יהואחו, יהויכין וצרקיהו). הספרים האלה היו, כנראה, ספרי־קורות מדיניים בעיקרם, ועניניהם היו מעשי המלכים ומארה היו, כנראה, אבל אין אלה ספרי ה"וכרונות" הרשמיים. הם מקיפים את כל ההיסמוריה המדינית של שתי הממלכות, ואין להניה, שהיו ספרי־זכרונות רשמיים רצופים

١

כאלה, ביחוד — באפרים, ששם מלכן בתי-מלכים שונים, שנחמלכן על-יריר מרד והשמדת בתי-המלכים שלפניהם 85. מכיון שהספרים האלה פותחים דוקא בקורות המלכים של אחרי חלוקת הממלכה, נחנה אולי רשות לשער, ש"ספר דברי הימים למלכי ישראל" נתחבר בידי סופר צפוני אחרי חורבן מלכות אפרים, וכדוגמתו נתחבר אחריכך "ספר דברי הימים למלכי יהודה" אולי גם כן רק אחרי החורבן, קיצורים מספרים אלה שוקעף בסי מלכים, שנתחבר רק אחרי שנת 252. שנת התמלכותו של אויל מרדר, כמו שנראה מסיום הספר. אולם לספרים אלה קדמו בלי ספק ספרי "דברים" למלכים או לבתי-מלכים שונים, מעין "ספר דברי שלמה" וספרי-הקורות של דוד.

מחבר ס' מלכים השתמש מלבד זה גם בספר זכרונות של מקדש ירושלים וכהניו. ממנו שאב דברים מעין אלה, שמצינו במל"ב י"ב, ז—ין, כ"ב, ג זאילך. ויש לשער, שהיו ספרי־זכרונות כאלה גם במקדשים גדולים אחרים בדרום ובצפון. אולם את רוב דבריו שאב מחבר ס' מלכים מספרי־קורות בצרום ובצפון. אולם את רוב דבריו שאב מחבר ס' מלכים מספרי־קורות ישעיהו וכן ספרים אחרים על מפעלי הוביאים ובני־הוביאים, ורובם — על ישעיהו וכן ספרים אחרים על מפעלי הוביאים ובני־הוביאים, ורובם — על בניא הצפון. הספרים היו ספרי־היסטורית מעורבים בדברי אגדה. מן הספרים האלה שוקעו בס' מלכים רק קטעים, ומהם — קטעים מעוברים ומותאמים האלה שוקעו בס' מללים רק קטעים, ומהם — קטעים מעוברים ומותאמים היסטורית הספר. מכל זה נמצאנו למדים, שהיחה בישראל בתקופה שלנו ספרות היסטורית עשירה.

לספרות ההיסטורית הואת היה עתה בסיס עובדתי מוצק יותר מוה שהיה לכתיבת-הקורות הישראלית העתיקה. בספרי הוכרונות של המלכים והמקדשים נרשמו רשימות של עובדות. שסופרי "דברי הימים" יכלו להשתמש בהן. אולם את ה"היסטוריה" הישראלית, את ההיסטוריה לא כצרור עובדות אלא כהתרחשות אחידה, כהזיה פרגמטית, את ההיסטוריה לא רשמי הוכרונות אלא סופרי-הקורות הנבואים פרגמטית, שנם סופרים אלה ספרו פרטי מאורעות, היסטוריים ואגדיים, וענינם היה לפאר בספרי נפלאות הגדולות" את גבוריהם. אולם הם ספרו גם על פעולותיהם של הנביאים בתור של יחים. את גבוריהם אולם הם ספרו גם על פעולותיהם של הנביאים בתור של יחים. לספוריהם היתה מסגרת "פרגמטית" טבעית: בראשית היה דבר הנביא, ובסוף — התקיימות דברו. ועם זה היו הספורים האלה לא ספורים על התקיימות בברי רואים ומנטיקנים — מעין ספורי הרו דרים, למשל. הם ספרו על פעולת דברם של שליחי האלהים. שררשו דרישות דתיות ומוסריות. היה איפוא מצע אידיאולוגי, דתי־מוסרי, להפיסתם. ולא עוד אלא שרקע שמשה להם

אל שיין בנצינגר, ביאורר למלבים, ש' IIIX.

האמונה בהתגלות דבר האלהים בישראל, בבריח יהוה עם ישראל ובקטר שבין גורל ישראל ובין בריח זו. מפני זה כרוכים היו ספורי-קורות אלה בנטיה להסבר פרגמטי-כללי של המאורעות. — ועם זה נראה, שגם סופרי-קורות כהניים נסו לספר מאורעות על מסכח של פרגמטיומוס טבוע במטבע מיוחד. בס' מלכים יש זכר לתפיסה כהניח-מיוחדת של תופעות היסטוריות מסוימות.

בכל אופן אין שום ספק, שמחבר ס' מלכלין שאב ממקורות העתיקים לא רק חומר היסטורי, יריעות או אגרות, אלא גם דברי עיון פרגמטי. מחבר ס' מלכים מרצה את כל תולדות שתי הממלכות במסגרת היסטוריוסופית כללית ומקיפה. אבל אין הוא יוצרה של שיטת-ההסבר ההיסטוריוסופית הזאת, ואין וו חדוש מאוחר של האסכולה המשנח-תורחית החלויה אף היא כאילו בתורות הנביאים-הסופרים, כרעה הרווחת. מחבר ס' מלכים הוא תלמידם של סופרי-הקורות העתיקים, ובעקבותיהם הוא הולך.

ואמנם, בס' מלכים נשתקעו כמה הסברים פרגמטיים עתיקים לגושי־ מאורעות, שמחבר הספר העלה אותם ממקורותיו, אבל אין הם מתאימים לגמרי להשקפתו הכללית.

מי, ז--י בעוון עבודת הבעל ורצה הנביאים. היו איפוא הסברים שונים כ״ב, להן מל״ב ט׳, כה—כו, לו—לו בעוון רצח גבות, במל״א י״ט, טון מל״ב שלחו את בן־הדר מידו. גורלו וגורל ביתו מתבארים במל"א כ"א, יו—בם: נתנו לו שלשה הסברים שונים. מוח אחאב עצמו נתבאר במל"א כי, מב בעוון אחאב וביתו במסגרת מיוחדת. כליון בית אחאב לא נתלה כלל בחמאת ירבעם. בית ירבעם. השוה הנבואה על בית יהוא בהושע אי. ד. וכן קבועות קורות להסבר אחר נשתמר אולי במל"א מ"ו, ו: בית בעשא הושמד בעוון הכותו את אין להגיה, שבספרי הקורות העתיקים לא היו הסברים לתופעות אלה. זכר במקכות הצפון מתבארת בכלל (החל ממל"א י"ד, ט) בחטאת העגלים. אולם ואינו מבאר, מפני מה לא שבה כל המלוכה לבית דוד. — השמדת בתי המלכים המלוכה נחשבת לתופעה ומנית. אבל מחבר הספר אינו פוקר עוד מוטיב וה של ישראל ולמטרו ביד "השוסים" (כא—כב). — במל"א י"א, לט חלוקת הטאח ישר אל, שתכליתו היתה לא לענות את בית דוד אלא להתיש כחו השקפתו שלו, לא נוכרה המאת שלמה. חלוקת המלוכה מתבארת בעונש על אבל בכל הספר אין זכר עוד להשקפה זו. ובמל"ב י"ו. שבו המחבר מרצה את הלוקת המלוכה מתבצרת בחטצת של מה (מל"א י"א, א--י"ב, מו) es.

פל בריא, לג צריך להיות: עובנים, וישתחו... הלך, וכן הנוסח בתרגומים.

לגורל בתי המלכים. ההסבר בחטאת ירבעם היה, כנראה, דרומי.

בעקבות ההיסטוריוסופים הישראליים הישנים בקש מחבר ס' מלכים. קורות כהניים ביהודה עוד לפני דור יאשיהו. מחבר ס' מלכים קבלה מהם. אבדן בתי המלכים וכסבת הורבן מלכות אפרים נולדה, כנראה, בחנגי סופרי-תורתית" וענכואית". ההערכה הואת של חטאיו הפולחניים של ירבעם כסבת (ציין מ"ז, מו—נה: כ"ג, ד—מט). השקפה ס' מלכים אינה איפוא "משנה" הוא מזכיר לגנאי דוקא את בביאי שומרון). ואף יחוקאל אינו מוכיר אותם גם ירמיה אינו מוכיר את העגלים (עיין ג', ו-ין ז', א -מון כ"ו, ון בכ"ג, יג ומצרף אותה לירושלים. ישעיה (כ"ה, א-ד) מונה את אפרים דק בגאות שכוריו. אצל הושע אין זה אלא אחד החטאים. מיכה (א', ה-ד) מזכיר את פסילי שומרון הם דנים את ישראל ויהודה בדין אחד. עמוס אינו מוכיר את העגלים כלל. שני אין למצוא את מקורה של ההשקפה ההיא גם בתוכחות הנביאים-הסופרים. הושע (ח', ה--ו: י', ה--ו: י"ג, ב). ס' דברים אינו מבלים כלל המא זה. מצד מעשה העגל במדבר מסופר גם בסי"א (שמי ל"ב), ואח העגלים מגנה כבר אינו בכל אופן "משנה־תורתי". היחס השלילי לעגלים עתיק הוא מס׳ דברים. על כולה אבדה בחטאת ירבעם (מל"ב י"ו, כ"ב—כג), ודאי אינה משלו. ביאור וה ולא זה בלבד אלא שגם ההכללה של מחבר ס' מלכים, שמלכות אפרים

שחיר בגלות בבל באמצע המאה הששית לפני ספה"נ. להרצות את תולדות שתי הממלכות עד הורבנן במסגרת פרגממית כללית 80. המחבר הזה קבל את השימה מסופרי-הקורות. שקדמו לו, וכמותם הוא משתרל להסביר את הרע מתוך החמא הדתי (או המוסרי). אבל עם זה הוא די עצמאי. להסביר הוא רוצה בעיקר את התופעה הכללית: את חורבן הממלכות. כל השאר משמש לו מבוא ורקע. בנגוד למחבר ס' שופטים אין הוא משתרל לקבוע חלופי-עתים מחזורים של חמא ותשובה. וכנגדם — פורענות ותשועה, אלא, אדרבה. הוא משתרל לקבוע את של של ת החמא ולחות את הדרך הרצופה אל החורבן. עינו

OE הדעה, שהצורך הראשון (או המחבר) של הספר הי לפני החורבן ושחספר שבירנו הוא מהדורה מאוחרה מלאהי החורבן, נשעה על הנהוה לא נכונה. בעלי השקמה זו מיחסים לעורך קטעים כמל"אה", יכ ואילך; י"א, כמ"לט במל"ב י"ו, ז"בג הם מוצאים יסודות שונים המחסים הלק ממנו למחבר לפני־גלותי, עיין קינן, gamisolnia, בו, ע' 00 ואילך; בוד ה, שופוסאול, ע' 251; בוצינגר, ביאורו למלכים, ע' IIIX- אבל באמת יע לראות את מל"א הי, יב ואילך; י"א. כמ"לט כפרקים עתיקים (עיין לחלן: "לחקר נביאים ראטונים"). מל"ב ייו, ידבו הוא מרק אחירו, כולו מלאחיר החורבן, כמו שנראה בממוך. "את הבמוי ביר היום הוה" בקטמים כגון מל"ב ה', כבן י"ר, זו מ"ו, וועד העלה המחבר ממקורותי, ואין בו כדי לתוכיה בלום,

בדרמה הגדולה של האומה של אבדן מלכוחה, ולפיכך הוא רוצה לברר את החטא הלאומי, האחד-הרצוף. הוא מספר גם על הרבה מערכות-בינים, על המאים ועל ענשם, על גמול-אלהים, שנתבצע בעם ובבתי המלכים עוד לפני הגמול האחרון. אבל — וגם זה בהבדל מס' שופטים ומס' שמואל — אין הוא שואף לבאר הכל בדיוק. הוא מוניה פרטים, מכיון שלבו אל הדרמה העיקרית. את מפעלו הוא מתחיל בספור דברי ימי שלמה. בסוף ימיו של שלמה

מתחילה בעצם התקופה החדשה. שאותה הוא רוצה להסביר. ראשית תקופת-האלילות השניה היא גם ראשית הירירה המרינית. חמאת שלמה הזקן היא ראש המדרון. חמאת ירבעם — ראשית הגלישה אל התהום. מלכות דוד ושלמה היחה פסגת חסרי יהוה. יהוה העניק לעם שפע חסרים: חירות. ארץ, מלכות, ירושלים, מקדש. שלפון וגבורה. התקופה החדשה היא תקופת אבוד החסרים. ניטל זוהר המלכות. הארץ נלקחה מירי ישראל, המקדש חרב, והחירות אברה. בשלש מכות בחרץ הגורל: בחלוקת המלוכה (159), בגלות אפרים (227), בחורבן ירושלים והמקדש (888). את הגורל הוה רוצה המחבר להסביר.

את השקפתו ההיסטורית הוא מרצה בכללותה במל"ב י"ו, 1—כנ. הפרק קבוע אחרי הספור על חורבן מלכות אפרים. אבל באמת מדובר בו על סבת חורבנן של ש ת י הממלכות, וכל הפרק נכתב אחרי חורבן מלכות יהודה ו8. דעה מקובלת היא, שהשקפתו של מחבר (או "עורך") ס' מלכים על החורבן היא "משנה תורחית". ויש אפילו מפליגים ואומרים, שלדעתו חטא הבמות הוא "החטא הגדול ביותר, שבגללו נדונה האומה לאברן". אבל דעה זו רחיקה מאד מן האמת. אמנם, בס' מלכים נוכר חטא הבמות לעתים קרובות החל ממל"א ג', ב. אצל כל מלך ממלכי יהודה מוכיר המחבר מה היה יחסר אל הבמות. בזה נכרת השפעת ס' דברים, וזהר המטבע המשנה חורתי המיוחד למפר זה והמבריל בינו ובין ספרי-הקורות שלפניו (יש"ש). אולם עם זה יש למפר: לא חורבן מלכות אפרים ולא הורבן מלכות יהודה אינם מתבארים המפר: לא חורבן מלכות אפרים ולא הורבן מלכות יהודה אינם מתבארים

ולם במסקים ט-גא מדובר על הבמות באותם הבמונים עצמם, שבחם משחמש המחבר במל"א י"ד, כג-כד בממדן על ראשיה המאי יהודה – בימר דחבעם. בממוק יג נזכדו ישראל ריהודה על העגלים –החמא העיקדי של אמרים – הוא מיחד את הדבור דק במו. החמאים ביז לא נזכדו כלל בין המאי אמרים בכל הממר: הם המאי אחז ומנשה. פסוק ימ "גם יהדה לא במרד כלל בין המאי אמרים בכל הממר: הם המאי אחז ומנשה. פסוק ים "גם יהדה לא ממר" וגו" אינו "מכחים" את יח ("לא נשאר רק עבט יהדה לבדו") אלא ממשיך אותו: מהלה נשאר שבט יהדה, אבל גם הוא המא ונצגש. השות יר" ג', ו"בי, מסוק כא מראה גם הוא. שהמהבר שור כאן את גורל שתי הממלכות, אלא שהוא מרבר מהוך קוצר-נשימה ומקמצ בת מסוקי.

בחמא ההוא. אפיני הדבר, שאין המחבר מבאר את הלוקה המלוכה בחמא הבמות של שלמה. זכן אין הוא מבאר את התמדת החלוקה בחמא הבמות של מלכי יהודה עד חוקיהו. אולם גם את החורבנות אינו מבאר בחמא הבמות של אפרים גרמה חמאת העגלים. שהיא עבודת "אלהים אחרים». ועבודת האלילים והחמאים הכרוכים בה היא שגרמה חורבן גם ליהודה. במל"ב י"ו נוכר חמא הבמות ב"על"חמא" הכולל של האומה. אבל הגורה נגורה על יהודה בחמאות מבשה ותועבותיו הרבות (כ"א, י— מו). שיהוה לא אבה לסלוח אותן גם אורי הסרת הבמות בימי יאשיהו (כ"ג, כו—כו). ולא עוד אלא שאין המחבר מנקד כלל את חמא הבמות בשנות ההכרעה — בימי יהויקים וצדקיהו. חמאי המלכים האלה גדשו את הסאה, אבל גם עליהם כאילו נחכה החמה בחמא מנשה ובחמאות העם בכל הדורות (ב"ד, ג—ד, כ), חמא הבמות הוא כאן בכל זאת רק המא"לואי.

אולם דבר אחד ברור: השקפתו הפרגממית של הספר היא ביסודה פול חנית. הוא מספר גם על הטאים מוסריים וענשם. אבל החטא הלאומי, שהכריע את גורל שתי הממלכות, הוא חטא עבודת האלילים וחטאיר לוא' פולחניים שונים. את הגורם המוסרי החברותי התופס מקום בראש בתוכחות הנביאים הסופרים אינו פוקד. וגם את הגבואה הספרותית עצמה אינו מוכיר. מכל הנביאים הסופרים הוא מוכיר רק את יש עיהו, אבל יודע הוא אותו רק כנביא-ישועה לאומי, כרואה וכעושה נפלאות. את הספרות ההיסטורית של ימי בית ראשון בכללה, את כל הספרותי שמחבר ס' מלכים ההיסטורית של ימי בית ראשון בכללה את כל הספרותי שמחבר מ' מלכים המימש בה, את המקורות הראשונים של ספרות זו ואת ההיסטוריוסופיה של מלכים עצמו עלינו לחשוב איפוא על היצירה של פני הגבואה הספרותית.

# RAILE

בתקופה שלנו נוצרו השכבות האחרונות של ספרות התורה: השכבה הנבואית, שנשתקפה בה התמורה באמונה האסכטולוגית, ושכבת החוקים על יחוד־הפולחן, ששוקעה בס' דברים.

גם בכל משך התקופה שלנו קיימת היתה התורה, לפחות — עד זמן יאשיהו, לא כספר אחד התום ומקובל על כל האומה אלא כספר ו ה, מנוסהת בספרים ובמגילות שונות. מה היה מקומה החיוני של ספרות זו כמקור־השפעה, אין אנו יכולים לדעת בדיוק. ספרות עממית במובן הרחב של המלה עדיין לא היתה. היא היתה "תפושה" בידי הכהנים ויודעי "דרך יהוה". השפעתה גם לא יכלה להיות אחידה, מאחר שהיתה נתונה "מגילות מגילות». היא לא היתה — וכ"ספרות" אף לא יכלה להיות — חוקתה הרשמית של המדינה.

בתורה פפב

ואמנם, את הקשר עם ספרות התורה או עם עולם האידיאות, שנתגבש התורה. לאומי, כמו שכבר הטעמנו. החיים הדתיים של האומה מעודים היו בספרות העממית העתיקה. אבל בימי בית ראשון לא נעשתה עדיין נבואה זו גורם דתית־מוסרית חדשה, שיש לראותה כעלייה הבנויה על בנין התורה הכהנית־ עלו גם גידוליה המאוחרים ביוחר. בחקופה שלנו נבראה מחוך הנבואה חורה חיו והגו מדריכי העם. במדה שהתפתחה — התפתחה מתוך עצמה מתוך עצמה שחיים אלו נתגבשו בדברי־ספר. בעולם אמונותיה, אגדותיה, משפטיה, סמליה שהיחה עדיין רק "ספרות", אבן פנה של החיים הרתיים בישראל, עד כמה צנור־ההשפעה הראשי של החורה על העם. בכל אופן היחה החורה. גם בשעה רק כהנים אלא גם "חכמים", יודעי תורת יהוה (יר' ח', ח). הכהונה היתה בודאי ח', א, יבן צפ' ג', דן יר' ב', חן י"ח, יהן יחול לי, כון כ"ב, כו ועוד). הם היו לא בידם, ואח תמשפטיה" היו מורים לעם מימי קדם (עיין דב' ל"ג, ין הושע ד'יון גם בולוול. אולם גאות הכהנים היתה על "התורה" העתיקה, שהיתה משמרת אנשי דבר ורוח, השפעת אמנים והוגי דעות, והעם התיחס אליהם לפעמים העממית. השפעת הנביאים היתה לעומת זה אורירית־נאצלה יותר, כהשפעת ומהרה, קודש וחול וכו' היו בידיהם, ווה היה היסוד הממשי־הקיים של הבת חתורה", תפקיד של גורם קיים ומכריע. המקדשים והפולחן, עניני טומאה

בכל אופן אין אנו יודעים על נסיון לכרות ברית על "ס פר" לפני יאשיהו. אולם אין ספק. שבעיני "חופשי החורה" וגם בעיני העם היחה ספרות זו תמיד הערך הדחי־הספרותי העליון. גבושה של ברית ימי קדם. דבר אלהים אל משה. גביאם ומחוקקם של ישראל. בחיים הדתיים של העם מלאו הכהנים. "תופשי

לאמנם. את הקשר עם ספרות התורה או עם עולם האיריאות, שנתגבש בה, אנו מבחינים בכל המאורעות הגדולים, שארעו בחיים הדתיים הפנימיים של האומה בתקופה שלנו — אחת היא איך נצייר לנו את הקשר הזה. הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום נתבטא בדברים, שערכם מוטעם בספרות זו, ומתוכה הוא מובן לנו. הוקי מועדים וכהנים (עיין מל"א י"ב, לא—לג) הם מעניניה של ספרות התורה. הנביאים־הסופרים אינם מטעימים, לפחות, את ערכם של דברים כאלה ואינם פוקדים חטאים אלה על אפרים. את חטא העגלים מזכירים הושע, אבל אין זה אצלו אלא אחד החטאים. הנביאים האחרים אינם מזכירים אותו כלל. ואילו בפרשת מעשה העגל שבשמי ל"ב חטא זה מערך כחטא לאומי אותו כלל. ואילו בפרשת מעשה העגל שבשמי ל"ב חטא זה מערך בחטא לאומי אותו כלל. ואילו במעט נגורת גורת כליה על העם. — הרפורמת הדתיות של הוקיהו יואשיה מושר התורה", שעליו נכרתה הברית. את הרפורמה הזאת המפס גם ירמיהו כחזוק הברית, שנכרתה בשעת יציאת מצרים וכקבלת עיל מופס גם ירמיהו כחזוק הברית, שנכרתה בשעת יציאת מצרים וכקבלת עיל

המצוה. שנצמוה ישראל אז (י"א. א—ח). — החסיסה הדחית הגדולה. שועועה את העם בדורות שלפני החורבן, הביאה בימי צדקיהו לידי נסיון של תקון סוציאלי, שאמנם לא הצליח :צדקיהו בירת עם העם. שישהרדו את פוציאלי, שאמנם לא הצליח :צדקיהו בודה בית עם העם. שישהרדו את עבדיהם העברים (יד' ל"ר, ה ואילך). החקון לא האדיך ימים, וירמיהו נבא התודה: העם החחייב למלא את המצוה. שנצמיה בשעת יציאת מצרים (שם, יג ואילך: עיין שמ' ב"א, ב—ו; דב' ט"ו, יב—יח). ירמיה הומך בכל לב, כמובן, בחקון הסוציאלי. אבל אף הוא נסמך על הברית העתיקה. הנביאים-הסופרים עצמם. הנלחמים לצדק חברותי, אינם הובעים בשום מקום את זכותו של העבד העברי, ובכלל אינם מטעימים את ענין העבדות. כל החנועה הואת יצאה העבוא מקרב נושאיה של ספרות החורה. — עבודה של הספרות ההיסטורית הנדולה. את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הגדולה. את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גוד הנדולה את החסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את הורה.

ומחוך התסיסה הדחית הגדולה ההיא עצמה נבעה גם השאיפה לגבש את ספר התורה ולהעמיד עליה כעל סלע מוצק את חייה הדחיים של האומה. יצירת ס' דברים וכריתת הברית עליו היו ראשית ממושה של שאיפה וו. השאיפה עתידה היתה להתממש רק בראשית בית שני. ווהי השאיפה המרכוית של הזמן, ועל מהוחה נעמוד בכרך השלישי של ספר וה.

ള്ള വരെ പ്രത്യായ പര്ശായ പരവര്ശായ പര്ശായ പര്ശായ പര്ശായ പര്ശായ പരവര്ശായ പരവര്ശാ

is the company of the

The state of the transfer of the state of th

BUND RESERVE SERVE SERVE

### א. יציאת מצרים וכבוש הארץ

המפור על התוחלות שבטי ישראל בארצם מתחיל, לפי פשטם של הכתובים, ביהושף אי, והיא מסחיים בספור על כבוש דן בשוםי י"ה. מבוא לף משמש הספור על התוחלות שני שבטים וחצי בעבר הירדן מזרחה בימי משה בבמ' כ"א, כא—כה; ל"ב, א—מב; דב' ב', כד— בי, כב. לפי הספור היסורי הונ התנחלי שבטי ישראל בארץ מחוך מלחמת הורשה ביישביה, ולחמו שניםיעשר השבטים, שכרוע ביניהם בריחיעם אחרי יציאת מצרים ושעלו על הארץ במחנה צבאי אחד. השבטים, ויהושע בראשם, וצחו את הכנענים בכמה מלחמות, והארץ הכבושה נתחלקה ביניהם.

אולם הבקורת תולקת על תיאור וה של המאורעות. היא מניחה, ששבטי ישראל התנחלר בארץ לא בבת אחת ולא מתוך כבוש צבאי מאורגן. הם הכנסו לארץ אחד אח קבוצות קבוצות ובומנים שונים והתנחלו בה בהודגה. הם התנחלו בעיקר מתוך התישבות שלוה, אבל ביניהם ובין יושבי הארץ היו גם מלחמות. וכן היו מלחמות בין שבטי ישראל עצמם בתקופת ההתנחלות. השבטים, שעלו ממצרים, נדחקו לתוך השבטים, שישבו בארץ מכבר ולא היו במצרים. הם התישבו ביק רב הכנענים, ובמשך הזמן התמנגו עמהם ונחלו את תרבותם. שבטי ישראל נתגבשו ההין לעם רק על אדמת כנען.

הבקורת נסמכה קודם כל על הסתירה המוומה. שגלחה בין תיאור הכבוש שבסי יהושע ובין וה שבשופ' אי. שהסתירה הואח אינה אלא מרומה נראה להלן (בפרק "לחקר וביאים ראשונים"). בפרק זה נעמר בסמוך גם על הראיה מבמי כ"א, א—ג ומן ההתנחלות שמחין למקרא. אילם הבקורת הניחה עוד הנחה אחת, יהיינו, שהספר על ההתנחלות מחזיל באמת לא ביהישע א' (או בבמי כ"א) אלא בבר' י"ב: האגדות על קורות הא ב ו ת ובניהם בארץ בגען מספרות אף הן על התנחלות ה ש ב ט י ם. אלא שבגיש מפורי האבות מחזאר תהליך ההתנחלות בדרגה אחרת, וגם — בדמות אחרת, וכדי לעמוד על האמת ההיסטורית יש לצרף את שני התיאורים ב.

I MA RETAIR TRACTERS TRY OF THE RESPONDENCE OF THE REVISION THAT A GRENT OF THE REVISION THAT A CHECKTON THE RESPONDENCE OF THE REVISION THE RESPONDENCE OF THE REPORT OF THE REPORT OF THE RESPONDENCE OF THE REPORT OF THE RESPONDENCE OF THE REPORT OF THE REPOREMENT OF THE REPORT OF THE REPORT OF THE REPORT OF THE REPORT OF

רהנה הספרר על יציאה מצרים והנדודים במדבר נחון בין ספורי האבות ובין ספורי הכבוש. מובן, שמשפטנו על ספור יציאה מצרים חלוי בבירור שאלה מוקומה וו: היכן מתחילה העדות ההיספורית על התנחלות ישראל בארץ כנען? ההיתה יציאת מצרים מבוא להתנחלות או מאורע אחד בתהליך התנחלות, שהתחיל דורות רבים קודם לכן?

## FIET-RAEIR IFIET-RWEU'G GGF' RGTAGIR

שאלת מהוחם של האבות היא שאלה בפני עצמה, שכבר הרבו להחלבם בה ושלהטיב עליה חשובה ברורה אולי גם אי אפשר 2. אולם המקרא מבחין בכל אופן שתי הקופות שנות זו מנו תכלית שנוי — חקופת האבות התקופת השבסים. מדתה המיוחדת שנוות זו מזו תכלית שנוי — חקופת האבות ותקופת השבסים. מדתה המיוחדת ומשפחותיהם וילידי ביתם חיים או מחוץ לספירה לאומית עצמית בכלל. המעשפחותיהם וילידי ביתם חיים או מחוץ לספירה לאומית עצמית בכלל. בוור המשר לומר, בנייבלי עם: הם "אבות" עם ולא בנייעם. העם מתהוה רק במצרים, בדור האמחרי יוסף. בני יעקב ויוסף והפכים לשבסים לאבות שנים עשר השבסים הוא הוא עלחרי יוסף. בני יעקב ויוסף והפכים לשבסים לאבות" עוד. הספור על הקופת האבות מתהיל בברי י"ב, א ונומר בשמי אי, ו. בשמי אי, ו מתחילה ההיספוריה של השבסים, של העם

מפני זה יש להבחין בכל גוש הספורים והאגדות על מולרות התאחוות ישראל בארץ כנען הנתון לנו בין ברי י"ב ובין שופי י"ה שני רבדים שונים 8. מברי י"ב, א עד שמי אי, ו נמשך רובד האברת. משמי אי, ו עד שופי הי, לא (עם הנספה שופי י"ה) נמשך רובד השבטים.

להנה כשאנו משוים את רובר האבות עם רובר השבטים, את מבחינים בכל אחד מהם שרטוטים מיוחדים העושים אותם לחטיבות נפרדות. ומה שמכריע הוא, ששרטוטים מיוחדים אלה אינם נובעים מן ההבדל היסודי: אישים — עם. שימיבים אלה עוברים כחוטיהשני במבשים הספרותיים, שבהם מסופרות קורות התקיפות ההן. הקוים ההם עושים את שני המגבשים הספרותיים בשתי שבבות "ארכיאולוניות" המעידות כל אחת על תקופתה.

את ראובן ה.בכור" ממקומו וממעמדו, תמסו את מרכז הארץ והפרידו בין שבסי לאה. (שיין ביחוד סכומו של ב הל, שם), לעומת זה משער א ו ל ב ר י י ם, ששבטי יוסף התישבו החלה בארץ וששבטי לאה דוקא הם שעלו בימי משה ממצרים וכרחו ברית עם שבטי יוסף, עיין על י זה להלן, למי ש מ י ד ט ק ה, שמושם ההאתה! ש. 186 ואילך וכנסו העבטים לארץ בשלש קבוצת בונסה מן הגגב (ע' 5יו ואילך), השבטים נתאחדו רק בימי שאול ידוד (182).—מתקופת ה.ארית" נשארו, למי דעה רווחת, בארץ שבטי "עברים", שהשבטים הישראלים התאחדו עמהם בארץ בנען.

<sup>2</sup> mer dander, w. 11-31.

ל הרובד או הגוש הוא פלח או מגבש ספרותי, שיש בו סימנים המיחדים אותו על הימודות, של הבחבת בושים הימודות, של הבחבת בושים בל הימודות, שלה מוא מורכב (היינו: על כל מקורותיו), להמיכה מיוחדת. על הבחבת בושים בספרות המקראית עיין למעלה, כרך אי, ע' אג ואילך, וביחוד 105—212, אלא שלא יחדנו שם מוח קבוע למישג זה והשתמעו גם במונה "שכבה" (הראוי יותר לסמן ימוד-מקור) ובמונה "קבוצה", החומי הרבדים נעים, הכל למי הסימן הקובע אותם.

האבות הם נודדים. ארץ מגוריהם הובטחה להם בדבר אלהים, אבל אחוות ארץ אין להם. הם כורתים בריתות עם אדוני הארץ וקונים מהם אדמה בכסף (בר' י"ד, יג; כ"א, כב-לד; כ"ג, ג-כ; כ"ו, כו-לג; ל"ג, יט). הארץ, שהובטחה להם, היא ארץ כנען (י"ב, ו-- ובהרבה מקומות). לעבר הירדן אין להם כל יחס. אברהם ויצחק אף אינם עוברים בו. לוט נפרד מאברהם ומתישב ב"ככר הירדן" (י"ב, י ואילך) ועובר משם "ההרה" (י"ט, יו, ל), ואברהם גשאר בעבר הירדן המערבי. יעקב רק עובר שם לדרכו. עם מעבר הירדן יעקב בא לארץ הנכר (ל"ב, יא). הגלעד הוא לא ארץ נחלתו אלא רק גבול בינו ובין ארם (ל"ב, ב-ג). את פנואל הוא עובר "לדרכו" (ל"ב, ב-ג). את פנואל הוא "עובר" (שם, לב). בסכות הוא שוכן רק לפי שעה (ל"ג, יו). לא בגלעד ולא במצפה ולא במחנים ולא בפנואל אינו כונה מזכח. האבות יושבים באהלים. הם אנשי מקנה בעיקר. אין הם בונים ערים. הם מקימים מזבחות ומצבות ונוטעים אשלים, אבל אינם בונים מקדשים ובמות. אין להם כהנים. בארץ מגוריהם שולטים מלכים. צורת־השלטון: המדינה־ העיר. אבל האכות עצמם אינם מלכים, ובכלל אין להם חלק בשלטון המדיני הקיים בארץ. השותפות הגועית בין ישראל ובין עמים אחרים (ארם, עמון, מואב, ישמעאל, אדום, כנען, מצרים) מושרשת בתקופה זו. האבות מתערבים בעמים אחרים. להלן: בתקופת האבות אין נביאים־שליחים. האבות עובדים לאל אחד. אבל בימיהם אין שום מלחמה באלילות.

עם התהוות השבטים־העם אין עוד "אבות"; זאת אומרת: ההתהוות השבטית נפסקת. אין שתוף גועי חדש עם עמי נכר. פורצת השאיפה לכבוש ארץ. כל שבט נאחז באדמת נחלה. בארץ־נהלתם אין מדינה־עיר. עבר־הירדן נעשה חלק מארצם הריאלית. השבטים יושבים בכפרים ובערים שלהם. הם אנשי אדמה בעיקר. מתחילה תקופה של בנין מקדשים ובמות. במקדשים מכהנים כהנים. בראש השבטים עומדים נביאים־שליחים, ואחר כך שופטים ומלכים. הנבואה השליחית פועלת בחייהם פעולה מכרעת בכל הדורות. מתחילה המלחמה באלילות, ומלחמה זו טובעת את קורות העם לדורי דורות במטבע מיוחד.

בהבדלים היסודיים האלה שבין הרבדים כרוכים הבדלים יסודיים ביחסים שבין האבות והשבטים ובין העמים שבסביבתם: כנענים, מצרים, פלשתים.

לרובד־האבות אפינים יחסי השלום עם יושבי הארץ. האבות שוכנים בארץ כגרים, והם קשורים בבריתות־חסות־וידידות עם אדוני המקום. כאמור. כיחסי שלום וידידות מתוארים באמת גם היחסים בין יעקב ובניו ובין אנשי שכם (ל"ג, ית—יס; ל"ך, א ואילך). יעקב ובניו הם "שלמים" עם אנשי שכם (שם, כא), ובעלי שכם רוצים להיות עמהם "לעם אחד" (שם, כב). החרבת שכם מתוארת כפרי סכסוך משפחתי מיוחד ומקרי. היא נקמה על עלבון. יעקב מתרעם על המעשה (שם, ל), ובניו מצטדקים (לא). אברהם ויצחק אינם רוצים להתחתן בכנעני (כ"ד, ג; כ"ז, מו). אבל אין זה מתוך איבה ומריבה שבטית, אלא מתוך הבדל משפחתי־תרבותי ומתוך דבקות בקשרי משפחה עתיקים עם שבטי ארם. אברהם מוכן להטכים גם לקחת אשה כנענית לבנו ובלבד שלא יהיה מוכרח לצאת מן הארץ (כ"ד, ח). לשמעון בן יעקב אשה כנענית (מ"ד, י). יהודה חי בין הכנענים ומתחתון בהם (ל"ח). תמר, אם משפחות יהודה, היא כנענית.

לרובד־השבטים אפיני, לעומת זה, יחס האיבה לכנענים. בתורה אנו מוצאים מצות חרם חמורה ביותר נגד שבעת העממים. נאסרת ההתחתנות בהם. בס' יהושע ושופטים אנו מוצאים ספורים על מלחמת חרם והורשה ביושבי הארץ הכנענים. להתישבות שלוה בין הכנענים בישובים מעורבים אין כל זכר. הרקע האידילי של תקופת האבות נעלם לגמרי ברובד-השבטים.

במו כן יש הבול ביחם למצרים.

ברובדהאבות מצרים כאילו עובהת במרכז הספור. אברהם יורד מצרימה מפני הדעב (ברי ייב, י—ב), יצחק אומר לרדת מצרימה מפני הדעב (ביי, יב), קורות בית יעקב מרוכזות מסביב למכירת יוסף וירידת יעקב ובניו מצרימה. אולם ברובדהשבטים אנו מבחינים מלוג ביום למצרים. ראשית תולדות העם קשורה קשר פנימי במצרים. מצרים מבחינים מלוג ביום למצרים. ראשית תולדות העם קשורה קשר פנימי במצרים. מצרים עומרת במרכז ספור השעבוד והנאולה עד שמי טייו, כא. אולם משמי טייו, כב עד סוף הספור על כבוש הארץ אין מצרים מופיעה עוד כגורם מדיני. בספורים על מלומות כנען אין זכר לשלטון מצרים בארץ. וכן לא נוכרה מצרים בתקופת השופטים וראשית המלוכה. מצרים מופיעה שוב באוכק המדיני של ישראל רק במליא גי, א.

כמר כן אנו מבחינים הבדל יסודי ביחס לפלשתים.

לפי ספורי רובר־האבות נמצאים בימי האכות פלשתים האלה יושבים ויצחק באים במנע אתם (כי, כ"א, כב—לד; כ"ו, א—לד). אבל הפלשתים האלה יושבים ב גדר, ומלכם הוא "מלך גור" (כי, ב, לב; כ"ו, א ואילך), ומשם הם באים לכרות ברית עם האבות בבאר שבע, אין עוד כל זכר למלכות המשיהערים של סרני־פלשתים המאחרים. נראה, שפלשתים אלה היו קולוניה קטנה משבפי הפלשתים, שנאחוה בסביבות בארשבע ומן רב לפני העליה הפלשתית הגדולה. במשך הומן קבלו את התרבות הבנענית. הם נכלעו, כנראה, הנענים. לפי זה נראה, ששמי י"ג, יו אינו אנכרוניומוס, אלא הכתנה ל"ארץ פלשתים" העתיקה. שמי י"ג, יו הותם את הכגבש הפלשתיהעתיק.

מקום אחר לגמרי תופסים הפלשתים ברובד השבטים ובספורים הבאים אחריר בספרר הקורות. בבחינה זו חומר הספורים שבין יהושץ אי, א ובין מל"ב י"ח, ח מתפלג אף הא לרברים שונים.

הגרש הראשי של ספורי הככוש, בין יהרשע אי, א ובין שום אי, לו, הוא ספר מלח מות כנען. הרובד הוא כולו כנעני. ביהושע י"ג. ב—ג (השוה שופי גי, ג) נוכרו פלשתים בין יושבי הארץ. אבל במלח מות הכבוש אין הם מופיעים עדיין. בספורי המלחמות אין להם וכר: אין אף מלח מה אחת בין יהושע יבין הפלשתים.

בין שופי ג', לא ובין י"ה, לא רבוד ספר מלח מות כוצן ופל שת. הדר רובד מצורב, כנצני פלשתי. רובד זה חופף את סוף רובד השבטים המסתיים בשוםי י"ה. אולם בפרקים אלה אין מוקדם ומאוחר. מכיון שלפי שופי הי, יו דן יושב בצפון, הרי שהפרקים י"ג—י"ח מקומם לפני די—ה. הפלשתים כבר נעשו גורם צבאי חשוב. אבל הם "מושלים" לפי שעה רק ביהודה (שופי ס"ו, יא). שבט דן מוכרה, ודאי גם בגלל הלחץ הפלשתי, לעבור צפונה. בינתיים נתחזקו הכוענים בגבול הצפוני. ברית שבסיישראל הפלשתי והעמק נכבש. שופי די—ה' הם איפוא סיומו האמתי של הרובד הכועני הפלשתי הנה הספרי על המלחמה הבוענית הגדולה האחרונה. מיף מלחמות כנען בעוץ איפוא בראשית מלחמת מלשת.

בין ש"א אי, א ובין ש"ב הי, א רבוד ספר מלחמה תפלשתים מופיעים כאויב העיקרי של ישראל, אבל אין כאן עוד שום ספור על מלחמה הפלשתים מופיעים כאויב העיקרי של ישראל, אבל אין כאן עוד שום ספור על מלחמה כנענית גדולה. לכידת ירושלים (ש"ב הי, ו—ט) אינה בבחינה צבאיה אלא פעולת־הסול מקומיה קטנה. פעילות־החסול האחרונות של הכנענים נמשכות עוד עד זמן שלמה. — ספיתי הרובד הפלשתי נמשכים עד מל"ב י"ה, ה.

הפלשתים האלה שנוכרו החל משופי ב. לא ואילך, אינם יושבים פוד בגרר אר בבאר שבפ, כמלשתים שברובד האבות. הם יושבים בכל השפלה, ולהם חמש פרים־מדינות:

עוה. אשרור, אשקלון, גת, עקרון. מרשליהם הם מלכים וסרנים. בתקופת האבות בין הפלשתים ובין העברים ברית-שלום. בתקופת השופטים והמלכים ביניהם ובין הישראלים מלחמה קשה ומרה. אולם יש הבדל בין מלחמות כנען ובין מלחמות פלשת: מלחמת כנען כרוכות בחרם, במלחמות פלשת אין חרם.

ההבחנה הזאת של הרכב הרברים, שכל אחר מהם מיוחר בסימני ללא כל ערבר. מראה לנו קודם כל, שהספרות המקראית העתיקה אינה, למרות אייהרינקים שבה, צירוף האומי של דבריספרות, שנכתבו בידי סופרים מאוחרים ושנוספר עליהם בדורות שונים הוצומי של דבריספרות, שנכתבו בידי סופרים מאוחרים ושנוספר עליהם בדורות שונים הוספרת והיוספות להוספות ושעורכים שונים ערבבו אותם וגרעו והיוספר כרצונם, לפעמים— היא גם המפתח לפתרון השאלה שלנו: היכן ראשית המקורות המקראיים המספרים על ההתנולות בארץ:

התשובה על שאלה זו כבושה באפין היסודי של רובד-האבות: הוא ספר הזדידה ו הגרות ולא ספר ההתנהלות. אין זו אלא שניאה מתודית קשה לנתק דברים מתוך מסכתם ולמצוא בהם "רמוים" לענינים, שאינם מתאימים למסכת, שבה הם ארוגים ארג אורגני. ספורי רובד-האבות אינם רוצים לספר בשום קטע על התנהלות אתנית, ולוא נם על התנהלות לפי־שעה. זה סותר לכל שימת-הדמויים השלטת ברובר זה. לא רק האבות אלא גם אבות-השבטים (בני יעקב) עוברים בארץ ואינם נהלים נהלה בשום מקום.

כלומר: לפני כבוש משה ויהושע, בתי האבות הישראלים הם בעלי מקנה ורכוש, אבל --אבות-השבטים (על ראוכן ייוסף ואחיהם) דבר אין לו עם כבושי נחלה. בתקופת "האבות", הכבוש, אין להכריק. אבל סמיד-התנחלות אין כאן. — כל שכן שמה שמסופר על שאר אחר כך עד הנה או אם שאף השבט לכאן, מפני שהיה קשור במקומות האלה מלפני תקופת הכבוש וההתנהלות. יהודה הוא כאן "אב" ולא שבט. אם נחלה שבט יהצדה הגיעה במקרה באיוה אופן שהוא, לא סופר. גם והו איפוא ספור על קורות בית־אב עברי קוום מלפני עמרי. הארץ היא ארץ כנען ולא ארץ יהודה. שיהודה פרה ורבה בארץ או רבש אותה עם אחד מיושבי המקום. הוא מתחתן ביושבי המקום הכוענים, אבל אין הוא יושב "בתוך הוא, שיהורה אינו מופיע כאן לא כנוחל נהלה ולא ככובש. הוא גר בארץ. הוא מתרועע כאן. וכן אין המעשה מחרחש בעיר מרכזית, שיש בה כדי לסמל נחלת־ארץ. אבל העיקר בגבול נחלת יהודה: בשפלה ואילו עיקר נחלת יהודה היה ההר והנגב, ואלה לא נפקרו ארמתו לפני יציאת מצרים ובלי קשר עם יציאת מצרים. קודם כל המעשה מתרחש בעצם מאוחר (ערכם, כויב). אבל אין יפוד לחשוב, שוהו ספור על התנחלות שבם יהודה על האבות. הספור על יהודה ותמר (בר' ל"ח) קשור, אמנם, בנחלת שבט יהודה בונין מהתנחלות ממשית של אבותיהם, גם בשעה שהיא נסמכת אל מלחמותיהם בארץ בתקופת בהייתו עם כל ביתו במצרים. התאחוות השבטים בארץ לעתיד לבוא אינה נובעת איפוא מייחסת ליעקב עצמו. יעקב נותן איפוא ליוסף עיר, שיוסף לא כבש, והוא נותן אותה לר האמרי" בחרבו ובקשתו. כאן "לקיחת" שכם (ואת אומרת: כבוש העיר ללא התאחנות בה) בונונים משםי בבר, פ"ח, כב יפקב נותן ליוסף, כנראה, את הפיר שכם, אשר לקח עמיד בי שהוא משאר בני יעקב אינם כובשים את העיר על מנת להתנחל בה. יעקב ובניר בברי ל"ד מסופר על הריגת אנשי שכם בידי שמעון ולוי. אבל לא שמעון ולוי ולא

מונסרי נחקה. מלבד זה אין גם כל אפשרות אוביקטיבית לראות את ספור ההתנהלות ברובדי השבחים כהמשך לספור שברובדיהאבות.

דבר זה מוסכם הוא, שבספורי ס' בראשית אין שום יחס בין אבות-השבטים ובין נחלות-השבטים המאוחרות. (יוצא מן הכלל רק יהודה). כמו כן אין היחסים בין השבטים מתאימים לסדר התנחלותם בארץ. ברובד-האבות שמעון ולוי "אחים" (בר' ל"ד, כה; מ"ט, ה). ברובד-השבטים יהודה ושמעון הם הטיבה אחת (שופ' אי, ג ואילך). צירוף השבטים לשבטים לאה ושבטי-רחל, לבני-אמהות ולבני-שפחות אינו מתאים לסדר נחלותיהם של השבטים. זהנה אם נאמר, שברובד-האבות מסופר על דרגת התנחלות קרומה, הרי נהיה מוכרחים להניה, שבתקופת ההתנחלות האחרונה דחו השבטים זה את זה מנחלותיהם הישנות \*. בין השבטים היו איפוא מלח מות נחלה, שנסתיימו בבריתות שלום ובהסכמים. ולהלן: מכיון שברובד-האבות היחסים עם הבוענים הם יחסי שלום, ובני יעקב אף

מתחתנים ביושב הארץ, הרי ואת אומרת — לפי ההנחה —, שראשית ההתנחלות, לפחות, היתה מתוך שלום והתערבות גועית. התנחלות כזו יצרה בהכרח שותפות מסוימת בין העברים ובין הכנענים ואחדה אותם נגד השבטים החדשים, שדחקו ועלו לארץ. שותפים היו במלחמה ושותפים היו גם בהסכמי השלום.

ראמום, כך 'היה מהלך הדברים לפי הדעה הרווחת השוללת את המסורת על הכברש האחיד (עיין למעלה, עי 203).

אולם ברובד השבטים אנו מוצאים עדויות מונומנטליות הסותרות בהחלט לתאור זה.

העדות הראשונה במעלה והחשובה ביותר העולה מכל הספורים על כבוש הארץ

<sup>,169 &#</sup>x27;y Einwanderung th to manthera. (ver cauth, v'al-TI). - ter warrated ver to warragh, החלוקה בין שבטי־לאה ושבטי־רחל, הקשורה בחלוקה לבני אמהות ולבני שפחות, דבר אין (יחסי תלות וחסות) בין השבטים בתקופת ההתהולת של אגודי השבטים הקדומים, וכן גם לומן? ברור, ששימה זו לא היחה תלויה בהתנחלות כלל. חלוקה זו משקפת יחסים סוציאליים שימת-יחסים, שבסיטן ההתישבותי היה קיים לכל היותר זמן קצר והיה משתנה ומתחלף מזמן התגבשות זו היתה התגבשות לדורות. ואיך יכלה להוצר ולהקבע לדורות שיטת-שבטים עם ונחלת יוסף חוצצת בינם ובין יהודה. וכן גם לפי בר' מ"ם, יג-כא; דב' ל"ג, יח-כד. וחלא ובכל אופן בימי מלחמת ברק־דבורה יששכר, ובולון, דן, נפחלי, גד ואשר שוכנים זה ליד זה, אפשר, שלבני יששבר היו ישובים בקצה הר אפרים. ואפשר, שהשופט לא ישב בעיר מולדחו. פצם בהר אפרים ליד יהודה. מיהושע י"ו, יא יש ללמוד, שגבול מנשה ויששכר היה מסוכסך. עולע איש יששכר יושב בשמיר בהר אפרים (שופ' י', א-ב), ודאי שאין ראיה, שיששכר ישב לירדן, והיא בעצם גם נקודת גבול של ראובן, ואולי ישב כאן בית־אב ראובני. מוה, שהשופם י"ח, יו) אין בה כדי להוכיח, שראובן ישב פצם ליד יהודה ממערב לירדן. הנקודה קרובה (ורח, קרח וכוי). נקודת-הנבול בין יהודה ובין בנימין "אבן בהן בן ראובן" (יהושע מיו, ו, הם שבסים קרובים. ושותפות כגון זו אנו מוצאים גם בין שבטי ישראל ובין שבטי אדום שותפות בתי-אבות (כגון חצרון וכרמי לראובן וליהודה וכר") מוכיחה כאן כלום. שהרי אלה ולשבמי רחל וכו". אבל ה"רמוים" הם די קלושים, ושום דבר אין להסיק מהם, קידם כל אין בארץ בסדר אחר, שמתוכו אפשר לבאר את סדר היחש שלהם: את החלוקה לשבטי לאה ע' בף ואילך; נו מ, msisy2, ע' דד-8ד, נמר באמת למצוא רמוים לדבר, שהשבטים ישבר לפנים + warentet, gaurabammid, 'u' et fnedr; 14 ef, sichichtesol, n'n,

ללא כל יוצא מן הכלל היא, שבין שבטי ישראל לא פרצה מפולם שום מלחמה נחלה. מלחמה וסכסוכים היו, אבל לא מלחמה נחלה. גם בין ה"חטאים" של ישראל לא נפקד דבר כוה, לא בימי יהושע ולא בימי השופטים 5. עדות זו לברה כחה יפה לבטל בהחלט כל הנחה על כבוש מודרג ונפרד של הארץ בירי שבטי ישראל: כבוש מודרג ונפרד לא יחכן בלי מלחמה נחלה.

ערות זו מתאשרת עליני עדות אחרת העולה מן המקורות: אין גם כל זכר להסכמי נחלה בין השכטים, היינו: להסכמים הקובעים תחומי נחלות, שכל שבט הפס לעצמו. נהלה השבט נקראת "גורל" או "חבל" (יוזשע י"ו, יד, יו; שופ' אי, ג). שולט הדמוי של חלוקת ירושה ולא של כריתת ברית ועשיית הסכם בין שבטים הלוחמים וה עם זה או הכובשים כל אחר נחלה לעצמו. רמרי זה מניח, ש"הארץ" ק ד מה, לנחלות השבטים. הארץ נתחלקה לנחלות ולא נצמים מה מן הנחלות. שהדמיך הזה שלס באמת בתקומה העתיקה, נמצאנו למרים מארההחאמה שבין נחלות השבטים ובין הארץ התנולות לאבות או בין ארץ ההתנחלות הריאלית ובין ארץ ישראל האיריאלית: השבטים התנולו גם בעבר הירון, אבל ארץ זו אינה נחשבת במקורות העתיקים על ארץ ישראל: מצור שני נחשבת על ארץ ישראל ארמה, שלא התנחלו בה מעולם (פלשת, לבנון וכר).

נקודה מוצקה אחרת: קרדהונית של מלחמתיהכבוש בכל דרגותיהן ברוך — נגד הכנפני יושב הארץ. אין התאגדות של שבטים ישראלים נגד שבטים ישראלים, ואין ברית-מלחמה בין ישראלים ובין כנפנים נגד ישראלים. גם בבחינה זו אין "חטא" בישראל: החזית מכחות תמיד אך ורק כלפי הוץ.

להלן: אין שום זכר בסי יהישע ובסי שופטים להתנחלות מתוך התישבות שלות הכריחת בריחת עם יושבי הארץ. כבר הטעמנו (למעלה, כרך אי, עי 240–240), שלות וכריחת בריחת עם יושבי הארץ. כבר הטעמנו (למעלה, כרך אי, עי 240–240), שבבחינה זו אין כל הברל בין סי יהישע ובין שופי אי ושופי ייה. התמנה אחת היא ב כל המקורות המספרים על היחסים בין שבטי ישראל ובין הכנענים ברובדהשבטים: שבסי ישראל ולחמים בישובים הכנעניים ומשחדלים להורי שאותם; יש שאינם מצליחים, ואו הם שמים אותם למס. אבל אין ישובים מעורבים.

Eary dards, ory %, w' 160—560, coder code' evi-eve we descrip soits as any dards, ory %, w' 160—560, coder code' evi-eve we described to indicated which sold codes and code and code and code we will add code with a serie with the code with

ערות ברורה אחרת מעירים המקורות: אין הם יודעים כלום על ברי ת איוו שהיא הישבים ישראליים הוכנסים לארץ לכבשה ובין שבסים ישראלים או על ים או "עצ ברי ם". הישבים בארץ מקודם ". בשום מקום לא גרמה, שעל השבטים הוכנסים נסמת שבטים הישבים בארץ מקודם ". בשום מקום לא גרמה, שעל השבטים הוכנסים נסמת שבטים הישבי שראלים מקומיים, שכבר היחה להם אחוות גחלה". המקורות אינם מבחינים ביושבי הארץ הראשונים בין תושבים כנענים ובין תושבים ישראלים או עברים. יושבי הארץ הראשונים בין תושבים כנענים ובין חושבים ישראלים או עברים. יושבי מכות גוד החק גודי מושבי ארץ כנען. בשום מקוד אין זכר לובר, שהשבטים גצטה לא למנות גוד הארץ מבני עמם או מבני גועם מעלה לקחת את ארצם, מעין מה שגמות לא למנוע ביושבי המארץ מבני עמם או מבני גועם ושלא לקחת את ארצם, מעין מה שגצטה לא למנוע בין שבטים ומארץ מה עצטות על אדום ועמה העבטותנים" ובין שבטים שבאו לארץ אחריהם. וכן אין זכר לרבר, שנכרתה ברית בעבר הירון מזרחה או מערבה בין שבטים ישראליים, מעין הברית, שנברתה עם הגבעונים. כל הרון מזרחה או מערבה בין שבטים ישראליים, מעין הברית, שנברתה עם הגבעונים. כל העבטות מאין כל זכר לישוב "עבר" מיוחד בספורי חקופת האופטים וראשית יסוד המלוכה ".

se were are ends, ore nord cente come exected. לחבין, לפה גנור מסורת ממין זה כ,רמוים" הדורשים סענות של נתחנים חרימים. - לשצלה ermin-sears with set sign our et ern erf war gerein-sears, sig ac nerro rece rece ned to he contain in contac ere are dorred at a ne התנחה, ממצרים, כלום היו גם שבטים, שאבותיהם לא היו ,בעבר הנהר", כלומר: שלא התיחשר לפרד). ארלם כל הנתוח הוה חלוי פל בלימה. כי אם היר שבטים פברים, שלא יצאו, למי בבצבר הנהר" (ב וצוד), ובשניה יה וה מדבר אל שכמים, שיצאו ממצרים ונכנסו לארץ (ה ראילך) מבחין ביהושע כ"ר שתי נוסחאות: באחת יה וש ע מדבר אל שבמים, שאבותיהם היר E-R IEWIG' II., R. REY RYL II TEWIN WY OR ECT. - Anitonoldom (WAS. 8691, E' DES הברכה ובין הקללה. ואין כאן בריחת בריה כלל.-זלין מוצא וכר לברית ואת גם ברב׳ ל"ב. בדב' כ"ו. כאן השבטים. שמנם. מחולקים לסחי קכוצוח. אבל החלוקה כרוכח בחלוקה בין ברית נברחת בין קבוצות שבמים. אלא יהושע בורת ברית לבולם. שלא יכחשר ביהוה. וכן נם. (בנ), גם כאן, כמי בשאר המקורות, אין סבוה לשנטים, שלא ינשלו זה את זה מאחוותם. אין דבאר לארץ ונלחמו בכנעני וכר. בקרל כולם יש .אלהי נבר", וכולם נורשים להסירם סקרבם בין פוני שבטים שונים, לפי הפקידה ההיפטוריה, שם. ב ואילך, כל השבטים היו במנרים El tirell. Isnic. er tie tretr. ned eed mid mit contacer at a ter trat deren ברית בסיני. – השאלה מה טיבה וצרכה של ברית-שכם. היא שאלה במני צצמה. לשאלה זו השיה פם העם לעבוד את יהוה ועל בחק ומספסר, אשר שם לו. ואילו לפי המסורת כבר וכרחה יושני האדק מלפנים, בשם יהות, אלהי סיני. שהרי בפרק זה מסופר על בריה, שברת יהושע יהושפ, ראש שבמי רחל, בשכם בין שבמי רחל, שעלי לארץ במברים, ובין השבמים הישראליים. o terf. sidoldoesO. n'x, be ruief. area einfor er uren at neren, acen

F c d c r q s s e sur, dor nacirn, ac evert aj nater, ad e e n a s d seq ter.

satta, corr cin, sed ecd seg std no e n e s e n, e vert e a c o e evest stacut

eno, sido overta evestra si "etrro- crateria in ac in estry, ds tier ids trai
8 dran it ed n.eerta", vestit net estry adote necto, any doudn, err s.

w eer-obt, rary to ned erven 200gl, ozei, w 30 ender end, roenandi, w of-er; gout, oidoidoeod, mn w v ed, num b; n-e, w 00, eoi; dec, sidoidoeod, ron w v ed, num b; n-e, w 00, eoi; dec, sidoidoeod, ron w v ed, num b; n-e, w 00, eoi; dec, sidoidoeod, roena v ed, num b

אין כל אפשרות להניה, שכל הערויות האלה של רובד-השבטים הן פרי עבוד מאוחר. למה מחקר כל רושם למלחמת נחלה או אף להסכם על החלפת נחלה: ובכלל למה לא ספרו בפירוש, ששבטים אחדים באו בברית יהוה רק בארץ כנען: או למה לא צוו שום מצוה על היחס אל ה.,עברים., שישבו בארץ מקודם: וביחוד: מה טעם ההבדל ביחס אל הכנענים: אם האיבה לכנענים היא המצאה ,,תיאולוגית., מאוחרת, מפני מה הכניסו אותה רק ברובד-השבטים ולא ברובד-האבות: ברור, שכל העדויות ההן הן עדויות היסטוריות מהימנות.

אולם מלחמה עם הכנענים, ורק עם הכנענים בלבד, ללא כל מלחמה בין שבט ישראלי לשבט ישראלי הצוייר רק בחנאי אחד: שהכבוש היה צבאי ולא מודרג ושנתבצע על ידי ברית כל שבטי ישראל. על כבוש כזה מסופר ברובד-השבטים. כבוש כזה יתכן, רק אם לא נראה אותו כהמשך לדרגת-התנחלות אחרת, שמסופר עליה כאילו ברובד-האבות. יובד-האבות הוא רק מה שהוא לפי פשטר הפשוט בלא סלוף דרשני: ספר הנדידה של שבטים ובתי-אבות עברים ללא נחלה. הספור על ההתנחלות בארץ כנען מתחיל רק ביהושע אי. רק מתוך הנחה זו מתבאר בדרך טבעית ההבדל העמוק והאורגני בין רובד-האבות ובין רובד-השבטים. הרבוים משקפים שתי תקופות שונות, שביניהן נתרחש מאורע מכריע: מסקוה זו מתאשרת על יני כמה התאמות אובימטיבנות עם תופעות, שאנו מבחינים

מסקנה זו מתאשרת על ידי כמה התאמות אוביקטיביות עם תופעות, שאנו מבחינים ברבדים, שקבענו למעלה.

להברל בין רובד-האבות ובין רובד-השבטים ביחס אל הכנענים מקביל הברל ביחס אל הפלשתים. ועם זה אין האיבה שברובד-השבטים כלפי הפלשתים כרוכה במלחמת זו רם. היש שעם "תיאולוגי" להבחנה זו בין אויבים לאויבים? הבחנה זו אפשר להסביר רק מתוך מסבות המלחמה הלאומית בתקופת הכבוש: בשעה שברית-השבטים באה בעלה להחרים את אויביה במלחמה זו עדיין לא היו הפלשתים גורם צבאי ועדיין לא השתחפו במלחמה (השוה להלן, ע' 16 – 19). החוק על החרמת הכנענים הוא איבוא תעודה היסטורית, מין מחרת-אבן, שמוצאו מעצם תקופת הכבוש.

והנה דבר זה מתאשר על-ירי העובה, שב"ספר מלחמות כנען" אין הפלשתים מופיעים כגורם צבאי, עובדה זו יש בה כדי להפליא אותנו ביותר, מאחר שלפי הרשימה שביהושע י"ג, ב—ג כבר היו הפלשתים בארץ בימי יהושע. ואם אין כל ספורים ל ח מ ה על הפלשתים לפני שופ' ג', לא, הרי זה מוכיה, שהספורים על כבוש הארץ שבספר מלחמות כנען כבר נת גבשו לפני מלחמות-פלשת עד כדי כך, שלא נתערבבו עם ספורים מאוחרים.

העדר זכר לפלשתים בספורי ספר מלחמות כגען מסייע מצדו לספור על הורשת הכגענים: הורשה זו ודאי לא היתה אפשרית, אילו היו השבטים מוכרהים להלחם בתקופת הכבוש גם עם הפלשתים, שהיו בעלי כושר צבאי רב. וכן יש התאמה בין המסורת על ברית-השבטים הגדולה, על הכבוש הצבאי ועל

מוד 258 ואילך; גו מ, ספר היובל לפרוקש, ש' 201 ואילך; מויוול ר, תולדות א"י, ש' 191 ואילך; השוה גם להלן בפרק "חבירו וצברים". — או לבריים, 200ן, שם, מביא כרוגמה היסטוריה את העובדה, שסופרי־הקרות הערבים אינם מספרים כלום על היחס שבין הערבים, שישבו בארץ ישראל מכבר, ובין הכובשים המוסלמים. אבל אין הגדון דומה לראיה, כי במקורות המקראיים, גם בספרי הכביש וגם בחוקים, ההבחנה האתנית של יושבי הארץ מובהקת ומוסעמת ביותר, ומן ההכרח היה להוביר את ה"עברים", אילו היו בעילם,

קיים או בארץ כנען, ודאי לא היחה מלחמת הורשה כואת אפשרית. בירשת הכנענים ובין העדר וכר ל מצרים בס׳ מלחמות כנען: אילו היה השלטון המצרי

המסקנה ההיא מחאשרת גם על־ירי כמה וכמה עובדות, שכבר עמדנו עליהן למעלה

א) בתולדות מלחמות השופטים והמלכים הראשונים אין לכנענים כבר ערך של (כרך אי, פי 1444–126) ושנוכיר כאן בקצור אחרות מהן.

מספרים על השפעה דתית חדבותית של הכנענים שבתוך הישוב הישראלי את משמרם המדיני: את המדינה הציר, שבראשה צומד מקר. ד) המקורות אינם תרבותם הצבאית: את הסוס ואת רכב הברול. ג) הישראלים לא נחלו מן הכנענים היה רק במלחמה של ברית-שבטים גדולה. ב) הישראלים לא נחלו מן הכוענים את משען אף באות אחת של המקורות. חסול מהיר כוה של הכנענים בתור גורם צבאי אפשרי כל מה שהחוקרים מספרים על פעולתם הצבאית של הכנענים באותה מקופה אין לו שהישראלים כרחו פעם בריח עם הכנענים נגד הפלשתים, אויבם הקשה ביותר בומן ההוא. שהפלשתים נשענו על היסוד הכנעני שבתוך הישוב הישראלי. וכן אין זכר לדבר, ודבורה (שופי ד'--הי), וגם מלחמה זו היא בגבול הצפוני. ביחוד: אין כל זכר לדבר, גורם צבאי. בתקופת מלחמות השופטים יש רק מלחמה כנענית אחת: מלחמת ברק

על הראיה מן הידיעות על "רכב הברול" עיין להלן, עי פוב-250. 24 WING (BUT CIT X', & TED-8ED).

RETIR BATIAR ES REL'OR AT ATTIA

ובשופי גדרש השם "חרמה" של שני מקומות שונים, שניהם בדרום, לא רחוקים מערד. שאר השבטים. אבל באמת אין כאן שום "מקבילה". בין המקראות האלה יש מגע: בבמי הדרום (או בתי אבות, שישבו בדרום) עלו מצל הנגב והתישבו בארץ לפני כניסתם של פסוקים אלה הם מבארים כמקבילה לשופי אי, יו ומוצאים בהם זכר לדבר, ששבטי שוללי ספור הכבוש של רובד השבטים דמו למצוא סתירה לו בבמ' כ"א, א-ב.

הוטל חרם על עמלק (שמי י"ו, ח-טו), כך הוטל, לפי ספור וה. חרם על כל ה כועני נסיון, שלא הצליה: ישראל נגף לפני הכנעני והעמלקי Tryady וכשם שאחרי מלחמת עמלק ישראל. ברור, שבבמי כ"א, א-ג נשתמר זכר ל נסיון להכנס לארץ מצד הנגב -מאחר שאין הוא מקום ישוב כנעני, ובאותה שעה נמצא במקום ההוא או סמוך לו מתנה ועל קריאת שם המקום "חרמה". "המקום" הזה נקרא חרמה, לא מפני שהחרימו אותו, וקראו את שמה "חרמה". ואילו בבמי כ"א, ג מדובר על החרמת "הכנעני" ו ער י ה ם היא מקום "בשניר" (דב' אי, מד). לפי שופ' אי, יו החדימו ישראל את העיר צפת העמלקי והכועני (או האמורי), ועד המקום ההוא רדף אחרי המעפילים (במ' י"ד, מד-מה): ואילו חדמה זו שבבמי כ"א אינה כלל בארץ ישראל 9. היא למטה מן "ההר", לשם "ירר" חרמה־צפת היא, כנראה, בנקב־א־צפה, ונוכרה בין ערי הנגב (יהושע ס"ו, לו י"ם, דו ש"א לי, ל).

E Hath free - effeto, mis, a' 16. החרם על כל יושבי כנען ומקשר את המצוה בשם המקום חרמה: בחרמה גדר ישראל

ו עריו אחרי שהכנעני יושב הנגב יצא להלחם בישראל. הספור מבאר את מקור מצוח

W' CH LINT L'OUIL. ממציאים מפור על כשלון כוה, אלא היו מספרים, שהשבטים נכנסו לארץ מדרום. בעל הכרך חד השרה ביל מן, 2041, 1261, ע' 1881, בצרק אומר בילמן, שבומן מאוחר לא היר

ruck.

את נדר החרם כל כל "העם הוה", ואחרי כן שמע יהוה בקול ישראל ונתן בידו את הכנעני להחרימו בשעת מלחמות הכבוש. במי כ"א, ג הוא מטוג הפטוקים שבתורה. שנוכרו בהם ענינים מאוחרים בלשון עבר (כגון בר' ל"ו, לא או י"ג, ז). אבל אין כאן שום ספור על התישבות שבטים <sup>גג</sup>.

grivin agirin wanty fat"F. azza artenn

שרללי ספורהכברש שברובדהשבטים נסמכו גם על הקרשי הגדול להחאים אותר ליריעות הבאות ממקורות שמחוץ לחנ"ך. ביחוד דמו למצוא במקורות מצרים ראיות להחישבות קדומה ומודרגת של שבטי ישראל בארץ כנען. שאלת כבוש הארץ משולבת כאן ביוחר בשאלת יציאת מצרים.

ברשימות ערי ארץ כנען של תות מס השלישי ורע מסס השני נוכרו מקומות בשם "ינעקבאל" ו"ישפאל" (=ינספאלי) בי. בשמות אלה בקשו למצוא ראיה להתישבות "שבטים" עברים עתיקים בארץ כנען בתקופת ה"אבות". ברשימות הערים של א מוחוס מ השלישי, סחי הראשון, רע מסס השני ועוד נוכר שם עיר או מחוז בשם "אשר" בי, וכן נוכר "נשיא אשר" (וכנראה גם "הר אשר") ב"ספר המהיר" שבפפינוס אנסטוי אי אי, הרבה חוקרם סבורים, שזהי שם השבט הישראלי אשר ושמחוז זה הוא במקום נחלת השבט אשר בי, לפי זה ישב אשר בנהלתו מימי קרם בשעה שהארץ בכללה היתה עוד כנענית.

ראיה מכרעת מצאו ביחוד ב מ צ ב ח מ ר נ פ ח ח, שבה נוכר (פעם יחידה בכתובת מצדית) השם "ישראל". בשרולת כה—כז של שירת הנצחון הזאת כתוב לאמור: "שדה החנו ללבר, שלום בחת, כנען נשבחה בכל רעתה(ז), אשקלון נלכדה, גוד נחפשה, ינועם היחה לאין, ישראל הושתה, ורע אין לו <sup>10</sup>, היחה חדו כאלמנה למצדים". לפי הפיריש המקובל עחה על כל החוקרים "ישראל" מדומה בשירה זו "כ י ו ש ב כ ב ר ע ל א ד מ ח כ נען. מכאן — מסקנות השובות לקביעת זמן יציאת מצרים, ועל זה עוד נעמוד להלן. אבל בכל אופן אין לאחד עדות זו עם חיאוד הכבוש של סי יהושע, כי מימי תוחמס השלישי (שמלך לערך עד דאף! למני סה"נ) היו אדצוח בנען (סוריה וארץ ישראל) כמופות למלכות 11 הרצה, שבבתי כ"א, א-ב יש מקבילה לממר צל כבוש צמת, היא ישנה, והראב"ם

מוכירה בכיאורו לבמי כ"א, א ודוחה אותה ואומר. שהם -שני מקומות. וכן מבאר הרמבין. שהם שני מקומות אלא שהוא מיחד את גדר־החרם הוה לכנעני שבנגב, ונתקיים הגדר מקות! בימי משה ונשלם בימי יהושנ.

St ratan arnao, addra 201, 87; readd, addr 8; erf er gf, abisil, e.

בו שיין ייר קו, שם. צ' 25 והמקומות המסומנים שם.

M ary mraf, nutarathl, w ors furth.

21 השברה זו הביע ראשונה מילי, עיין מפרו A. ע' 265 - 255, והשברה זו בתקבלה על רצה רבים -על שבטים אחרים, שכאילו נמצא זכרם בין יושבי ארץ כנען בתקופה

או או: "דשראל מתיר מספר, ידשר איננר". משמעות הבטרי היא: ישראל הוכה מכה

exam. erq ero dr. ebiooss, iii. pod-eool rerq ert er, mamalitael, e' 58, nurab.

CALL NI ENLY. לדעתם, לחלק מן השבטים (לדעת אלה – שבטי לאה, ולדעת אלה – שבטי רחל), שכבר פלו ונכנסו לארץ קבוצות קבוצות בומנים שונים. "ישראל" שבמצבת מרופתח מכוון, גם את המסורת על יציאת מצרים וכבוש יהושע רואים הכרה לעצמם להניח, שהשבטים רק במשך הומן. הוקרים המחברים את כבוש הארץ עם תנועת החבירו והמבקשים לקיים צבאי אחיד, אלא גדודים גדודים נכנסר השבסים לארץ, וכאן נטמעו בכנענים ונעשר עם על כבוש הארץ של שבטי ישראל באיוו דרגה שהיא, הרי ואח אומרח, שלא היה כבוש בכל אופן כצבא־כובשים לאומי אחיד. יאם נגיח, שיש במכתכים אלה על החבידו עדות עצמר קשור בשלילת תיאור כבוש הארץ של ס' יהושע, מאחר שהחבירו אינם פועלים את התועת" החבירו הואת עם תנועת כבוש הארץ בירי שבטי ישראל. אבל הוהוי הוה ע מ ר ג ה) הם מוכירים גם את הסכנה הנשקפת להם מן ה"חבירו". הרבה חוקרים מוהים אחנאתון מלכי כנען מבקשים עורה ממלך מצרים ובמכתביהם (הם מכתבי תל-להתערבות כזו אין זכר לא במקורות המקראיים ולא במקורות המצרים. אמום, בימי ארץ כנען או חלק גדול ממנה כבוש צבאי בכלל, וביחוד – בלי התערבות מצרים. אולם חשבר את עצמם לעבדי פרעה והיו מישאים לר מנחה. לא יחכן להניה, שבתקופה זו נכבשה מצרים ונחשבו על גבול מצרים. למלכי מצרים היו בארצות אלה מצודות חוקות, מלכיהן

באפשר לחשוב ראיות אלה למכריצות!

אלה קשורים דוקא בשבטי ישראל או ב אבות" שבטים אלה. הוא שם היקסוסי דו, וההיקסוסים משלו פעם בארץ הואת, ולפיכך אין ראיה, ששמות השמות "נעקבאל" ו"יוספאל" (שהוא מפוקפק) ודאי שאינם מוכיחים כלום. יעקב

מלכות-עיר (או מחוו) הוא אפיני ליושבי ארצות כנען. אבל בישראל הקדמון אין לו זכר. במחוו "אשר" היה מלך, ואיוה "משל" מפורסם פליו גרמו שם. משטר מדיני וה של צפוני הרבה יותר מנחלת אשר 12. ולהלן: מ"ספר המהיר" נמצאמי למדים, שבעיר או אוגרית ובין כרכמיש. גם מרוב הרשימות האחרות יש ללמוד, שהמקום הוא "אשר" של המקורות המצרים, אין לרצת. ברשימה של אמנחוטפ השלישי הוא נוכר בין ולא היה איפוא בשעבוד מצרים ובברית סיני וכוי. ועל זה אין ראיה. כי היכן הוא דבק בר. השאלה היא רק, אם יש ראיה, ששבט זה ישב במקומו ולא נדר עם השבטים שבמים שונים לפי מוצאם, ברור. ואפשר ששבם או בית אב ממוצא בנעני או ממוצא אחר הישראלי 12. אבל אם גם נקבל את הנהוי, מה הוא מוכיחז שעם ישראל הוא תערובת של ואשר לשם "אשר" – הרי, קודם כל, רבים מפקפקים בזהריו עם שם השבם

במל המצם, וממילא במלה המסקנה. - מחוך נספר המהיר" וראי שאין לקבוע את המקום.

TI and adil xusidst, a' th raidr.

BI wer End, Talananah, w' 08; G' a, taypt, e tit.

א, פי 265 ואילך). אבל מכיון שהשם נמצא באמת גם ברשימה של אמנחושם השלישי, הרי יש לחפש אותר בשטח הכבושים החדשים של שני מלכים אלה-,בצפון־מצרב של פלשתינה" זו מבוסטה אצל מילר על הדעה, שהשם אשר מופיע ,רק אצל סתי ורעמסט העניי, ולפיכך מפולם ישראלי ממש). הביצ ראשונה מיל ר. כאמור, וממנו קבלו אחרים. אבל קניצח-מקום מעכר עד הלבנון, ושהשבם הישראלי אשר הוא שריר מבני מחוו זה (שאף אמנם לא נעשה פו את ההשברה, שנאשר" הוא מחיו כנפני גדול בדרום פיניקיה, שהשתרם בפרך

שום שבט לא היה מלך אר נסיך טריטוריאלי, וגם אין רמו, שלאשר היה פעם מלך 20. יש איפוא להניה, שאשר הישראלי דבר אין לו עם "אשר" של הרשימות המצריות, וכל שכן שנחלת אשר אינה ב"אשר" של המצרים 21.

הואת עומדת על ההנחה המקובלת, ששירת מרופתח מדמה לה את ישראל כיושב כבר הואת עומדת על ההנחה המקובלת, ששירת מרופתח מדמה לה את ישראל כיושב כבר בארצו או בחלק ממנה. אבל מניין לנו דבר זה $^{22}$  מן החרוזים, שהבאנו למעלה, אנו למנים רק זאת, שישראל החנגש עם היל מצרים ב"ח ר ו". אבל באיזה מקום: לפי הרשימה הידועה בפפירוס אנסטוי ג' (1, 10) "חרו" כוללת את הארץ החל ממצודת סלו ("חרו") שבגבול המודחי של מצרים (ליד קנטרה) ועד חובה (אשר עם דמשק)  $^{52}$ . חרו כוללת איפוא אזור חוף הים עד גבול מצרים. במקום הוה היתה מלחמת סתי הראשון עם ה"שוסים": השוסים ותקהלו ועמדו הצרצות (או: בהרי) חרו", סתי הכה אותם מסלו ועד "עיר של בעני"  $^{+2}$ , היינו: באוזר המדברי שבין מצרים ובין "כנען". החנגשות חיל מרופתח עם

OS על זה יש להוסיף, ששם מלך "אשר" (גורדי או קצרדי) אינו שמי, ודרד זה אינו מסיינע להנחה, שבני המיר ההיא היו ישראלים או בנענים. השוה ב ה ל, ז-26 המהבה א, ע' 08. --על אשר, זבולון וכו' בכתכי אינויה עיין למעלה, ע' 11, הערה וב.

MINITED HED GARTH. FREED FROM STORM SETS SETS FROM BY END BRINDINGS. WHE SEND SHELL HE SECOND IN THE CALL WITH DEPTH OF THE CALL WITH CALL WAS SEEN THE CALL WITH CALL WAS SEEN THE CALL WAS SEEN THE CALL WAS SEEN W

AT MINIT CONTEGE EQU dazin entirit ud antant mai dezenn azrea : earnid "Met" ituda earen, en ateri, madan auren nezenn nd nater nen met, med nin eri earen, mine aarrea in. urf adit "Mussidh, u' 081. din et "nin au "Isbaslide, et, etrum, mine aarrea in. urf adit "Mussidh, u' 081. din et "nin au "Isbaslide, et " 68–68, neu un nauven, wewrid titt in ud neerd nitter ud min ett in et jintite anide act acti acti arrea et in au en e i din en et, neu en en et acti arrea et in eur et, neu nauter zerf deier un ewend rimeta, furit qual, sidoidoseD, u' 622, nurn e, neuve erint ein dag neuve.

23 שנין מילר, שה, ש' 121, וחשוח שם, ש' 121 ראילך, ברסטר, בלוססה א, ח"ג. 30 ב

ישראל נוכרת לא בין "כנען" ובין "ינועם" אלא ב ס ו ף הרשימה, לפני הסיום הכולל על "חר", שהיחה "כאלמנה". מלבד זה מסומן ישראל בסימן "עם" ולא בסימן "ארץ". ואף על-פי שאין כאן ראיה מכרעת, הרי סימון זה מקרב לודאי את ההוחה, שישראל היי עדיין באותה שעה עם ללא ארץ <sup>82</sup>. ומכיון שכך, כלום אין לני רשות להניה, שההתגשות היתה באותו מקום עצמי ב"חרו", ששם נלחם סחי עם ה"שיסים" — בין "כנען" ובין סלוז אין או יודעים עמים עם המסומן עם השיסים" — בין "כנען" ובין סלוז אין או יודעים עמים עמים עמים עמים עמים בערים בערים החרו אין אם הייתה פעילה ומבואי בער מברתי מאור שהחרונים האלה מצרפים מלחמות שנות. אבל טבעי הדבר, שאת המלחמת בחרו, יתר על כן: המקורות המקראיים מספרים גם הם על התנגשות אותה על המלחמות בחרו. יתר על כן: המקורות המקראיים מספרים גם הם על התנגשות אותה על המלחמות בחרו. יתר על כן: המקורות המקראיים מספרים גם הם על התנגשות אותה, על בקיעת הים (עיין להלן). הדעת נותות, שהספור המקראי והספור המצרי מחנותים למאורע אחד. בכל אופן ברור, שאין להביא מן הכתובת של מרופתה ראיה, שבאותו זמן למאורע שבטי ישראל או חלק מהם בארץ כנען.

שהחבירו שבמכחבי הל־עמרנה דבר אין להם עם שבטי ישראל, כבר ראינו למעלה

(פי ד ואילך), ופיין על זה עוד בסמרך (פי דוב) ולהלן: "חבירו ועברים». בתעודות שמחוץ לחנ"ך אין איפוא שום דבר, שיבריחנו להניח, ששבטי ישראל התנחלו בארץ לפני ומנו של מרנפתח ושהתנחלות זו היתה הדרגית.

ומכיון שכך רשאים אמר לתח אמון בחיאור המקראי, שהתוחלות שבפי ישראל באה מחוך מלחמה מאורגנת של כל השבטים ביושבי הארץ, שהיחה כרוכה בחרם ובהורשה. ולהלן: שמלחמה זו לא היתה כרוכה בהתנגשות עם השלטון המצרי. והנה ברור, שכבוש כ ז ה. אחיד וצבאי, אף של ההר בלבד, לא היה אפשרי כל זמן שהיה קיים שלטון מצרי ממשי בארץ, ובכל אופן לא היה אפשרי בלי התנגשות עם מצרים. המסורת המקראית מכריחה אותנו איפוא לאחר את כבוש הארץ עד ראשית המאה השחים עשרה ואת יציאת מצרים עד סוף המאה השלש עשרה. כי עד ראשית המאה השחים עשרה היתה ארץ כנען כפופה לשלטון העליון של מצרים.

גרסמן, אואס], ש' 46. "כנפן" מסמן, כנראה, את השפלה שבררום הארץ הירובה לפצרום אר את כל החרק הדרופי של הארץ. אבל ציין מילר, שם, ש' 205 ואילך; בהל, ואמתפהבא. שמרד 4.

בי מסקנה זו הסיק בשמה מיי ארי החישבות ממש. מאלף ביחיד הדבר, שרק ישראל מישראל לא הגיע עוד באותו זמן לידי החישבות ממש. מאלף ביחוד הדבר, שרק ישראל מסיקן במימן שנה בשמה ששאר השבות באותם החרונים של מרומהה מסומנים בסימן־ארץ. מוה מסיק ארמן, זעואביזאל, ע' 366, הערה 6. שישראל נחשב עריין בעני הכותב ל שבט בירין בעני הכותב ל שבט בריין בעי או ל בריי מ' אסבאל, 82, ע' 21, הערה \$1, מוכיר, פרי מס' העני מטון את במיאב החנות בארצו לפני ישראל וסבימי מרומחו לא רגיע עוד ישראל לכלל התישבות. עיין גם מאמרו שם, חוברת \$2, ע' אלא שנם למייאר ינם לאילבריים קשה, ביצד זה לא הגיעי עוד שבטי ישראל לידי "החישבות" אחרי שישב בנתלותיהם זה יותר ממאה שנים והתכונו עם יושבי הארץ. על הסתירה הואת עומד להמן היים ע' והופט, והחופונו עם אהים "החופונו על הסתירה הואת עומד להמן היים מ', והחופונו ע' 366,

בתקופת מכתבי תל-עמרנה.

הכרונולוגיה המקראית סותרת לה.

השאלה הכרונולוגיה. החבירו. פיתום ורעמסס. רעמסט השלישי למסקנה הויא אנו באים מתוך בחינת ערות המסורת המקראית מצר תכנה. אולם

בספורים על תקופת האבות, יציאת מצרים, כבוש הארץ אין לנו תאריכים 65, ולא עוד אלא שלמרבה המבוכה לא נוכרו בשם לא אותו "פרעה", ששעבר את ישראל, ולא אותו "פרעה", שבימיו יצאו ממצרים. אולם יש במקרא סכימה כרונולוגית מסוימת, שבאמת אינה אלא המצאה מלאכותית, אבל כמה וכמה חוקרים מבקשים לקיימה. במל"א הי, א נאמר, שבית המקדש ובנה בארבע מאות ושמונים שנה "לצאת בני ישראל מארץ מצרים", בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל, לפי חשבון מהימן עלה שלמה למלוכה בשנת סדף לערך. מתוך צירוף המספרים אני מעלים, שיציאת מצרים היתה בשנת דא+!! לערך, (סיוע למנון זה אנו מוצאים בשופ' י"א, כו), לפי זה חלה יציאת מצרים בסוף ימי מלכותו של יהו שע ודור הכבוש הלה איפוא בימי אמנחומם השלישי והרביני, היינו —

אולם מי שרוצה לקיים את הכרונולוגיה של המסורת, עליו לוחר על המסורת עצמה. כך עישים באמת רוב מקיימיה. ומנם של חותמס השלישי, סחי הראשון ורעמסס השני הוא תקופת גבורתה של מצרים וומן שלטונה בארץ כנען, שלטון, שהגיע לקצו עם רעמסס השלישי (1913—1911). בתקופה זו לא יתכן כבוש צבאי כוה, שמתואר בסי יהושע ובשום א' 22, מה שיכול היה להתרחש בומן זה הוא נסיון של כניסה.

<sup>&</sup>amp;, L9-8L חמשמש ראשית של מנין־שנים כללי.-לשאלה יציאת מצרים פיין גם ייבין, סמר קלוונר, ב. האריך" כלל: והו רק מספר שנות מושכ בני ישראל" בבצרים, שלא נתלה בשום מאודם הוא קובע את ומן יציאת מצרים בשנת 1960 בערך. אבל המספר 956 בשם' י"ב אינו מדומת תאריך למנין צוען מצרים, שנבנחת מחדש ע"י ההיקסוסים בשנת 2010 לפני ממח"ב, ולפי וה THOIL W' EM INTEL TEL RASOR, 82, W' BI, MWET WOEF WITH END "TE, G-MN IN האופי הסבמטי של הברונולוגיה המקראית, - אולבריים, POGI, 1920, ש' 63 ואילך: -Chaco. rury end, restables, w' et enedr, warragn, gaurebmandia, w' se enedr, ud פי זה את תקופת האכות, את זמן יציאת מצרים ואת זמני כיברש הארץ (ציין לחלן בפנים). ואילך) מלעשות השבון־ומנים מדויק על ידי חבור משוט של המספרים המקראיים ולקבום על 2' 86-TE, Lroatt, ogastroll, E' 121, nurn 1, (nurn nutritier court sudeol E' 32 nucin", nurn 1), ued rer in in aut un erere, insmilisel, ua' 00, aure, iqual וכבר החקשו בוח קרמונינו ואמרו מה שאמרו, פיין המבארים הצברים. (פיין למצלה, בחקימה רשלשים שנה, ראין מנין זה מהאים למנין שנותיהם של הדורות, שהיר במצרים החל מיצקב. WILL FERE FORE CART, ENG. FTE A-ON LNOT, WINTER FORE EXER ONER of ter off, at ther, ensure ray while dain sta, fact de, of ther,

בל שחקופת רפמסס השני היא חקופה של גבורה ותפארת, בוה אין להטיל בל ספק נגד פייולר, תולוות איי, פ' במב-203. רפמסט לא נצח את החתים, וחיח פוכרה לפשוח חוות פס פלך חת ולצמצם את גבול הפרובינציה הסוריה. אבל חווה זה בין שתי מלכויות

התפרצות משפתת נומרים לתוך הארץ והתאחנותן פה רשם, מתוך שלום ולפרקים מתוך הארץ ובמשטרה. כלומר: לא מה שהמסורת מספרת. אמנם, ימי אמנתוטם השלישי ההרביקי היי ימי רפיון, ובימי אמנתוטם הרביעי באה גם התרופפות השלטון. אבל גם בימיהם לא יתכן כבוש כוה, שמחואר בסי יהושף. יתן על כן: דוקא על המצב בארץ בומן הה יש לנו יריעות: מכתבי תליעמרנה. ובמכתבים אלה מסופר על מלחמות מלכי סוריה וכנען וה בזה ועל גדורי צבא של הבירו ושיהי המשרתים את המלכים המעורבים בסכסוכים אלה. תחום הסכסוכים האלה הם מקצה צמון סוריה עד דרום כנען, ונכללי בו ערי ההר והעמק. אולם אין שום יריעה, שתחאים למסופר בסי יהושע על צבא שב טים, שנבנם לארץ מעבר הירדן וקרש מלחמת השמדה והורשה על יושבי הארץ, מלחמה, שלצפון סוריה לא הגיעה כלל. מכתבי תליעמרנה מוכיחים, שבאותו זמן לא נכנסו ישראל לארץ 82.

rik ir eier kin weza kain wi nadern nagekin orne i ei finn viter curin curin ewin ewiki the kinn viter nagen giar nagwe wi naderi naze ekezin curi, wa men curi nigi nigi aden i kinn curi nigi nigi aden i kinn curi nigi nigi aden i kinter nigi nigi azera ezera ezera, warin zere inin kinn ezera ezera

ארירות לא גרע כלום מתפארתה של מצרים, ומכל מקום — מתוקף שלטונה בנבולות האימסריה. מובן, שיציאת שבטי ישראל ממצרים בימי רעמסם השני (בשנה 1920), כמי שטבור אולבריים ואחרים, תציייר. אכל קשה להאמין בכבוש צבאי של הלק נכר מארץ כנמן בימין בלי התננסות עם שלטונו. — מסל רעמסס הששי (אמצע המאה הייב), שנמצא במנידי, אם הוא מיכיה איוה דבר בכלל, הריהו סימן למרמוריו האחרונים של השלטון המצרי בארק. 85 גרסטנג, Budsol, ע' 225 ואילך סכור, שבתפלישה" של החבירו, שבאה מך

nzari, inadem newskin, wenn meer nerst, in war naturn with it an ennior sed on in its ocit, western anima nature of an natura, invert and annewen newskin exception we will reduce the natural inverts and annewen newskin exception with a selection of the section of animal control of animal carresponds of animal circum and animal newskin we in section with a section with a section and animal in section with a section and animal in section with a section and animal in section and animal interpretation and animal interpretation in section and animal interpretation animal interpretation and animal interpretation and animal interpretation and animal interpretation animal interpretation and animal interpretation an

es gry e f e' e' insmisites, u, 89-16, ef f e, af ef X, u' 88 orer an narrary we aren een wit, work we arith aren no arth we driver, franch, reade nut (frade nuticut, franch fore dront, wasself with tarker entro

ואחרי רעמסס השלישי בא הקץ על השלטון המצרי בארץ בכלל. זמן קצר של שלטון ומלחמותיהם הראשונות היו בהר, שהשלטון המצרי לא הגיע, כנראה, לשם בימים ההם. מארץ כנען. אבל בימי רעמסס לא באה מצרים לעורה. שבטי ישראל נכנסו מעבר הירדן, זמן רב, ודאי שהיה יוצא סוף סוף למלחמה נגד ה"שוסים" החדשים והיה מגדש אותם מרכזים מדיניים חשובים בצפון ארצוח כנען. אילו הוסיף השלטון המצרי להחקיים עוד איפוא די נוחות לפלישה הישראלית: מהומות, מלחמות־קיום, עייפות במצרים, הורבן הם החריבו גם את מלכות הת, שתמכה בשאיפת-העצמאות של כנען. מסבות הומן היו לנו מתוך מכתבי תל־עמרנה, שהיתה מרינה די הוקה ושהשפיצה בשעתה על כל הארץ. מכה קשה. הם החריבו את מלכות "אמור", היא מלכות עבר-אשרת ובני לפנים, הידועה עייפות ובקשת שלוה. ההתנונות כבר אכלה את מצרים בכל פה. גויי הים הכו את כנען של רעמסס הן שנים של שלום ורוחה. נראה, שאחרי המלחמות הגדולות באה תקופה של יכול. ומנו הוא ומן התאחוותם של הפלשתים בארץ ההוף. עשרים שנות מלכותו האהרונות הת ואת מלכות התאמורי". רעמסס מכה אותם בארץ כנען. אבל נראה, שלגרש אותם לא הים, הפלשתים והשבטים הקרובים להם, באים מן הצפון, מחריבים בדרכם למצרים את בני לוב, מצד אחד, ו,,גויי הים", מצד שני, נסו להתפרץ למצרים ולהשתרר עליה. גוייי במשך אחת עשרה השנים הראשונות למלכותו מלחמות קשות על עצם קיומה של המדינה. חקופה של שלשים שנה בערך של מלכים הלשים רשל אנארכיה. רעמסט השלישי נלחם יכולים אנו רק לנחש נחושים. בין מלכות מרופתח ובין מלכות רעמסס השלישי מפסיקה או בראשית המאה היייב, בתקופת מלכותו של רעמסס השלישי. מובן מאליו, שעל הפרטים ושיציאת מצרים היתה בימי בנו מרופתה. ולפי זה וכנסו ישראל לארץ בסוף המאה הי"ג תחת נא אמרן. אין ספק איפוא, שמלך השעבוד היה רעמסס השני (1051—2551 לערך) שרעמסס השני בנה ערים בשמות אלה, ועשה את פירעמסו (בית רעמסס) לעיר הבירה (שמ' א', יא). ספור זה מקשר את שעבודם של ישראל במלכות "רעמסס". והנה ידוע, מלבר זה מסופר, שבני ישראל בנו לפרעה ערי מסכנות: את פתם ואת רעמסס

גרכטנג-מר ס מ ון, sldid בל, ע' OSS ואילך), אינו אלא מדרש־הבאי. רמו למצרים, שהתישה את כחם של מלכי כנען והכשירה את הכבוש הישראלי (ובעקבות אוחלצסן, ע' בון ואילך (וחשות שם, ע' 65), שתהצרעה" בדב' ו', כן יהושע ב"ד, יב היא לא על "פלישות" אלא על שלטון מתמיד, שנשען על מצודות חוקות. תירוצי של גרסטנג, אחר כך ואיך אפשר, שלא יהיה בהם כל זכר למצרים? כל שכן שמדובר כצן באמת האחנוגרפי המדיני בארץ: את המלחמה עם העממים הכנענים תחלה ואת המלחמה עם הפלשתים ובס, יהושפ, אף אם נניח, שהם ביסודם "מקומיים", הרי הם משקפים בבירור את המצב ראיה מכרעת מוה, שלא נוכרו בהם "פלישות" המצרים לארץ כנען. אבל הספורים בס' שופטים שוספורים בם' שופ' הם רובם מקומיים ונלקטו זמן רב אחרי המאורעות, ולפיכך אין להביא איוו שהיא עם המצרים בארץ לא זכרו. – פים, Pgypt, ע' וצו ואילך, טוען (נוד ברניי), של מה בכך, להציל את ה\_שיטה". הרי לא רק את השיטון "שכחר" אלא גם כל התנגשות תירוצר של מייאר, matilastel, ע' 255, שהשלמון המצרי "נשתכה" במשך הומן, הוא חירוץ ובאמת משתקף בו גירוש ההיקסוסים ממצרים, אבל מסקנה זו אינה נכונה, ציין להלן.-הלהבה". גרדינר מביא מכאן ראיה לדעתו, שספור יציאת מצרים אגדי הוא בפרטיר מצרים, כי אם יצאו ישראל ממצרים ונכנסו לארץ באותה חקופה, הלא יצאו "מן האש אל שהמצרים שלטר בעיר עד 1911, גרדינר מוצא בוה סתירה ברורה לספור "המטרתי" על יציאת

מצרי בערי החוף והעמק, ששקע אחריכך מאליו, יכול היה להשחכה מלב השבטים. באוחה החקופה החחילו הפלשתים להתוחל בשפלה. אבל שנים רבות עברו עד שגברו והחחילו ווחקים את רגלי שבטי ישראל. מלחמית הכבוש הראשונות מחוארות מפני זה במקורות המקראים כמלחמות בנעניות בלבר, כמו שראינו.

#### צרשימות על רכב הברול

בין עוויות המקורות המקראיים על כבוש הארץ יש עוות אחת חשובה ביותר הכוללת גם עוות על ז מן הכבוש. המוע המקראי לא שם לב כל צרכר לעוות זו, מכיון שהפך את כל חומר התעוות המקראי לתהו ובהו.

של הישוב האתני הישראלי בהר. גבול הישוב האתני של ישראל מעיד איפוא, עמה, הרי לא היה יכול צמצומו של כבוש זה בהר, בגלל רכב הברול, להביא לידי צמצומו צבאי רק דרגה אחת של ההתאחורת, שבא לפני החדירה השלוה, אחריה אר יחד והרגתית – מה מנע את ההגירה הישראלית לחדור בשלום לעמקים! ואם היה כבוש צבאית, נקבע דמותה על ידי גורם צבאי כרכב הברול. כי אילו היתה ההתאחוות אמית ישראל בארץ היחה פרי כבו ש צבאי ולא פרי הסתננת שלוה. רק מפני שהיחה השתלמו עליו בינתיים, לא יכלו כבר לכבוש. ונהי עדות מונומנטלית, שהתאחוות שבטי יורפאל, שהיה מוקף ישוב ישראלי, כבשו בימי דבורה. אבל את עמק החוף, שהבלשתים נמצאנו למדים מן העובדה, שהישראלים לא יכלו באמת לכבוש את עמק החוף. את עמק הרגשת מצב בתישעתה, ונס הוא, שלא נרחתה. שרכב הברול שמש באמת גורם מכריף, הדתי השילם במקרא בכלל. היא אינה נובעת איפוא מתוך איזו השקפה מופשטת אלא מתוך במינה במקרא, מאחר שהיא כוללת הסבר "טבעי" למאורע היסטורי מרכזי במקום ההסבר המבריף של רכב הברול כמכשול לכבוש היא היסטורית, ברור. עוות זו היא אולי יחידה את ירשבי העמק (היינו: השפלה). "כי רכב ברול להם". שהעדות הואת על הערך שלכנעני יושב העמק היה רכב ברול. בשופי יי, ים מסופר, שיהודה לא יכול להוריש ביהושע יייו, טו, יח מסופר ,שבני יוסף לא יכלו לכבוש אח עמק יורעאל, מפני

שהארץ נכבשה כבוש צבאי, וברובה — בכת אחת. ראם כן, הרי יש לפנינו עוות ברורה, שהארץ נכבשה בבת אחת, ודוקא ב תקופת הברול, לא לפני סוף המאה השלש "עשרה וראשית המאה השתים

#### **ፈ** ወ ር ሆ

אולם בעורת על רכב הברול כלול עוד יותר.

לאיוה זמן יש ליחס את הרשימות על רכב הברול: ההסבר, שרשימות אלה מציינות
גורם מתמיד, שקבע גבול לכבוש במשך כל תקופת השופטים, הוא משובש בהחלט.

עמק יורעאל נכבש בימי דבורה. ובכל אופן וצחו השבטים או את הכנענים בעמק למרות
רכב הברול, שהיה להם (שופ' ד', ג, ז, יג, טו, טו; ה', כת), הרי, שהרשימות, החושבות
את רכב הברול למכשול מכריע, עתיקות משירת דבורה. הן מעידות על פעילת גורם צבאי,
שהרריע, אמנם, בשעתו ועצר את הכבוש על גבולות העמקים, אבל לא היה גורם
מתמיד. אם לא כבשו ישראל אחר כך את השפלה, אין זה בגלל רכב הברול כשהוא
לעצמו, אלא בגלל חסום הצבאי של הפלשתים, שהרשימה בשופ' אי, יט עדיין

אינה יודעת אותם. מוה נמצאנו למדים, שאת תפקירו הצבאי המכריע מלא רכב הברול, שעצר את הכברש על גבול העמקים. רק בגלל צירוף מקרים מייו חד ל שע תו. בימי דבורה אין גורם זה

מעכב עוד. אף בימי יהושע כבר מנצוץ הסכוי להתגבר עליו (יהושע ייו, יח). פעולמו הביאה לידי תוצאות מתמידות, רק מפני שבינתיים נצטרף אליו הגורם הפלשתי.

להלן: הפלשתים וצחר את ישראל גם בהרים (ש"א ייב, ה). לשלמה יש רכב משתמשים ברכב-מלחמה גם בהרים (ש"א ייב, ה). לשלמה יש רכב משתמשים ברכב-מלחמה גם בהרים (ש"א ייב, ה). לשלמה יש רכב במקופת הכביש אין להסביר איפוא, כמו שעושים ברגיל, במובן זה, שאי אפשר היה בכלל להשתמש ברכב בהרים. בהרים און ישראל הנמוכים רחבי הכתף והחצויים עמקים אופשר להשתמש ברכב בהרים. בהרים עוד מיני רכב). מכאן מתחייבת בהכרח המסקוה, אפשר להשתמש ברכב ברול (כמו בכל שאר מיני רכב). מכאן מתחייבת בהכרח המסקוה, אושר להשתמש ברכב הברול של הכנעני לא זה בלבר שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות רלא זה בלבר שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות רלא זה בלבר שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות הרל אוה בלבר שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות הרים, כפלשתים בשעתם, אלא שבשעת הכנענים היו יכולים להשתמש ברכב הברול הרים, כשלחם, אלא שבשעת הכנון לי שובין לא הגיע רכב הברול הניע לארץ ממצרים. הישוב שבעמק החוף ובעמק יורעאל היה קרוב יותר לורך המלך הראשית, שחברה את הארץ עם מצרים, והמצאות הזמן הגיעו לכאן תחלה. לורך המלך ההרים עד יון לא היה רכב ברול.

כך מתברר לנו מהלך המאורעות. בשעת כניסת ישראל לארץ לא יכלו הכוענים שבהרים לעמוד כנו מהלך המאורעות. בשעת כניסת ישראל לארץ לא יכלו הכוענים שבהרים לעמוד בפני ישראל, מפני שלא היה להם עדיין רכב ברול. הישוב שבעמקים למד בינתיים את השמיש ברכב ברול. נשק חדש זה המיל חדה על צבאות ישראל. מפני זה הצליח הכנעני שבעמק לעכב את ההסתערות הישראלית. בימי דבורה התחילו הישראלים הבליח הכנעני שבעמק לעכר את ההשראלים. אלא שבינתיים הומיעו המלשתים, שבפניהם לא יכלו ישראל לעמוד לא בעמק ירצאל בהר. הפלשתים לא יכלו לושל את הישראלים מעל הארמה, שכבר המפיקו לכבוש אבל הם בלמו את ההתפשטות הישראלית, והם שלא נחנו לישראלים לכבוש את עמק החוף ומכיון שהתנחלות ישראלית שלוה לא היתה מעולם, נקבעו תחומי הישוב על ידי הגורמים הצבאיים הללו. ישוב ישראלי מחוץ לחחום הכבוש הצבאי לא היה.

מכל זה נמצאנו למרים בבירור, שהתאחוות ישראל בארץ היתה בראשית הקופת הברול, בשעה שתכשירי הברול החדשים אך החלו להתפשט, ורכב הברול עוד לא הספיק להגיע לישוב שבהר. הרי עוד בראשית החקופה הפלשתית יכלו הפלשתים למנוע את הישראלים מלהשתמש בנשק ברול ולמנוע תעשית-ברול ישראלית בכלל (שיא ייג, יט—כב) 80.

OS שאלה היא מה דינם של הספרים ביהושם י"א, ד, מ רשור אי, יח. המלבים הנלחמים בראשות מלך הצור עם יהושע במי מרום יש להם רכב, ויהושע מנצה אותם ושירף את מרכנותיהם. אמשר לחשוב מרט זה לקשום דמיוני, אבל יש לשים לב לכך, שרכב ברול לא נוכר כאן אלא "רכב" ו"מרכנית" מהם. כי רכב המלחמה בכללו הרי קרם לרכב הברול. אפשר איפוא להניה, שמלבים אלה לא ירעו עוד את ההמצאה החדשה. — על המתירה שבין שים אי, יח ויש כבר צמדו, וכבר נמנו וגמרו לדון לחיבה את המלקט הה המביא יחד שני ממוקים המבחישים זה את זה. אבל השאלה היא, אם לא מימן כאן בקצור מומרו מפנה מכנים בון המבחישים זה את זה. אבל השאלה היא, אם לא מימן כאן בקצור מומרו מפנה הכסיסי: בראשית המתידות בני יהודה על העמק לא היה גם שם עדיין רכב הברול נמוץ, הבל אחר כך התבר הכנעני כאן בעורת המניק של הומן התוא והוץ את בני יהודה המיל את הערים הכבושות.

#### החפירות בארץ ישראל

ה חפירות בארקישראל לא מלאו לפי שפה את התקוה, שתלו בהן, ולא הביאו

ער עחה לידי פחרון ברור ומוסכם של שאלת כבוש הארץ. לפחרון השאלה שלנו יש ערך מיוחד ומכריע לחפירות ביריחו, העיר הראשונה.

שנכבשה לפני ישראל, לפי המסורה. זאין פלא, שהחוקרים בקשר למצוא כאן את הממחה שנכבשה לפני ישראל, לפי המסורה. זאין פלא, שהחוקרים בקשר למצוא כאן את הממחה בשנות 1091—2009 הפרן זלין הוימצינור בירירה, אבל הם העלר בירם חרס. חקר עתיקות א"י היה או עדיין מדע רופס, והחופרים טעו בהערכת השכבות ובקביעת זמנן. זלין וומצינגר הסיקו את המסקנה, שיריתו חרבה לא לפני אמצע האלף השני, עם 2000 181, ואולי מייד אחרי 2000 28. מפנה בא עם הפידותיו של גר ס ט ג ג. שהחלו בשנת 2000 ונמשכו במשך המש עונות. כל הפירותיו של גרסטנג הביאו אות לידי המסקנה, שהעיר חרבה סמוך לשנת 2001 בעיר המקדות באלות בעלה, מהעיר הביאו את המסדות. ראיותיו של גרסטנג הן: א) בכלי עשנת 2001, וכך החפידות באילים שנין החנמות ההרוסות אין דוגמאות מיקניות. אולים החרים של עירהברנות השרופה שבין החומות ההרוסות אין דוגמאות מיקניות. אחרים בא"י יש להבחין שכבה מיקנית. ואם אין דוגמאות מיקניות ברינית, הרי שהעיר הרבה עוד בימי אמנחופה השלישי. ב) סדרת הסקרביאים נגמרת אף היא עם הסקרביאים של אמנחופם השלישי. העודה לכאורה 58.

על המסקנה הואת הולק רנסן הקובע את הורבן יריחו באמצע השני של המאה הייג (בין OSSI ל-OOSI לערך) \$8. כי הפירותין של גרסטנג גלו באמת רברים, שקשה להתאימם למסקנתו. ב־OSEI נמצאה מהרץ לעיר בין שתי שכבות של הריסות כר מיקנית, שומנה נקבע בין OSEI ל-OOSI. גרסטנג הסיק, שאחיי חורבן העיר ב־OOSI היה כאן עוד ישוב קטן בתקומת הברונוה המאוחרת (בין OOSI ל-OOSI) 88. אחייב נמצאו בקברים ארבע ברים, שהן חקוי מקומי להנמאות מיקניות. גרסטנג סופן, שהן חקוי לדוגמאות עהיקות יותר: יריחו הקדימה להתפתח משאר מקמות וכרי 86. מלבר זה נמצאה בין הסקרביאים שבקברים חטיבה מאוחרת יחד עם כלי ברונוה וברול. גרסטנג מוכרות לשער, שבמקום היה היל-מצב בימי רעמסס השני או השלישי 78. גוד זה סופן רנסן: אם העיר חבה בשנה

ופ הנין ולין, סלוופל, ש' 181 לאילך.

SE grd 1980isiaW. DMGZ, 8291, a' sei.

PE geef chare insoniv: 89,0861, a' 604-664 (nurch arann nngerin we

<sup>### 1447-102\*</sup>LLT); SEEI, W' \$82-875; SEEI, W' EB2-808; EEEI, W' ET2-E82.

RE RAG, OEEI, W' SEI. W'IT LO WO, 8EEI, W' OTI (ATTUR GWINGR WY LICOLL ITH).

SE very Mrterera, AOSAA, 82, v' SI; real, 89, 2661, v' See.

TE AHQ, SEEL, W' SEL - EEL; SEEL, W' ED; AAAJ, XIX, W' TE; XX, W' SP.

100 למה העמידי שם המצרים היל מצב כעבור 200 שנה: 88 מלבר זה מעריך ונסן הערכה אחרת את הקרמיקה של יריחו. לרעתי, יש בה דוגמאית מיקניות, אלא שהן גסות ומנוונות. המליניקה והטפוסים מגיעים עד סוף הברונוה השלישית ומשיגים כמעט את תקופת הברול-80, את הראיה מן הסקרביאים של אמנחוטם השלישי פוסל אולברייט. הוא מראה, שסקרביאים של כמה ממלכי מצרים היו נפוצים ומן רב אחרי מותם 40.

יהושני, בין 1200 ל-2001. תחלה נכבשו ערי הגבעונים, ואח"ב ערי השפלה וכר 64, כך כרתו שבטי לאה ברית עם שבטי יוסף, היא ברית שבטי ישראל. או התחילו מלחמות חלה יציאת מצרים של שבטי לאה בהנהלת משה. שבטים אלה כבשו את ארץ סיחון. אחר יריחו חרבה בין פופו ל-100 בית אל חרבה בין 100 ל-102 (בימי רעמסס השני) שנוכרר במכתבי תל־עמרנה. בני יוסף התישבו בגלעו, בהרי אפרים ובחלק מנחלת מנשה. ההיקסוסים. הם יצאו אח"ב ממצרים ונכנסו לארץ לפני 1960. יש לחשוב אותם על החפירו, הי"ב. על יסוד כל אלה קובע אולברייט את סדר המאורעות. בני יוסף ירדו מצרימה בתקופת תל בית מירסים ולכיש. הרי, שהיא חרבה קצת קודם, היינו במחצית הראשונה של המאה הכנעני האחרון בבית אל עדיין אין סימני אותה הירידה הניכרת בקרמיקה האחרונה של וה). גם בית אל הכנענית קיימת היתה עוד בימי רעמסס השני. אולם בקרמיקה של הישוב השני. אולברייט משתרל להוכיה, שהעיר חרבה בשנת 4 למרופתה (30/1511 או קצה אחרי על הכברש. בשכבת האפר בלכיש נמצאו שברי כלי חרס מיקניים וסקרביאום של רעמסס בין הישוב הכנעני ובין הישוב הישראלי. בדבר זה יש משום אשור לספודים המקראיים המאה הייג. הישוב הכנעני בבית אל ובלכיש חרב חורבן פתאומי, ושכבת אפר מפסיקה מירסים ולכיש, שבערים אלה קיים היה ישוב כנעני בימי הברונזה המאוחרת, עד סוף יריחו הל לפי זה בין פדבו ל-100 לערך. לעומת זה הוכיחו החפירות בבית אל, תל בית למאה הארבע עשרה ושהעיר היחה קיימת איפוא עוד בראשית התקופה המיקנית. חורבן בית שאן ולכיש הוא בא לידי מסקנה, שהקרמיקה של יריחו הכנענית האחרונה שייכת לקבל את קביצתו של גרסטנג, שהציר חרבה ב־1000. על יסוד השואה עם הקרמיקה של הקרמיקה היריחונית של ונסן. אבל מכיון שיש בה גם דוגמאות מיקניות, הרי, שאי אפשר כנראה) בית אל, בית שאן, לכיש ומגידו. אולבריים אינו מסכים להערכה המצחרת של בשים לב להומר, שנתגלה בחפירות ביריחו, תל בית מירסים (היא דביר היא קרית ספר, פרטים. תחלה קבע את חורבן יריחו ב־1000 לערך 42. אבל בשנים האחרונות שנה את רעתו את השקפתו הימודית קבע אולברייט כבר בשנת 201 ב4, אלא שאח"כ שנה אותה בהרבה הארכיאולוגי, אבל גם על יסוד ערבוב הרבדים המקובל של החומר ההיסטורי המקראי. אולבדיים נסה כמה נסינות לקבוץ את ומן הכבוש ומהלכו על יסוד החומד

<sup>86</sup> AA. 2561 W. 332 FM-T. 000.

EC 88, SEEL, W' ASS THICT, ITS ; SEEL, W' 802 THIT; BEEL, W' BTZ THICT.

שי 90248. אבי שי 12 בארץ ישראל להשתמש בחותמנת של סקרביאים ישנים,

<sup>14</sup> and 2091, 0291, a' 64-67,

<sup>42</sup> AOSAA, 1561, T' II.

לף את הדצה, שיש קשר בין ירידה שכטי ישראל מצרימה ובין השהררות ההיקטוטים פל מצרים, וכן את הדצה, שישראל יצאו ממקרים בימי רצמסט השני ישכברש יהושע התחיל

שכל סדר הומנים הוה הוא מלאכותי, ברוד. דנסן קובל ומערער עליו בא. ועל דבריו יש להוסיף: במשך יותר ממאה וחמשים שנה ישבו בני יוסף בארץ כנען, ואחר כך כרחו ברית עם שבטים עברים, שיצאו ממצרים, נגד בני הארץ, שכבר נאחוו בה. כלים לא הספיק הומן הזה לקרבם לכנענים ולרחקם מעל השבטים העברים! ולפה זה החריבו את יריחו, וכעבור מאה שנה — את בית אלז מכיון שלא היו כאן מלחמות כבוש, מאחר שבני יוסף התישבו לא ביריחו אלא בגלעד ובהר אפרים ובלי מלחמות, הדי יש להניה, שאחת למאה שנים שרפו עיר כנענית אחת — כאילו לשם שעשיע. לא נרמו שום גרם שאחת למאה שנים שרפו עיר בנענית אחת — באילו לשם שעשיע. לא נרמו שום גרם של סכסוך וקנאה. וכיצד זה זכרו במשך מאות שנים "משחק" זה וצירפו אחר כך את הערים האלה לערים, ששרף יהושע במלחמות הכבושו למעלה כבר ראינו, שבאמת אין כל זכר לברית בין שבטי ישראל בארץ כנען.

המחלוקת בין הארכיאולוגים נטושה מסביב לקביפת ומנה של עיר הברינוה. שהריכותיה קשורות בחומות הדרוסות של יריוו. אולם מאליה ושאלת השאלה: האם יש לחשוב עיר זו לעיר, שנבבשה ביני הישראלים? בספור על כבוש יריוא החמה שה להיסוד האנדי כרוך ווקא בנפילת החומה. את החומה הרסו לא הכובשים: לפי האנדה, נפלה מאליה אחרי טסט מסרים. החפירות בשנת בפפן—בבפן הוכיות, שהחומות נפלו כלפי חוץ בעקב אינו קסטטרופה. קרובה לאמת ההשעיה, שהחומות נפלו בעקב וון בעקב אינו קסטטרופה. קרובה לאמת ההשעיה, שהחומות נפלו בעקב ועירת ארמה. מעין וו, שארעה בשנת 120 34, האם נניה, שהישראלים בבשו את העיר ברינק בשעה שנעיר אנמה הפילה את החומות מצד שני גלו חפירותי של גרסנג, העיר בירוק בשעה על לוורבות העיר בתקומת הברולו. הישוב על הי הישוב מעל לוורבות העיר החומות בהווחות על ירי הישואלים. שריני החומות ההרוסות, שהי עוד עויון חשופות או וששמשו עוד אולי במקבת מגן ליושבי העיר, שמשו מצע ליצירת האודה היחידות המירות המינדות המינד

ואשר להבדל שבין בית אל ובין תל בית מירסים ולכיש, הדי הוא עומד סוף לא על הבדל יפודי של צורות תוצרת אלא על הבדל בטיב התוצרת. וכאן יש לשארל: האמנם זהו יסוד מספיק לקביעה מדויקת כואת של תאריכים: למה היינו מגיעים, אילו

crar artann, nera stécrera cer casart ne-4 e 2041, 0201, aé narara nsurra art ang 2028A. Heeth 22, 82, 82, 83, 87, étaf néret crent verjeint terret va. neen st. va. os. nesta ve villera art erret va. neen verjeint ser er arguer neen va. neen 82, v. e1.—vé err-si eret ver verjeint en er er ser verj social erret erret verjeint ser, ver en erret erret verjeint ser, ver en erret erret erret verjeint ser, ver erret ser erret erret ver erret ser er

אי שיין AS, 201, ש' 2003; 201, ש' 202-282. ונסן מרשן במצמר אחרון זה, שאילבריים כבר הגיש בקבישותי לחורבן יריחל שו 2000 ואינו רחוק שור כ"כ ממנו. הוא מסעים, שהחפירות בלכיש מזכיחות בהחלם, שכברש הארץ חל אחרי תקומת רשמסס השני.

כי שיין גרסטנג, Bidsol, ש' 2004 מרסטון, בושה Edich בל ש' 2010 הדמה הואה הרבה שור (ש"ר 2016) בהקומה החמירות הראשונית. שיין ולין, סבו האון. יען אינו נומה לקבלה. אבל החמירות האחרונות גרשה במסיישה לה,

tes-its to test ber traper for the

הינו מנסים לקבוע בו מונד האריכים על יסוד הבדלים בטיב התוצרת בין עיר לעיר! ריוחר מוה: אף על יסוד הבדל בצורות התוצרת אין לקבוע תאריכים כל כך מדוקדקים. כאן יש הרבה גורמים הקובעים הבדל. בנקודה זו צוקו בלי ספק אלה הטוענים, שהארכיאר לוגיה יכולה רק לקבוע פרקרומן רחביידים ?2.

התפירות בעי גרמו מבוכה רבה לחוקרים. בשנת 1969 ובשנת 2066 החוקרים בתוח בעיה מ1969 הפרה החופירות בעי גרמו מבוכה רבה לחוקרים. בשנת 1969 והשנת 2066 הרודיה קר אווה מריקה באיחל (היא העי), והחפירות האלה הביצו ליני מסקנה, שהעיר היחה הרבה בחקופת הברונוה התיכונה והמאוחרת, היינו החל משנת 2000 עד שנת 2001 לערך 24, לפי זה היחה העיר עומדת בחורבנה בשעה שישראל נכנסו לארץ, וממילא לא היוה שם שום פלחמה ולא היה שום כבוש, וכל המסופר על מלחמת העי ביהושע ר—חי אינו אלא דברי אנדה. החפירות בעי חוקי את שוללי הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש אנו אלא דברי אנדה החפירות בעי חוקי את שוללי הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש את המליאה 200.

רהנה אם נקבל את תרצאות החפירות האלה כאחרונות וכמוחלטות, הרי אין עוד לשאלת חורבנה של העי שום יחס לשאלת ז מן כבוש הארץ, מאחר שחורבן זה חל לפני ראשית כל התישבות ישראלית בארץ אף לפי הקביעה המקרימה ביותר. אולם באמת יש מקום להסתייגות מסויימת. לפי שעה נחקר רק חלק קטן של החל, ותולדות החפירות הדאו, שאין להחפו בהסקת מסקנות. מלבד זה, הרי ה יה ישוב גם בעי ב־1000 לערך, ואם גם רק ישוב דל. ושוב נשאלת השאלה, אם לא היה ישוב זה כנעני, ואם לא זה הוא הנות, מהישראלים החרימו אותי פרוטרוט הקשום של הספור המקראי הוא אנדי, ובכלל הוא גם מספר יושבי העי, אין כל ראיה, שהישובים, שהישראלים נלחמו בהם, הין בכל מקום הוקא גדולים.

ואשר לשלילת הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש — סוף סוף אין המסקנה בשאלת זמן חורבן העי יכולה להכריע לטובתה. שבספורי הכבוש יש יסוד אגדי, ידוע היה לנו

אף שיין גום, Blq. 1881, ש' 8 (נגד אילבריים), שהדין שמו במענה הי אף־על-מי שהערכה החומר המקראי של נום וחבריו היא משובשה (עיין לחלן: "לחקר גביאים ראשונים"). העובה אילבריים לגום עיין ASOM, אי, ש' זו ואילך.

<sup>94</sup> ury nea musol, u' ss; tra, Alq, seet, u' r-es, erner u st energe, e' of, birys, seet, u' ize-see,

OP רנסן שיער, שאנשי לוז השתמשו בחרבות הפי במלחמת, וזה יסוד הסמרה ביחישי, בייון 89, 159, ש' 25 ואילך, או לבריים סבור, שהממשר תלה בעי את המלחמת, שהיחה באמת בבית אל (שעל בבישה אין סמור בס' יהישש), שיין ASOR, או, ש' 21 ואילך ההמרות הממומנת שם. וצוד למני כן שיער ייר קו, 516-102 של 85 ואילך, שבממריים על וורבן יריחו והשי נשתמר זכר למעולות של שבמים ישראליים בתקומת האבות או אף של בניביים, שובלצו בישראל, השבמים, שנכנסו לארץ בהנחגת יהישע עם שנת 2001, סמור במשך היוק את הממורים האלה למפורי הבניש שלהם.

נם מקודם לכן. ואם ספרר שלם יוכח כאגדי, אין זה לא מצלה ולא מגריד. וביואד צלינו להסצים: ההשקפה המוצצה בפרק זה צל הכבוש ואפיד וזמנו אינה צומדת צל ההנחה. שיש להאמין לספרי הכבוש. הצוויות המונומנט ליות צל הכבוש, שקבצנו בפרק זה (צי 100—116), אינן נובצות מן ההנהה, שהספרים אינן אגדות אפילוניתה אורבה הן המוכיחות, שבספרים יש מסכתייסוד היסטורים. ומסקנה זו אינה יבולה להתצרצר צל ידי קביצת תחום זה או אחר לימוד האגדי שבספרים 10.

### 9619

ואם נסכם את כל המבודר, נוכל לומר: לא בלדעות מן המקודות המצרים ולא בתגלינת של החפירות בא" אין שום דבר, שיכריחנו לכפור בספור המקראי על כביש הארץ במלחמת ברית שנים עשר השבטים. אין בעדירות שמחוץ למקרא שום דבר, שיכריחנו להניח, שחלק מן השבטים כבר ישב בארץ בתקופה שלפני מלכות מרנפתה. וכן ראינו ביחוד, ששירת מרנפתה אינה מדמה את "ישראל" כעם היושב בארץ כנען ישהיא מספרת באמת על התנשות עם "ישראל" בין סלו ובין "כנעף". השאלה היא רק, אם יש יסוד ניאוגרפי־היסטורי להנחה על דבר התנשות בין ישראל-ובין מצרים במקום הוה. אנו באים מכאן לתחום הפרובלמה הגיאונרם ית של יציאת מצרים.

# הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים ים סוף.

ההתנגשות עם גדור מרופתה. בפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים נפלגו החוקרים למצפינים ולמדרימים. בשאלה זו קשורה שאלת מקומו של "ים סוף", וביתוד — של הר סיני. אמנם, השאלות האלה קשורות זו בזו רק במדה מסוימת, והתחום בין המדרימים והמצפינים לא היה בולל וקבוע.

אבל גם הנקרים (כגר סמן וחבריו). שהשבי את מפרץ עקבה לגים סוףי, קבלו תיאור שותר סיני הוא בחצירואי הגדומי (החצי האי סיני"). בגיבל מוסה או בגיבל סרבל וכר. אחר כך פנו דרומה – לההר סיני" שבחצי האי. תיאור זה התאים גם למסורת הנוצרית, היו המים עמוקים. כאן הדביקו המצרים את בני ישראל, אבל הם הצליחו לעבור את המים. מצרית. מפרץ סואס הגיע או דרך ים תמסה עד נהל תומילת (עד "פיתום"). במקום זה לא כשהגיעו בני ישראל לכאן היה "בעל צפון" ממולם, ומאחוריהם היחה "מגדול" — מצודה סמרך לים תמסח. המדרימים קובעים בשטח זה גם את "בעל צפוך ומגדול (ידו, ב). לפי נביל ופטרי, פרקרהת, במקום הסרפיאום של התקופה המאוחרת, ממערב למפרץ סואס, "בקצה המדבר" (שם ייג, כ). מכאן פנו דרומה וחנו לפני פי החירות (ייד, ב ואילך), היא, פיתום. מרעמסס נסעו בני ישראל (שמי ייב. לו) והלכו מורחה דרך סכות והגיעו עד אתם והה בדוגש עם חכו -- שם מחוו, ששם היו סוכות של נומדים, והוא גם שם העיד 1881) בחל אל מסכותא. את רעמסס קבע פטרי (בשנת 1906) בתל ארוטבה. את סכות כבר ("לשם" במצרית), נחשב נחל תומילת. את פיתום קבץ נביל (על יטוד הפירותיו בשנת לפסיום רבו) ושהשלים פלינורם פסרי. למקום מושב בני ישראל, גושן במדע המקראי התיאור הגיאוגרפי של יציאת מצרים, שקבע א דו א ר ד נבי ל (בעקבות במשך עשרות בשנים, החל משנות השמונים למאה שעברה, שולם היה בקיני הכוללים

ול ראינת נוספות לקומותם ונאמנותם של ספורי רובד-השבמים שיין להלן: "לחקר נביאים ראשונים".

וה ביסודר. מנחל הומילה יצאו בני ישראל ופנו דרומה אל דרך עולי הרגל שבין מפרץ סואס ובין מפרץ עקבה על מנח לבוא לארץ מדין (ששם היה "הר סיני") ומשם לקדש 20.

מפרץ עקבה. המהלך מקצה הצפון עד מפרץ עקבה ליד גבול מצרים וצחר כך בדרך עולי את מעמה של דרך זו. לא קל מזה הנא הקושי, המתחייב מכאן לדעה, שבני ישראל הלכו אל וה בכוון הפוך לגמרי? וגם אם נניה, שמטרתם הקרובה היתה קרש, אין להבין בשום פנים בה סטיה כל-שהיא מגורך ארץ פלשתים" הקרובה ביותר. אבל מה טעמו של עקוף עצום שהלכר בה בני ישראל, "דרך המדבר", אף היא דרך עקיפין לא רין כנען, אלא שהיחה מעם כל שהוא להליכה זו מקצה הצפון עד קצה הדרום? לפי שמי י"ג, יו—יח היתה הדרך, מצרי, היתה אף היא המשך ההליכה בתחום פעולתם של משמרות מצרים. האפשר למצוא של המצרים. והדרך מכאן לחצי האי, לחבל המכרות של מלכי מצרים, ששם היה מקרש החירות וכרי – הדרך לאורך הגבול עד מפרץ סואס היא מהלך כמה ימים בתחום שלטונם ומשם לגיבל מוסה או לגיבל סרבל וכריז אחת היא היכן הן סכות, איתם, מגדול, פי מרעמסס – מצפון מצרים. והנה איך גוכל להניה, שהלכו מכאן דרומה – למפרץ סואס, פיתום שבנחל תומילה, אבל לא ישבו בפיתום. מכל מקום הם יוצאים לא מפיתום אלא ישרה צוען" (תה' פ"ה, יב, מג), הרי שגרשן היתה גם היא בצפון. בני ישראל בנו אח שרעמסס היא בצפון מצרים ומביון שגושן נקראת גם "ארץ רעמסס" (בר' מ"ו, יא), היא איפוא מכל מקום בצפון. ופרט זה יש בו כדי לסחור את כל השיטות ה"דרומיות". מכיון ההיקסוסים, היא טניס שבצפון הרלתא וגם גרדינר הסכים לוהוי וה 63. רעמסס היתה שרעמסס היא (כפי שסבור היה ברוגש) צוען מצרים, היא התוערת (אורים) של פרמה כיום). על דעה זו באה בשעתה כמעט הסכמה כללית. אבל אחר כך הוכיח מונטה. צמדה במקום שנבנתה אחר כך הציר פלוסיום, בפי השיחור, צל גבול המדבר (במקום תל מכריע: שרעמסס אינה בנחל תומילת. גרדינר בקש להוכיה תחלה, שרעמסס אינה "קשם" במצרית: שפי החירות אינה פריקרהת וכרי. אבל ביתור נתברר פרט אחר גרדינה, ושיטת גביל וסיעתר לא יכלה לעמוד בפניה. מתוך הויכוח נתברר, שגושן אולם משנת 1918 ואילך התחיל הבנין הזה להתערער מעט מעט. את הבקורת פתח

Se wit: Lerd, modifier and estation, 2011.5. The first 1984. The fixed fixed for the first and the first forces agrain; and the first forces agrain; and the first forces agrain; and the first forces agrains for first forces. The first forces agrains first forces agrains forces for first forces agrains first forces agrains first forces agrains first forces agrains first forces forces for first forces agrains first forces for first forces forces for first forces forces for first forces forces for first forces forces for first forces forces for first forces for first forces for first forces forces forces for first forces for first forces forces for first forces forces forces for first forces forces forces forces forces for first forces forces

הרגל הוא מהלך ימים רבים (לרוב בלי מים) בתחום פעולתם של גדודי המשמר המצרים: לא רק ליד הגבול אלא גם בדרך הכבושה של עולי הרגל קל היה למצרים ביותר להשיגם. מלבד זה כל הדעה כולה, שבני ישראל הלכו לארץ מדין (וששם היה הר סיני) תלויה על בלימה. קביעת מקומה של רעמסס בקצה הצפון מוכיחה רק את בפולה הגמור.

קביצת מקומה של רעמסס בצפון מצרים מתוה לנו את דרכם של יוצאי מצרים. מלא מקומה של רעמסס בצפון מצרים מתוה לנו את דרכם של יוצאי מצרים. לא כינדן ארץ פלשתים", שהימה כבושה בידי המצרים, ולא בדרך המליכה דרומה, שהימה גם היא בתחום שלטינם של המצרים. מטרחם הסמוכה יכול להיות רק מדבר המיצרים. כתן דרכם היה איפוא: מורחה דרומה, שיכול לשמש להם מקום מפלט מבני גודוי המצרים. כתן דרכם היה איפוא: מורחה דרומה, מכל מקום ברגע שעברו את גבול מצרים נמצאי בתחום חרו, באזור שבין סלו ובין הנון הנון הנון הנון הנון מצרים נמצאי בתחום חרו, באזור שבין סלו ובין הנון הנון הנון הנון מצרים נמצאי בתחום חרו, באזור שבין סלו הרחש לא בדרום אלא באזור זה. מהמאורע, שאגות בקיע ת הים מספרת עליו, התרחש לא בדרום אלא באזור זה. מון אנו נתקלים באחת הפרובלמות הקשות של יציאת מצרים: שאלת מקומו של ים סוף. היש מבורים, שהוא מפרץ עקבה, יש מוהים אוחו עם ים מספרת עליו, התחוש לא בדרום אל ים סוף. היש מבולה שבצפון מצרים ויש מוהים אוחו עם הים הסירבוני. שמישיהלשון המקראי עשוי לרטיע לכל החונים האלה, ונראה, שהכוות המקראיים על בקיעת הים הים מוף והים החונים אוחו עם החונים אוחו באמת שם בולל לכל שרשרת הימים, והוא ים החיבוים את המונים אוחו עליו המקראיים על בקיעה הים הים כון יהים החונים האלה בהוון המקראיים על בקיע הים הים כולל לכל שרשרת הימים, והוא מליון המקראיים על בקיעה הים הים בולל לכל שרשרה הימים, החונים האלה בתוח לים הים במקום הוה עלינו להוון המקראיים על הם הים בעון לים החונים האלה בהוון המקראיים על בקיעה הוון עלינו לוון המקראיים על בקיעה הים הים בילון המקראים על בקיעה הים הים בילון הים הים בילון הימים באום בילון הים מחונים הים בילון הימים באום בילון הימים באום בילון הימים בילון הימים באום בילון הימים מון לים בילון הימים לוון הימים בילון הימים מוון לים בילון הימים מחונים לים בילון הימים בילון הימים בילון הימים בילון הימים הימים בילון הימים מוון לים בילון הימים בילון

<sup>(</sup>HTTH 1), 202 רפעם "ים סרף", השרה איימפלדם, שם, ע' פצ והערה 2; ק י ס ל, sicholdoes . ה'א, ע' פצו הים הסירבוני הסמוך לים התיכון, אנו מוצאים במקראות הרספרים על קריעת הים פעם .ים" שמ' י"ג, יחן במ' י"ד, כהן דב' א', מן שום' י"א, טן, ומפני שנים סוף" כולל גם את ים טוף" פירושו לפי וה: הכוון לתוך עגויו של נים" וה והיא היא בדרך המדבר". ציין: מפרץ הים הגדול (המקיף את האדמה גם מדרים), הנפסק על ידי רצועות של יבשה. .דרך מסמנת אולי גם את ים המלח. הישראלים חשבו, כנראה, את כל הימים האלה לים אחד, שבמיצר־סואס, מפרץ מואס, הים האדום, מפרץ צקבה. בשמ' כ"ב, לא: דב' א', א המלה שנים סוף- היה שם כולל לכל שרשרת הימים, שטבבר את המדבר: הים הסירבוני, הימים במל"א ט', כר גים סוף" הוא מפרץ צקבה, וכן כמ' כ"א, ד; יר' מ"ט, כר, נראה איפוא' צל קריצת הים בים טוף" הוא בלי כל ספק לא מפרץ צקבה (כרצת גרסמן וחבריו). אבל RIN, NO IN OR L'IONNIA NY FIGGIT NI MACIN HOUR L'O D' : N'LI CRITT LLI. EDOIT דן יהושם בי, ין די, כגן ביד, ון תחי קיו, ז, מ, בבן קליו, יב, טון גח'ט', ט. השאלה קרדו, ג, ה ועוד. אבל במקראות אחרים נוכר ים סוף בפירוש: שמ' ט"ו, ד, כב ; דב' י"א, שמ' ט"ו, א, יט- כא; יש' י', כון נ"א, ין ט"ג, יגן תה' פ"ו, טו-כאן צ"ה, יג, נגן ויחנו צל ים סוף. הרי לכאורה, שהים, שצברו בחוכו, אינו ים סוף. וכן במקראות אחרים: במופה לארץ פלשתים). בכמ' ל"ב. ה נאמר: ויצברו בתוך הים ; ושם, י : וימצו מאילים המוליכה במופה אל ים סוף (השוה שם, יוו: דרך ארץ פלשתים, היינו: הדרך המוליכה את הצם דרך המדבר, ים סוף. אבל בצדק מוצן אייספלדם שלכל היותר הכוונה: הדרך הימודי שמ' ידג יו-יד, לא המאורע מחרחש על "הים". רק בייג, יה נאמר: וימב אלהים מקראות המספרים על קריצת הים נוכר ,ים י סחם, היינו ים התיכון ולא ים סוף, בספור PC Stain aniar nagrue very meed of ra, nodge S. IsBB, 2'84 ruetr. ccan

ההחנגשות בין ישראל ובין המצרים, ששירת מרופחה ואנהת בקינחיהים מספרות פליה 66. ביצד נאלפן הישראלים למקום זה אנו יברלים רם לשער השעבות, הנה בקיבתי

בל מקום הד סיני ציין להלו, צי פבב-ווה. פר היום הוה): אחד ישראלי, באנדת בקיפת הים, ואחד מצרי, בשירת הוצחון של מרופתת. שרדפו אחריהם, נספר כשפף מים פתאומי. על מארץ זה יש לנו שני ספורינצחון (כנהנג הצר ואולי דרך קצה הים הטירבוני עצמו המחיבש לפעמים, ואילו פלונות מצבא המצרים, כנראה, אל השטח הסמוך לים הסירבוני. אבל בלילה הצליחו להמלט, אולי דרך המיצר כמובן, בדינק. הישראלים היו בסכנה גדולה. הם לא יכלו לעמוד בפני המצרים ונהדפו, נטו לצד הים, נהדפים ונרדפים על ידי הגדוד. מה החרחש בשעת התננשות זו, אין לדעת, ואפשר, שהם נתקלו בגדודו של מרופתה ב שובו מסוריה וכנען, ומתוך מהימה ומבוכה התנגעו עם הגדור המצרי. אפשר ישוה היה גדור, שרדף אחריהם והדף אותם לאיוור וה חרו, שבין סלו ובין "כופן". ומכיון שכך, הרי אין פוד ספק, שכאן, בשטח זה של חרו, הראשון והנו "צל הים" – הוא בלי ספק ים החיכון, מפני שנרימהלך זה נשארו בחחום ובין הים, לפני בעל צפן נכחו תחנו על הים (שם י"ר, ב). ישראל ש ב ו איפוא ממהלכם האל אומר למשה: דבר אל בני ישראל וישבו ויחנו לפני פי החירות, בין מגדול מלא עומד ומעיד, שחל שנוי בכוון דרכם כי משהגיעו לאחם "בקצה המדבר" (שמי ר"ג, כ), הוא סמוך לים התיכון, ליד "דרך ארץ פלשתים», שבה לא רצו ללכת. אולם הרי מקרא ביצד נקלעו הישראלים למקום זה אנו יכולים רק לשער השערות. הים הסירבוני

#### ב. חבירו ועברים

ענין החבירו נודע לראשונה מתוך מכתבי הליעמנה. במכתבים אלה נוכרו "חבירו" במפורש רק במכתבי עבוי הובירו מלך ירושלים. בשאר המכתבים נוכרו כמממלאי הפקיד הומה לוה של החבירו אנשי "מאינו". מלה זו הוכרה כאיניאנוכה של "חבירו", ועל זה אין הוכרה לוח של החבירו אנשי "מאינו". מלה זו הוכרה כאיניאנוכה של "חבירו", ועל זה אין הולק עתה (ועיין עוד להלן על המשמצות האחרת של מאינו: שורד). מתוך מכתבי הליעוה אפשר היה לחשוב, שהחבירו נמצאו רק במוריה ובאריך כנען בימי אותאחון ובימי אפשר היה לחשוב, שהחבירו נמצאו רק במוריה ובאריך כנען בימי אותאחון ובימי אפשר היה לחשוב, באלישר גלו שהחבירו היו מצורים (לפי היריעות לנמרי. ההפידת מאמצע האלף השלישי לפני ספה"ן) גם בבבל, באשור, במספומביה ובאנחליה. מן היריעות האלה מימי נדם מין, חמירבי, מלכי חת וכר, נמצאו למדים, שהחבירו מלאו האלה בעיקר שני הפקדים: הם היר א ג שי צ ב א שכירים רשמשו ע בר י מבריבו בה הון בה ל וממשבת עי עיו המקדים, לו ייר ק ה המשותום המשע, עי 10 ואילך; לוי,

GC ROWLE IF CET RECUT EFFES FOR CONT. WARET, "OF OFF FOR ECONTECT, NAN ORNOWER IT CET REGIS FOR CONTECT, NAN ORNOWER IT THAN, INF GAR ANTIQUES EXPONENCE OF THE CONTECT OF

(OLZ השלך; הנ"ל, RHR. כרך 10 (1934), ע' 33 ואילך; הנ"ל, RHR. כרך 11 (1938), ע' 37—523 דורם, RHR. כרך 11 (1938), ע' 170 ואילך (והספרות המסומנת 1939), על החבירו כנוזי עיין ביחוד קיארה (Chiera). AJSL (2013), 27 (1935), על החבירו במרי עיין דורם במאמרו הנ"ל, ע' 175 ואילך (ע"ם הודעה של דוסן לדורם; ועיין להלן). במקורות מצריים נזכרו בני נכר המסומנים בשם "עפר" ("עפריו" או "עפרו"). בספור על כבוש יפו בימי תותמס השני, השלישי והרביעי נזכרו אנשי "עפר" (פועלים (או כעבדים) או כעבד. בימי רעמסס השני, השלישי והרביעי נזכרו אנשי "עפר" כפועלים (או כעבדים) ונסמכו לאנשרצבא. עיין בהל, שם, ע' 73 ואילך; ייר קו, שם, ע' 23 ואילך; וילסן, 1931 AJSL. (13 ב-30), ע' 29—30. Beth-Shan

שאלת החבירו, שהחוקרים הרבו מאד להתלכט כה, נפלגת בעיקר לשתי שאלות: א) אם המלה "חבירו" (סא־גז) מסמנת יחש גזעי (או אתני) או אם היא מסמנת מצב סוציאלי (מקצועי או מעמדי). ב) אם המלה "חבירו" מקבילה למלה "עברי" (ברבים: "עברים", בני עבר). שתי השאלות קשורות זו בזו במדה מסויימת.

השערתו של צימרן, שהחבירו הם העברים, שבטי בני עבר של המקרא. נתקבלה בשעתה במדע והיתה כמעט דעה שלטת. אבל במשר הזמן נתרבו החולקים עליה. הערעור נשען ביחוד על החומר, שנתגלה כבועזקיי, בנוזי, באלישר ובמרי. סיעה של חוקרים (לוי, קיארה, לנדסברגר, דורם, נוט ועוד) טוענת, שבתעודות אלה על החבירו אין שום דבר, שיורה על יחש גזעי או על יחוד לשוני. בין שמות החבירו, שנזכרו בתעודות מוזי, יש רק כעשרה למאה שמות שמיים. החבירו הם כני ארצות שונות: אשור, אכד, ארץ "אינזלתי" (קיארה, שם, ע' 117 ואילך). בין שמותיהם יש שמות אשוריים (מארי־אידיגלת, ,RHR מארי־עשתר ועוד), חוריים (אַרי־תּשוֹב, ותּיא), אמוריים (כגון קיש־אַמוּרי). עיין דורם, : והספרות המסומנת שם. ולצומת זה יש קכע במעמדם הסוציאלי של החבירו 118 הם בני נכר הנשכרים כחיילים או הנמכרים כעבדים. בין אנשי סיעה זו יש סבורים, שהחבירו הם הם העברים, והם משתדלים להוכיח, שגם המלה "עברי" במקרא יש לה משמעות סוציאלית, והיינו: נודד, נומדי, מעין "ארמי אובד" (דב׳ כ״ו, ה). החוקים אינם יודעים "עברי שראלי" אלא "עבר עברי" (שמ' כ"א, ב: דב' ט"ו, יב ואילך), ואין "עברי" אלא ההפך מ"חפשי". עיין לוי, מאמרו הנ"ל. OLZ, יאילר, ומאמרו בארו בRHR ההפך מ"חפשי". 110, ע׳ 35 ואילך, ומאמרו ב־HUCA ע׳ 618 ואילך; א ל ט, Ursprange ואילך; נזט, ספר היובל לפרוקש, ע׳ 105 ואילך. קיארה סבור, שהחבירו, שפלשו לארץ כנען בתקופת תל-עמרנה ונשארו בין הישוב הקודם, נקראו בפי יושבי הארץ "חבירו" (נומדים־שודדים) לגנאי, אכל במשך הזמן קכלו הם עצמם את השם הזה וקראו לעצמם "עברים" (במאמרו הנ"ל, ע' 123). אבל זוהי השערה רחוקה ביותר מן השכל: קבוצות נומדים־שודדים מבני גועים שונים נעשים בנכר בני גוע אחד ובוחרים להם כנוי של גנאי לשם גועי! העקבי ביותר הוא דורם השולל כל קשר בין "חבירו" ובין "עברים". דורם שנה את דעותיו בהרבה נקודות בשאלה הנידונה, החל ממאמרו ב־BR. 1909-1909 עד מאמריו ב־BR. 1924 (וב IPOS) ועד מאמרו ב־RHR. 1938 אבל נשאר נאמן לשלילת הוהוי חבירו = עברים. ובמאמרו האחרון הוא גוזר "חבירו" מן "חבר" במשמעות "קשור", "אסור". "חבירו" משמעותו: אסיר, שבוי. החבירו היו שבויי מלחמה, שהיו מוכרים עצמם או נמכרים לעבדים. מפני זה הם מופיעים בטקסטים כחיילים או כעבדים. ואילו המלה "עברי" מסמנת יחש גועי.

ואמנס, אין כל אמשרות לקיים את הוהי הביר! "עברים מתוך ההנחה ש"חביר!" אינו אלא סימון מצב סוציאלי. המשמעות הנועית של המלה "עברים" ברורה בהחלט מתוך בשמ" אי, יד. יש אינן אלא נשי "בני ישראל" שבפסוקים ז—יג. וכן "העברים"). ה"עבריות" בשמ" אי, יד. יש עברי מאח ירי. ושם בי, יח: "אלה העבריים" הוא "אלה אנדרים" בבי, ו: "משם, יא: "איש עברי מאח ירי. ושם בי, יח: "אלה העבריים" הוא "אלה אנדר שנוכר באוחה פרשה. גם "עבר עברי" אינו אלא עבר ישראלי כמו שמוכח מדבי ויעקב", שנוכר באוחה פרשה. גם "עבר עברי" אינו אלא עבר ישראלי כמו שמוכח מדבי ע"ו, א ("אחיך העברי") ומירי ל"ר, מ, יר. (מענות ל ו י, אוא סוו, ע' פג, עומוות על ערוי, אינו אינו אים בריני עברים המוכרים עצמם). ובכלל כבר הטעמנו עפילו אך יר ק ערך אי, ע' פצה—סאר), שבכל מפרות המקרא בילה המלה "עברי" מסמנת אפילו אך יר ק יש א ל י ולא שום כן עם אחר, למרות הכני הכולל "בני עבר" (ברי י, כא) או "עבר" יש רא ל י ולא שום כן עם אחר, למרות הכני הכולל "בני עבר" (ברי י, כא) או "עבר"

אולם מצד שני קשה עתה להטיל ספק ברבר, שהחבירו הם עברים, כי בכחבי אוגרית נמצאה ההקבלה "עפרם" — "מאיגו" (נוברה העיר "חלביעפרם" ובמקבילה: "חלביסאיגו"), עין וירול ו, enbnoresignoo), 1969, יעי 926. אמנם, וירולו עצמו מסיק מתגלית זו, שהחבירד אינם עברים. ולזה נומה גם קרלינג, אOSAS, חוברה דה, יעי 22. אבל עיין נגדם: ישישא. אפל ספפו, יעי 96—96; אol, ישם, יעי 196—211. ועיין גם הערה אולבריים לרשימה הנ"ל של קרלינג. מביין שם"א ובי"ה מהחלפות (השוה: ערפת — ערבת, בחן — פחן, גבת — נפת, פרולא — ברול, עפרת — אברא ועוד ועוד: עיין הדונמאית הרבות , שמביאים רולי וביק, שם, יעי 29 ואילך), הדי הצורה: "עפרם" מקרבת אח המלה "חבירן" לגמרי ל"עברים", מצד שני ניתנת לנו עליידי המויאה "עפרם — חבירו — מאינו" גם ההשואה "עפר — הבירו — סאינו" (נגד דורם, אוא. 1813, יעי 1815), ואפ "עפרם" הם "עברים", הדי שגם "חבירו" הוא בנוי גועי.

והמבות יש בחומר על החבירו למה וכמה ודברים, שאינם מתישבים לפי ההסבר המציאלי. ברורו, ש,כוכב המאינדי או "אלהי הבירו" (עיין ייר קי, ה-Baura-ban-W. עי צו האלה) לא נחנו להתבאר כאלהי נבר מתם (ליי). אנו מוצאים, שאנשי הבירו משתהפים בטכם החוזה, שנישה בין שובילוליומה, מלך חת, וכין מחיזוה, מלך מתני הם איפוא מקורבים החוזה, שנישה בין שרבילוליומה, מלך חת, וכין מחיזוה, מלך מתני הם איפוא מקורבים לחצר המלכות (עיין דו רם, B.A. 1920, עי או). איש חבירי הוא נסיך ברבה שבסוריה ומלך נוחשה (עיין לוי, S.D.) שם, טור 1820, הקרה S). החבירו לא היו איפוא מחם בני בכן נוחשה (עיין לוי, S.D.) שם, טור 1820, הקרה S). החבירו לא היו איפוא מחם בני במיצרים. חם נקראים "חבירו" גם בשעה שהם משתקעים בארץ וממלאים הפקיד ברר משועברים. חם נקראים "חבירו" גם בשעה שהם משתקעים בארץ וממלאים הפקיד במהגרים ומן מה, אבל במשך הומן יושבי הארץ מבחינים בפרצופם האחני של המון הורים. מארץ אפשר, שבן נור נוכרו בהמשך אחד עם הלולחו, אחלמו, שחו, כשו, וכל אלה הם עמים, מלבו זה הרי נוכרו בהמשך אחד עם הלולחו, אחלמו, שחו, כשו, וכל אלה הם עמים. של בני עמים שונים, שביים האחלב על הדעה. ופיין גיק, במאמרו הניכרה, עי במיני, עי במאמרו הניכרה, עי במינים ועיל, עי בסו ואילך.

את הידיעות השונות על החבירו אפשר לתפוס רק מתוך הנות אחת: החבירו הם בוע הנמצא החל מאמצע האלף השלישי במצב של הגירה והתפשטות ועם זה גם במצב של התפוררות וטמיעה. בני עבר פשטו ממולדתם (מובר ערבי) והיגור כשבטים, אבל גם – ואולי ביחוד – בהמני יחידים ומשפחות, לאבר, אשור, "אנולתי», מסופוטמיה, סוריה וכרי. בארצות אלה רובם נטמעים: הם משתקעים בארצות ההגירה, מקבלים את לשונות

הארצות ומחלימים את שמתתיהם. אבל נשאר עוד זכר ליהודם הגועי הזכרה הם עוד את נשהרים כחיילים ועוברים, (הוכר הגועי ההחי הם בכלל המאריכים ימים ביותר). בארצות ההגירה הם נשפרים כחיילים ועוברים ועברה עבודת עברים. רבים מהם בהדאי נשחקעו בארצות ההגירה הם לגמרי. אחרים היגדו מארץ לארץ. מפני זה יש חבירו מארץ אכר, אשור וכרי, מפולגי לשון ושמות. ואולי גם הוצאו רבים מהם מארץ לארץ כשביי מלחמה. מאחר שהיר אנשי צבא העבורי עומי גם הובאו רבים מהם מארץ לארץ כשביי מלחמה. מאחר שהיר אנשי צבא מעציים. "נומדים "אינם, ובכל אופן לא כולם נומדים. שהרי הם יושפים במעד מאות החבירו הרבים מהם משועברים, ואין להם יכולת להיות "נומדים". אבל מעני בארצות החבירו היה "צבא בלתי מדר", כדברי דורם אואף, 1989, עי 1971, אדו, אדו, מצבא החבירו היה "צבא בלתי מדרי", כדברי דורם אואף, 1989, עי 1971, אדו, אדו, לדעתו כבר בימי מאות שנים הם משרתים בצבא המלכים. דורם עצמו מביא את החביר הסימר לדעתו. כבר בימי רים-מין מלך לרסה החבירו משמשים "רדר" (שלאי) של החבירו, שהוא לדעתו המלך ומקבלים אספקה מטעם המלך. בימי חמורבי נוכר קצין (שלאי) של החבירו, שהוא מחבירו המלך, מעכתבי חליעמרו, נראה, שהחבירו שמשו בתקנות ההיא גם חיל כר מאומן, עיין קודמיון, א. א. 19 ב-בג; 1911, 1912, 1912, 1917, 111.

בין המון המהברים העברים האלה היו בודאי גם יחידות אחצית, שבטים ואנחדי שבטים, שעברו בארץ וחיד חיים נפרדים לעצמם. מאלה היי השבטים הישראלים והקרובים להם. אבל החעדות הרבוח על ההבירו אינן מספרת על אלה. אלא דוקא על המון המהגרים הנגר והמתבולל, שדבק בישובי הארצות ומלא בהם תמקיד, כיינישי צבא או כעבדים. מפני זה החבירו הם בני גוע אחד, אבל אין לומר, שהתעודות מספרות לנו על השעמים העבר יה מברידי מאכד ועד מצרים. כך בקש לתאר את הדברים יירן קו בספרו הששמים שם אלו ויש מדתימה של אמת במשפטו של אד. מייאר, באלהום ב-50, כרך בי, עי גאב, שרברי יהיקו הם "השערות פראיות", התעודות אינן מספרות על מעבר "העם" מארץ לארץ, אלא על התפשטות ההגירה החבירית ועל תהליך ההתפורות המודרגת של הלק גדול מבני עבר. אם אין בומן מאוחר וכר לחבירו באכרי, אשר, חת הערצות. כך קרה להם גם בקצה גבול תחום הגירתם — במצרים, ש"עפר" עדיין היו שם הארצות. כך קרה להם גם בקצה גבול תחום הגירתם — במצרים, ש"עפר" עדיין היו שם אחרי יציאה ישראל ממצרים.

מתוך התערוות על החבירו בהקופה שלפני הל-עמרנה, שבהן הם מופיעים בחיל שכירים וכעברים, ברוד, שאין לדבר על פלישה "שבטי" חבירו או "כנופיות" של חבירו לארצות שונות כדי לכבשן. החבירו אינם מבקשים נחלה לשבת כיחידות אחניות, אלא הם מבקשים עבודה ושבר, פמהגרים, והם נשכרים לנותן לחמם. ואם הם משחתפים במהבות מריניות, ברוד מה טיב השחתפותם בהן: כחיל-שכירים מקצועי הם עשויים לבצע פעולות בבוש ושור בומני מבוכה ורפיון השלטון. והי פעולה "מולדמסקה" בכל ומן ובכל מקום. הייניות הראשונות על פעולה כואת של החבירו באוח ממרי, מושל העיד בתור, כצפון מסופוטמיה, מודיע לוימרילים מלך מרי (בן ומנו של חמורבי). שהחבירו יצאו מן העיד "שורינים" וכבשו בלילה את העיד "יומומם". במכחב אחר לוימרילים מדובר על ראש או קצון, שאסף את החבירו, והללו הגיעו עו שערי אינו עיך מעין וה גם במכחב שלישי. באים מן הנבר. הם מיושני המקום. משתמשים בהם לתכליחף נסיכים או קצינים בסכחביהם ותחרוניתיהם. תפקידם של החבירו עצמם במהומות אלה אינו תפקיד של "ממלנה" או החבוניתיהם. תפקידם של החבירו עצמם במהומות אלה אינו תפקיד של "ממלנה" או

של התוועה". תפקידם מחבאר ממה שירוע לנו על משלחידם: והו תפקיד של היילים

היה ודאי יפה לפעולת "סולרטסקה". המשתתפים במרידות בומני מבוכה מדינית. וימרילים הוא המלך האחרון של מרי, רומנו

ומתוך כל האמור יכולים אנו לפמוד גם פל תפקידם של החבירו בסוריה ובארץ

cttl cudion nd-garth.

רב־אדי מלך גבל מרבה לקבול על מעשי הסאינו עד שנדמה לפעמים כאילו ולפעמים – סולרטסקה פרועה רודפת בוה ושוד. לא כובשים ולא נושא "חנועה לאומית", אלא הם בעיקר שכירי המלכים המתחרים, ממלאים באמת אותו התפקיד, שהם ממלאים כבר במרי בימי ירידת שלטרנה. הם אינם אחניה, כמבואר למעלה) אינם נושאי "חנועה" המחנגדה לשלטון נכרי. בארצות כנען הם כוו. כני נכר, שכירי צבא, עבדים, הומר אתני מגוון (מעיקרו, כדעה קצה, או בעקב התפורדות אולם מה שיודע לנו על אפים האתני והסוציאלי של החבירו אינו נתן להתאחד עם תפיסה TET-XWFR ICET CO WILL WILL ST. LESA. LESA. PFF BITTEA-IDAA. במובן "אסורים", שכויי מלחמה משועבדים. על "תוועה" של חבירו, שבראשה עמדו זו לא חור בו בפירוש גם במאמרו ב־אאא 1938, אף על-פי שהוא מפרש כאן "חבירו" הסא־יו הם השואפים ל,,ממשלה לאומית" וכוי, ,חבירו" הם ,חבר", בעלי ברית וכוי. מדעתו Pri B4. 8061, P. 80 1477; WA. ASEI, P. EI 1477 (2091, ASEI, P. ADI 1477); פרי השרה, המתנגדים לשלטון הנכרי, אין לה פל מה להשפן. דעה זו קבל גם דודם, m> (8091), ה"ב, פי So ראילך. אבל דפתו, שהחבירו הם "מפלגה לאומיה", נומדים דיושבי Artt wrecin ecera fary erre wede ewrat, perf: -ibute adolitionateatif .enambraf פליהם במכחבי חל־עמרנה, הם עם נכרי, שעלה על הארץ לכבשה, ושיש למכחבים אלה יפה הרגיש ארדמנס בשעתו, שאין אמת בתפיסה, שהחבירו־הסאינו, שמדובר

זוחל על גחונו לפני פרעה, ממונה עליו "רביץ" מצרי, והוא דורש צבאיעור מאת פרעה — ה ארץ: הוא שמומר" על הארץ בשם פרעה, הוא מגן על הערים מפני האויבים, הוא ממכתביו של עבר־אשרת לפרעה (קנודטוון 60-26) ברור, שהוא בכל אופן אחד ממלבי מן המדבר, כרברי בהל, Sansans X. פי 10-44. את מוצאי הגועי אי אפשר לקבוע. אבל סאינו, ובכל אופן אין עבראשרת "נשיא ברואי" הכובש ערים בטוריה בעורת "נומדים" אנשים אלה בעזרת שכירים מצושי הסאינו. כי עבר־אשרת ובניו עצמם אינם מאושי פבר־אשרת ובניו, פוירו ופובפל, ושהקנוניות והכבושים הם מעשי ידי המכחבים. אבל ממכחבים אחרים ברוד, שהסאיגו האלה לא היו אלא חיל שכיריו של 11, 85). הסאינו כובשים את כל הארצות: 33, 10-11. כך כותבים גם אחדים משאר בעלי אמבי או אמיה (פה, פב; וא, פו), בתרונה (וא, פו), גבל ובנוחיה (אר, וב; קורא בשם ערים מסוימות, שותנו ידן לסאיגו או הרוצות לעשות ואת: צמר (68, 18

er, oc, 24; 08, 46; 28, 67; 98, 26; 09, 22; 111, 02; 311, 86; 711, 82 fgfr. 7/14 10 \$7. \$1; 87, 01. הערים נותנות ירן לסארגו: 88, 81; 67, 62, 66; \$7, 12, 86; 87, 76; 77, 92; AB GIRTIG CON COLL YZOL NICH HONTEL EEFT EFFER PER GLIT OILL AB, EB, EI;

88. פד-פר: 81. 18. 18. או-אג ועוד. בתרונה נחנה לו ידה, והוא שם בה חיל מצב מן המאינו: האילך, ועוד. את הערים הוא רוצה לכבוש בעזרת הסאינו: וה, דו-וב; 6ה, דו-פו; הזרמם לקחת את צמר, אמבי, גבל וכר. פיין: 18, ד-11, 24-14; 48, 81-85; 83, 4 שהמעשים, שרביאדי תולה בסאינו הם באמת מעשי מלך זה ובניו. שהרי עבריאשרת הוא בכל מה שמצינו בדברי שאר מלכי הארץ. הסאינו הם רק שכיריו. ולפיכך מאלף הדבר,

זו קשורה ביחס מסויים להחבירו", היינו: לצבא השכירים החביריים. מכל מקום מכריף פי שבו ואילך. אולם את הנאמנות" מלכי כנפן קשה מאד לקבופ. אלא שבכל אופן אין נאמנות TIR I. OAAA. SSEI, E' 88; X C a. B[q. psei, E' 8s; arrith anti ועם בית לביה. דעות שונות בענין זה עיין: ובר, אצל קנורטוון, פי אבנו ואילך; טירר לפרעה ואויבים לחבירו ולאנשי שלומם מביח לביה, ופעם מרו בפרעה והשלימו עם החבירו שבעמדתם הפוליטית של מלכיאל ושוברדתא בא שנוי בהמשך הומן: פעם היו נאמנים האמחיים, הם הטאינו והם החבירו! ובפעם הואת לביה ועבוריחבה כרוכים יחד. יש מניחים, שני", הוא עברי־חבה, והוא לוקח את ערינו (85, 36—35). אלה הם איפוא ה"לוקחים" הריאלית של הסכנה. במכתב אחד הוא אומר: תחלה לקח לביה את ערינו, ועתה קם "לביה מפרעה, שיציל את הארץ מידי הסאיגו (175, 9—1). אבל שוברדתא מגלה לנו את המשמעות מכתבים אלה: מלכיאל מודיע למלך, שגדלה האיבה נגדו ונגד רעו שוברדתא, והוא מבקש 05-25. בניו ממשיכים את מעשיר. (לפי זה נכון יהיה תרגומו של קנודטוון ל 205, ערים לעצמו, אנו יודעים גם ממכחבים אחרים, עיין: ספג, וו-1, סף ואילך; ביחד 88. בנין לא "נחנו" איפוא להבירו שום עיר אלא דרשו את הערים לעצמם. שלביה נלחם וכבש פאב (5-8): מלכיאל דורש את ארץ המלך בשביל בני לביה ובני ארויה. לא לביה ולא ערי המלך, אבדה הארץ (885, 36 ואילך). אבל את האמת הפרוזאית מגלה לנו המלך במכתב וב), ובמקום אחר: לביה ואנשי שכם נתנו הכל לחבירו (285, וב-24), החבירו לוקחים החבירו בווזים את הארץ (שם, 66). מלכיאל ובני לביה נתנו את הארץ לחבירו (185, 29— טרען טענות אלה עבר־חבה, מלך ירושלים. מלכיאל מחריב את הארץ (850, 36-15), ולהלן: ואילך) או שמלכיאל, מלך גור, ובני לביה יחד מחריבים את הארץ (שם, 33-66). ביחוד אויביו האמתיים. אנו מוצאים קובלנות, שבני לביה מחריבים את ארץ המלך (250, פ ושבני לביה שכרו נגדו בכסף אנשי סאינו ואנשים כושים (אב). המלכים הם איפוא בפניהם (1943, 10—12). אבל במכתבים אחרים הוא מספר, של ביה נלחם בו (1944; 1945) לקנות את לבם. – בירידיה קובל, שאיבה הסאינו גדולה נגדו, והוא מגן על מגידו צבא המלך (195, 24-25). הטאיגו עברו איפוא בצבא המלכים המתחרים, וכל אחד השחדל אבל גם לו עצמו יש היילים מאנשי סאינו ושתו, ועמהם הוא אף רוצה לצאת לקבל פני רשוה, שנתן מרכבות לסאינו, ואת ארוויה, שנתן את העיר שדו לסאינו (191). וכיו"ב. - כל האמור גובע גם ממכחבי מלכים אחרים. נמיווה מאשים את בירי-המלכים לחבריהם, שהם מאשימים אותם במרד, ובמוכן זה הם אומרים: היתה הארץ לסא"גו פג: 67. 10-11: 19. 5. מפני זה יש להבין בכמה מקומות "מאינו" ככנוי של גנאי בפי 8561, פי 171. ואמנם, בכמה מכתבים הכנוי משמש רק ה שו אה של ולוול. פיין 17, 72-הרי נגרדת פמה גם המשמפות השניה. פל משמפות כפולה זו של המלה פיין דורם, אוא. המפורש של המלה סאינו ("חבתו" – שודו). ואף על פני שמשמעותה היא גם "חבירו", "סא־גו" יש לו במכתבים אלה משמעות כפולה: הבירו־עַברים וגם שודרים. ירוע, שוהר ביאורה המלכים, וצבא הסאינו "כבש" רק בשבילם ובשירותם. ואין להמנץ גם מן המסקנה שהכנוי מכתב 201, השנה גוף המכתב עם סיומו. וכן מכתב 88 ועוד. ברוד, שהתחרות היתה תחרות השרה פו-וב, פב-26 עם 25-17; מכתב ו3, השרה בו-13 עם ראש המכתב וסופו. המכתבים, שבהם הכותב פותה בסאינו ומסיים בעבר־אשרת ובניו או להפך. עיין מכתב פה, דב-82; 60, 10-71 ועוד. עיין גם המכחבים 151-851 ועיין 11, וב. ביחוד מאלפים 18, 18-14. כל הארצות נתנו ירן לו: 84, 8-01. את צמר ואת אמני לקח עוירו: 65,

שבין הגירת החבידו ובין נדידת שבמי ישראל ציין למצלה, צ' ד-11. במרי: מחוך פעולת צבא־שכירים המשרת את המלכים והמשתולל לפרקים. – על היחס דבר, שאינו מתבאר כל צרכו מתוך מה שידוע לנו על החבירו בשאר הארצות וביחוד אין בכל המכתבים שום רמו לכבוש אתני של הארץ בידי החבירו. ובכלל אין בהם שום גם מקרים, שהמלכים נחנו להם ערים למושב. מקרה כוה נוכר במכתב 191, 25-15. אבל גם לביתם וכובשים רבוזוים ערים. עיין מכתב 185 ועיין בוב, 5; 185 8-1. בוראי היו פרים פלינדי הבירו הפורצים לארץ מעבר לגבול. אמנם, בשפת מהומה הסאינו פרשם ליריבו של עברי-חבה! בכל אופן גם עברי-חבה אינו מדבר על כבוש מדיני-אתני של "קחר כסף ולכר אחרי" (Mi—OS). ואנשי קפילה אלה גופם הם "חבירו" בשצה שהם נשכרים כך לגנאי. יתר על כן: באותו מכתב 800 קובל שוברדתא, שעברי חבה כתב לאנשי קעילה: "חבירו". או מפני שהיו בין צבא המלכים האלה אנשי חבירו באמת או שהוא מכנה אותם (1065, 2-42). ברוד, שהוא קורא למלכיאל ולשוברדתא ואנשיהם מבני גור, גת וכרי גם אנשי בית ניניב אל אנשי קפילה, ואם לא חבוא עורה, תפול הארץ בידי החבירו! וכבשו את ארץ רובותה (הרבה:); וההמשך: נפלה הארץ בירי החבירו! ולהלן: עתה הלכר ממכתביו של עבור חבה. הוא מספר: מלכיאל ושוברדתא שכרו אנשים מגזר, גת וקעילה החבירו מכוונים באמת לכבושי המלכים היריבים בעורת שכיריהם, נובע בבירור גם מאחר מידי מלכים אחרים, הפקיד של סאיגו, כרברי מלכיאל (172, 9—1). שהדבורים על "כבושי" מתנגד לחבירה, מתארים שניהם כממלאים תפקיד אחד – תפקיד של "לרקחי" צרים מכחב 280: כאן לביה, שהוא כאילו בעליברית החבירו, ויריבו עבדי חבה, שהוא כאילו

## ג. לחקר האגדות על משה

ישראל. זהו איפוא רובד הסלע האלילי של האמונה הישראלית. האגדות הקדומות מחברות שאחד אגוות נפרות אלה לזר אחד לשקען בספורו על יציאת מצרים וראשית תולדות האל השוכן בהרהגעש מיני או האל הנעבר בקרש שבארץ מדין. רק ס"י הראשון הוא אינן קשורות ביציאת מצרים ובתולדות ישראל. הן אגדות פול חניות מקומיות של שרידי אגדות מיתולוגיות ואמונות אליליות. אגדות אלו בנסוחן הראשוניהקדום כאילו רובר הסלף של המסורת: את העדות הקדומה ביותר על אמונת יהוה. ברובד זה נשתיירו בהן לבנין ספורו, הן אגדות ס"ל הקדמון. באגדות אלה דמו למצוא את רובד השתיה, את המסורת הספראנית שבידנו ולהתות את דמותן של אותן האגוות הקוומות, שס"י השתמש ולא עוד אלא שהבקורת בקשה להגיע מתוך הפרדת ס"י הראשון גופו עד אבני היסוד של בס"ר עצמר שכבות שונות: ס"ר הראשון (יון) וס"ר השני (ינן), שהשלים ועבר את הראשון. השתדלו להוכיה ישפ"א חלוי במ"י, ס"ד -- במ"א, וס"כ -- במ"ד ומ"א. מלבד זה הבחינו את סר"א למקורותיו ואף בסטו על הפרדה זו כמה הלכות בתולדות ישראל בימי קדם. להפריד את הוסיהם זה מצל זה. ובכל ואת נמו חכמי בית ולהויון נסיונות הרבה להפריד ס"ר וס"א. שני מקורות אלה נשתורו לספר אחד, הוא סי"א, ועל פי רוב אר־אפשר עוד רק ס"כ בולם בחומר זה כחמיבה מיוחרה, שאפשר ליחדה בנקל משאר החומר. לא כן במדבר נשתלב חומר השאוב משלשת המקורות הראשיים של התורה: ס"י, ס"א וס"ב. אבל המקורות. בספורים על משה ופעולותיו המסודרים בספרים שמות, ויקרא,

ממנורות פנב

את משה עם עבודת האל של סיני או של קרש. ואת אומרת: אגדות אלו קובעות למשה מקום בשכבה האלילית של אמונת יהוה, במקצה עוד בתקופה לפני־ישראלית. הדעות על הערך ההיסטורי של המסורת על משה הלוקות. אבל רעה רווחת היא, שבאגדה הקוימה מופיע משה ככהן אל, שהיה נעבר בהר סיני או בקרש. בעבודת אל זה נעוצה ראשית האמונה הישראלית 1.

התה מכיון שאין בידע משען נאמן להפדרה סייא למקורותיו, הדי שהבהות סיי בכללו רכל שכן סיי הראשין ועל אחת כמה וכמה סיי הקדום אינה אלא השערה התלויה לעתים קרובות ביותר בחוש השערה. ההפדרה נותות לנו בכל אופן רק קטעים .וכדי למצוא את משמעותם של קטעים אלה, יש להשלימם. וההשלמה תלויה בדמיננו של המשלים. הבתין הבנוי על ההפדרה הזאת עומר איפוא בעיקר על מה שחסר מן הספר, על האין. מעד לבנין משמשת רק ההנחה המוק דמת, שרבד-הסלע של האמונה הישראלית הוא אלילי. אבל היא היא השאלה, אם רשאים אנו להניח הנחה נו ביחס ליצירה כל-כך מיחדת בתולדותיה באמונה הישראלית. ודאי, יש בספרות המקראית שברי אגורת, שיש בהם מאופי המיתים. אבל — היש לראות שברים אלה כשרירי רובד אלילי של אמונה י הוה גוום האובימים על יסוד ההנחה המוקדמת ההיא עדיין לא פחרנו את השאלה העיקרית, ואלי גם התרחקנו מפתרנה.

אולם כדי שנוכל להבין את עדות המקורות על פעולתו של משה, שהיא גם העדות על התגלות אמונח־ההה בישראל, עלינו לברר קודם כל את השאלה, אם יש באמת במקורות רמו על קשר בין פעולתו של משה ובין תחומו הפולחני של איזה אל לא־ישראלי וכהניו.

שמרה, ביחוד עי 354 ואילך). השוה להלן, הערה פ. לרפת גרסמן גם מקום ענודה זו היה בקרש. שם גם קבל משה את הארון מיני המדינים וכרי (עיין . פולחניה מוצאים גם בבמ' כ"א, ו"ם: משה מיסר את עבורת נחש הנחושה (עיין מל"ב י"ה, ד). משה בפעם הראשונה ליהוה בחור כהן, ולועתר הכוונה גם כאן לקדש, למרות פסוק ה. אנדה סדו, חשמו). אגרה פולחנית אחרת מוצא גרטמן בשמ' ייח: כאן כאילו סופר של הקרבנותי שהקריב כה נתן שם החק ומשפט". גם המלחמה עם עמלק כאילו היחה בקרש. ושם בנה משה מונח (שמי ב-ון: במ' כ', א-יג. כי מרה, מסה, מריבה, קרש (מריבה קרש) ענינן אחד, ולפי שמ' ט"ר וו היא קדשי בכמה ובמה אגדות מוצאים רמוים ליסוד דת יהוה בקדש: שמ' סדו, כב ואילך; ידו, הוכירוהו) על מלחמה בין משה ובין האלהים. שבה רכש"לו משה את האורים והתומים. מעוב מלחמה ח הוא מפרש "תריבהר" במובן: תריב. תלחם שמו, והוא מוצא כאן שריד של מיחום (שהספורים לא לדעתי, ברבי ליג, ה, ולמלחמת יעקב עם אלהים. ברי ליב, כה־לג: הושע ייב, ה. ברבי ליג. המכארת את מנהג המילה. מייאר מוצא כאן מקבילה לאגרות על מלחמת משה עם אלהים. שנוכרה, (בערב ולא בחצי-האי סיני, ששם אין הדיינים) היי קרושים לו. בשמ' ד' בד-בו יש אנדה נפרדת אלה נחקשר משה במקומות עבודה עתיקים של יהוה, שהיה נעבר בקרש ושהרי הגעש שבמדין שהיה בקרש או בהר סיני בארץ מרין, ושלפיהן משה הוא כאילו מיסר הפולחנות האלה. באגרות הנבואיות), שלפיהן גלה משה את משכן יהוה בהר חורב לפי (ס"א) ובמקום הסנה (לפי ס"י), מגופי דבריהם. השימה ביסודה היא השלמה. בשמ' ג', א ואילך מבחינים אגדות פולחניות (ליך לא רק הוקרים מסוגר של הלשר, אלא! גם קיטל וולין, אף על פי שהם. הולקים על כמה וכמה ב שנין ביחוד מייאר, motiosiel: גרסמן. DeoM. שניהם בפקבות ולהויון. מהם קבלר

הקורשה הגברואית בלבר של סיני והמדבר. המסורת של כל
התקופה המקראית כולה (ושל היהדות כולה) מבחינה שני תחומי קורש שונים זה מזה:
אחד נבואי בלבד ואחד נבואי פולחני. הגבול ביניהם קבוע ועומד: באר שבע.
מבאר שבע צפונה משתרע התחום הנבואי-הפולחני, מבאר שבע דרומה. עד סיני, משתרע
התחום הגבואי בלבד: שם נתגלה יהיה לישראל, ומשם הוא מופיע, אבל אין לר שם
מקרמות פולחן.

ההבחנה הזאת נתגבשה קודם כל בספורים על האבות. האבות עוברים בארץ

בנץ, הלוך ונסוע הנגבה, בונים מוכחות ומקימים מצבות במקומות שונים, הם המקומות,

שהיי שם מקדשים בומן מאוחר: נלעד־מצפה, שכם, בית־אל, הברון, באד־שבע (ברי ל"א,

מה—נד; י"ב, ו; ל"ג, כ; י"ב, ח; י"ב, ד; כ"ה, טו—כב; ל"ה, א—יד; י"ג, יח, השוה י"ה, א

ואילך: כ"א, לג; כ"ו, כה), וכן הר המוריה (כ"ב, א—ם), העיר שלם נוכדה כמקום פולחן

מיק מלום שהוא מדרום לבאר שבע, אברהם מניע עד גרר, אשר "בין קדש

מקום שהוא מדרום לבאר שבע, אברהם מניע עד גרר, אשר "בין קדש

ובין שור" (ברי כי, א) ב, ויצחק גר עם באר לחי ראי (כ"ר, וסב; כ"ה, יא), אשר "בין

קרש ובין ברד" (ט"ו, יר), אבל לא מצינו, שבנו מובח והקריבו קרבנות באיוה מקום מדרום

לבאר שבע, ולא עוד אלא שהאלהים גם לא נתגלה להם בשום מקום מדרום לבאר שבע 8.

בקדש עצמה לא גרו האבות ולא בנו בה מובח. אברהם ויעקב יורדים מצרימה. אבל אין הם

מקביצת מקום זו אפשר לחביא ראיה, שכאן הכונה למקום שבנתל גַּירִיר. מצִירַבית־ דרומית לקדש, ולא לָאָם גַּירַר, דרומית-מזרחית לצוה, מצמון לבאר שבע. אבל להבריצ אי־אפשר אף מזה. כי יתכן, שהכונה לכל הרצועה שבין שפת הים ובין קדש עד בואכה שירה, שהכתב בוללה כאן בשם נגב. לפי כ־א, יד—לג אברהם גר בבאר שבע, ואבימלך מלך גרַר קרוב לשם. כל שכן שאין הברע בראיות האחרות, שמביא גונקל, בביאורו לבר' כ', א, לכך, שגרר העתיקה היא בנחל גרור, עיין הערה שלאחרי זרי

שהארש היא ארץ יערות. בתר חורב. אכל אין זו אלא השערה סחם. האיל -נאחו בסבך בקרניר" (בר' ב'ב, יג), הרי te' 18. - rracko. OATA, e' SES-BES, SDE-ECE, aver, wegth reng than the der d's art: (1928) Terra. Petrie, fer n f er e a Archaeology, v etc. ferier nura es (מ"ו, א). – פטרי קובע מקומה של גרר בחל גישה, ליר אם גירר, שחפר שם בשנת 1991, אינו בונה מזכח בגרר אלא בכאר שבע (כ"ו, כה), ושם זוכח יעקב "לאלהי אביר יצחק" סדום ושמורה. לפי דה"ב י"ד, יב-יג, גרר אינה רחוקה ממרשה (ט).-בכל אומן גם יצחק את מקומה של גרר זו מדרום לרחובות. לפי בר' יי, יט, גרר סמוכה לצוה וקרובה לשמח לבאר שבע, כדי לסמר על ה,שבוצה" ולבאר את השם באר שבע. אין איפוא כל יטוד לקבוע יותר מגרר, כי פל בארה של רחובות לא רבו כלל (כב). האגרה מצתיקה את יצחק מרחובות בכתובים לא נאמר, שיצחק פלה לבאר שבפ, כדי להמלט מריבות אנשי גרר ולהחרחק עוד גרר", ומכיון שרחובות היא מדרום לבאר שבע, הדי שגרר היא מדרום לרחובות, אבל הראשוני לנחל גירור, שהרי יצחק "נוסע מרחובות לבאר שבע, ברי להמלט מריבות אנשי שבע. (עיין העדה שלפני וד). גונקל, לבר' כ', א סבור, שגם כאן כוונה האנדה בנסוחה בירר, צפונה לבאר שכצ. שכן היא מדומה בארץ פלסתים (א ואילך), ואף היא סמוכה לבאר אשר אמר אליך") קשה לישב לפי זה. אבל גרר זר של יצחק אינה בנחל גירור אלא באם ב ליצחק נתגלה האלחים, כנראה, בגרר, ברי כיו, א ואילך, אצים שפטוק ב ("בארץ

בונים מזכחות בדרך במקומות מספי בני ישראל, גם לא בחורב-סיני. האגדה לא הוליכה אותם לשם. בדרך למצרים זוכח יפקב בבאר שבף (מייו, א).

וכן אנו מוצאים, שהתקופה המקראית לא יחסה מעולם לשום מקום שמדרום לבאר שבע קדושה פולחנים. כל החחום הדרומי נוכר רק על רקע נבואי: כמקום התגלות יהוה. אל הדרום נשא הישראלי עיניו וצפה להופעת יהוה משם, כמו שאנו למדים מדבי ל"ג, ב; שוש הי, ד—ה; חבי בי, גי תהי ס"ח, ח—ט, אבל לא חשב אותו לחחום קודשה פולחנית; סיני נוכר בכתובים אלה יחד עם אדום, שעיר, הר פארן, חימן. מעולם לא הלך ישראלי דרומה לבקר מעום פולחן קדמון. אל י הו הולך לתר הורב, אבל לא לוכרת שם, אלא לשמוע שם דבר אלהים (מל"א י"ט, ד—יח). אין הוא בונה שם מוכח. וגם האגורת על מסעי ישראל במדבר אינן מהארות את הדרום כתחום של מקומת פולחן. אין ישראל נוסעים ממקום פולחן למקום פולחן, אלא מסיעים הם עמהם אהל וארדן. אמנם, עבדו לאלהים בהר סניי, אבל זו היחה עבודת יעראי, ובמשך ארבעים שנית המדבר לא חורו לשם לענוד את האלדים. הכלל לא נחשבה הקופת המדבר להקופה של עבודת אלהים במקומות קודש. התקומה היא תקומת הנבואה, והתחום — תחום התגלות האלהים לישראל. נביאים אף יכלו למעון אחריבן, שבמדבר לא הקריבו ישראל קרבנות כלל (עמי הי, כה: ירי זי, כב) — פד כדי כך נתקשרו הזמן ההוא המקום ההוא באידיאה של התגלות האלהים בלבד.

בהבחנה הואח של כל החקופה המקראית כולה בין שני תחומי הקודשה גלומה עדות היסטורים חשובה על אפיה של החקופה הראשינה בחילדות האמננה הישראלית. ההבחנה לא הובעה בפירוש, אבל היא קיימת בהכרה הדחית ובחיים הדחיים של העם בכל הדורדת. ודוקא מפני זה יש לה ערך של עדות מכרעת. היא מלמדת אותני שני דברים: שקודשת שטח המדבר אינה קדומה מחקופת השה ישקדישה זו קבועה ומצומצמת במסגרת נבואית. זאת אומרת ישהתועה הדחית, שבמרכזה עמד משה לא היה לה רקע פולחני עתיק. היא לא היחה קשורה בקודשת מקומת ולא היתה נעוצה בעבודת איוה אל, שהיה נעבד מלפני כן במקומות פעולתי של משה. כי לא יחכן להניה, שרקע כוה היה, אלא שלא נשאר לו כל זכר בהברה הדחית של העם, בה בשעה שהמקומית עאמם נקבעו בוכרונו לעולם.

ערות כוו מעידים גם הספורים על משה עצמו.

לא לפי ס"י ולא לפי ס"א אין משה בונה מובח במקום שנחגלה אליו האלהים. היא מסחיר פניו ונושל נעליו, אבל אינו בונה מובח ואינו מקיים שום נימוס פולחני ב. גם אורי מקיה המלון (שמי די, כד—כו) אינו בונה מובח. זאת אומרה, שהאנדה אינה רומות על קרושתו הפולחנית של מקום ההתגלות. משה דורש מפרעה, שישלה את ישראל לעבוד את יהוה במדבר (שמי בי, יחו די, כגו הי, א—ג, הו זי, טו, כו ועוד), אבל אינו רומו על עליה למקום קרוש. גם הבסוי "דרך שלשת ימים במדבר" (בי, יהו הי, גו הי, כג) הוא מתמי, ואין בו רמו למקום קרוש. ואמנה, משה דוחה את הצעת פרעה לובוח בארץ לא בטענה, שבני ישראל צריכים לובוח במקום מסוים, וגם לא בטענה, שמצרים אינה אדמת קודש, אלא בטענה, שבני ישראל יראים לובוח "את תועבת מצרים לעיניהם" (הי, כא—כב).

י נשילה הנעלים אינה "נימוס מולחני" בעצם מובנה של המלה (עיין מייאר, באופופורה במורה ער היום. ליהושע מצוח באופופוני צי 6), אלא הבעה יראת-כבוד, ווהה משמפוחה במורה ער היום. ליהושע מצוח בער צבא יהרה" לשול נעליו, וההתגלות אינה במקום פולחן, אלא באיוה מקום "ביריהר" (יהשע הי, יב...מו).

שבב מדין וקדש

להתגלות. ומאורעותיו של משה אינם אלא "אותות" לאמתת האל ושליחו. הפולחן נעשה כאן מפל האלה: גם עבודת האלהים בהר אינה אלא "אות" לשליחות הנביא, כמו שכל מעשיו הרי הוא מביע במלים "ולה לך האות" בדיוק גמור את התפיסה המיוחדת של כל הספורים בכללו כמקום עבודה של זיעם אחרי יציאת מצרים. ואם אין המקרא הסתום הזה לקוי בחסר, אין הכתוב הושב את מקום ההתגלות למשה כמקום פולחן קבוע, אלא מוכיר את "ההר" אפייני הדבר, שגם כאן נאמר: "תעבדון את האלהים על ההר הזה" ולא "במקום הזה". עבודת האלהים כבר בהתגלות הראשונה. אבל נוכרה רק עבודת העם שבעתיד. מלבד זה אלא שאף המשכן עצמו אינו משמש אלא מצע פולחני להתגלות. — בשמי גי, יב נוכרה המקרש המטולטל המסמל את הקוושה הפולחנית, שאינה קשורה במקום קרוש. ולא עוד משה בונה מובח. לפי ס"כ צוה האלהים את משה בהר סיני לעשות את המשכן -- את מובח אחר (ל"ב, ה). גם אחרי ההתגלות הגדולה, שמסופר עליה בשמי ל"ג, יב—ל"ד, לה אין "ניחור את האלהים" (מ-יא). מובחר של משה אינו מובח קבע, ולפני העגל אהרון בונה אלא לכרות ברית "על כל הדברים הצלה". ואף תכלית המשתה לפני האלהים היא ההתגלות: ומקים מצבות (כ"ר, א ואילך). אבל תכלית המובח היא לא לעבוד ליהוה במקום משכנו, לא הקריבו שם זבחים (שמי י"ט). רק אחרי שכתב משה את דברי יהוה הוא בונה מובח לכבוד יחרו: "לאכול לחם עם חתן משה לפני האלהים". וכן כשחנו ישראל לפני הר סיני כ"ב, כא—כט, וכן ש"א ז', יב). הזבח בשמ' י"ח, כב אינו חג לאלהים, אלא זבח ומשתה לא נוכרו שם ובחים וחג, ו"המובח" אינו, כנראה ,אלא מצבה לוכרון ולעד (השוה יהושע משה בונה מובח (י"ו, טו), אבל אין זה נתפס כקביצת מקום פולחן אחרי התגלות אלהים. לא אחרי בקיעת הים, לא במרה ולא במסה אין ישראל בונים מזבחות (י"ד-י"ו). ברפירים

אגדות שהיו קשורות מלכתחילה במקומות-פולחן עתיקים ושהיו מלכתחילה אגדות מקומיות. שהיו קשורות מלכתחילה במקומות-פולחן עתיקים ושהיו מלכתחילה אגדות מקומיות. בי שום אגדה מן האגדות האלה אין בה כונה לקדש מקום-פולחן. הבורן למקומות מסויימים אינו אלא הבור נבואי. ואף היסוד הפולחני שבהן מעודה ביסוד הנבואי: הכל משמש כאן מטגרת להתגלות האלהים. וגם קדושת המקומות מיקורה וראשי תה בהתגלות האלהים. העדר היסוד הפולחני-המקומי מוכיה, ששום אגדה מן האגדות האלה אינה מושרשת האלהים. העדר היסוד הפולחני-המקומי מוכיה, ששום אגדה מן האגדות האלה אינה מושר באמונה ב,אלהות מקומית", באל השוכן בהרגעש או בסנה קדוש. מלבד זה נובע מכאן, שההתגלות למשה היא ייסוד הראשון של קדושת שטח המדבר בישראל ושאין לקדושה ההיא שרשים בתקופה שלפני התגלות זו. ההתגלות למשה היא כאן האופק האחרון.

מדין וקדש. את ההשקפה על הרקע האליליהעתיק של פעולת משה בקשר לבסס גם על הספורים הקובעים יחס מסוים בין משה ובין מדין. משה בורח לארץ מדין, יושב בבית כהן מדין ולוקח את בתו לאשה (שמי ב'; ד', יה ואילך). יהוה מתגלה לב בשעה שהוא רועה את צאן יחרו חותנו המדיני (ג', א), ואת אומרת: בגבול בני מדין, במקום שהיחה להם זכות מרעה. הסנה או "הר האלהים" הם איפוא משכן אל מויני. בשמי י"ח מסופר, שיתרו בא אל משה המדברה והקריב שם עולה וובחים ליהוה. בזמן מאוחר יוחד או מודבר, היא משפחה הקיני, נספחה על ישראל (במי יי, יוחד או מוצעים, שמשפחת יחרו או חודבר, היא משפחת הקיני, נספחה על ישראל (במי יי, כם ואילך; שופי אי, טו; ד', יא, יוז ה', כד; ש"א ט"ו, ו ואילך; ב"ו, ין ל', כם). בני רבר, משבט הקיני (ה"א ב', נה), הם עוברי יהוה קנאים (מל"ב יי, טו ואילך: יר' ל"ה). מכל וה כאילו יש להסיק, שמשה קבל את עבורת יהוה מבני הקיני ,והוא שעשה את האל הוה

לאל הלאומי של ישראל. ובהשקפה זו, מיסודר של בידה, נכרכת השקפה אחרת, מיסודר של מייאר, הקובעת את מרכז עבודת האל הקיני בקדש. בקדש קבל משה את עבודת האל. כאן היה מושב כהני האל הזה, הם הלויים. בתחום זה ישב שבט לוי העתיק, ליד שמעון, שנחלתו היתה בנגב. האגדה מקשרת את משה בעיקר בקדש. מכאן יצאה אחריכך תגועה לויית, שפשטה מן הדרום אל הצפון והביאה לידי רפורמות דתיות, ביחוד בימי אליהראלישע 6.

אולם היש יסוד אמתי להשערות אלה?

כי הטענה, שמשה ראה את המראה בגבול מדין, מאחר שרעה במקום ההוא צאן של משה ביתרו, אין זה אלא מפני שהיא תופסת את ההתגלות למשה כראשית מוחלטת. שמשה קבל מיתרו גם עניניתורה אחרים נאם אין האגדה מקשרת בפירוש את דעתייהיה שיחרו למד את משה סדרי משפט (שמי י"ח, יד—כו), וממילא לא היה לו כל יסוד להסתיר, (מל"ב ה', יו) והמלחים (יונה א', טו) זבלעם ואיוב וחבריו. מלבד זה הלא אין הכחוב מסחיר, הקריב בעצמו קרבוות ליהוה (יב), אע"פ שספרו כואח על קין והבל ווח ומלכי צרק ועל ועמן טי, כ, כון יי, יון ייא, גן ייב, לבן ייד, כה). כמו כן לא נאמר בשמי ייה בפירוש, שיחרו ה' טון יונה אי, טון דני בי, מון גי, כו-לגן די, לא-דן השוה גם שמי חי, ד, טו, כדן האלהים". אבל דברים כאלה מספרים סופרי המקרא כמה פעמים על עובדי אלילים (מל"ב שקרושת הסנה לא היתה ירועה קודם לכן. בשמ' י"ח יחרו מודה "כי גדול יהוה מכל בבית כהן מדין. הוא רואה את הסנה בוער באש ואינו מבין את המראה (ב ואילך). הרי אליו (יג—טו). הרי שקרושת המקום לא היתה ירועה קודם לכן ושאת שם האל לא למד אבל אינו יודע, שהמקום "אדמת קדש הוא" (א, ה). אחר־כך הוא שואל לשם האל, שנראה מתכוונת בפירוש לספר את ההפך, לפי כל המקורות. משה בא עם הצאן אל "הר האלהים", והבל וחנוך ונח וגם על בלעם ואיוב וחבריו ועל מלכי צרק. מלבר זה הרי האגדה בשמי ג' שבני מדין, או, לפחות, יתרו וביתו, עבדו את יהוה. הלא האגדה ספרה כואת על אדם וקין משטשה המסורת את יחס מדין בכלל ויתרו בפרט אל עבודת יהוה ולמה לא ספרה בפירוש. הוא "כהן מדין" (שמי בי, מז; גי, א; י"ה, א) ולא "כהן יהוה". בשום פנים אין להבין למה הקיני ועל יחרו, שיצריק את ההשערה, שישראל קבלו מהם את עבודת אלהיהם. יחרו צל הוחן משה, דבק בישראל וממילא גם באלהיו. אבל אין שום דבר בכל המסורת על מן המקראות הנוכרים על הקיני אנו יכולים ללמוד רק ואת, ששבט מרייני, שהתיחס

איש מרינני, והדעה הקשורה בה, ש"הר האלהים", שבו קובעת האגדה גם את מתן התורה. היה בגבול מדין, והיינו במדין שבערב, באחד מהריהגעש שבשטח ה"חררים", דרומית-מזרחית למפרץ עקבה, תלויות על בלימה. הן בטלות בפני העובדה המכרעת, ששום מקור אינו מספר, שישראל באו בגבול מדין בכלל ובשעת מתן תורה בפרס 9.

כ עירן למעלה, ברך א', ע' כ, הערה 8, וע' והן.

<sup>6</sup> בבמ' כ', יד-כא; כ"א, כא-כב; דב' ב', ב-ל מדובר פל מעבר דרך ארצות

אדום ומואב וארץ סיחון. אבל מעבר דרך מדין לא נוכר בשום מקום. –בדעה זו, שאת חורב-סיני יש לבקש ממזרח ללשון ים עקבה מחויקים חוקרים רבים (ולהריון, שטרה, מייאר, גרסמן הויפט, מוזיל ועדי). סקירה על תולדות השאלה עיין: קיטל, shoildeso, הלק א', סעיף זו, (ע' 152 ואילך, ועיין הרשימה הסמרותיה שם בע' 152, הערה 3); לודס, lestl. ע' 202 ואילך, עיין גם גרסטנג, ebsitabil, ע' ebi ואילך. מ' וו' ל' בהצפאר, ע' 882 ואילך, 192 ואילך, השוה 262, קובע את מקומו של חורב-סיני בסניבה אל-חרוב, בקצהו הצפוני-

מטה היה בארץ מדין, אבל לא עם ישראל, המגע עם יחרו רעם הקיני אחרי יציאוו מצרים הוא במדבר, בין מצרים ובין מדין. יחרו בא מארצו אל המדבר, אל "הר האלהים" (שמ' י"ה ה), ומשם הוא שב "אל ארצו" (כו). הבב המדיני נפגש עם משה ועם המודחי של מישור גבצות אל-הניבה ממורח לממרץ עקבה (לא באל-בדר, במו שמבור היה קורם). בארץ מדין. מויל מטכם את הראיות לרצה זו, אבל הראיות אינן הותכות. לרצחי מסייע לקביצת המקום שלו המטוק ברב' א', ב: אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קרש ברנצ, כי מאל-חרוב עד קדש (שהוא קוצמה סמוך לטלע של אדום) מהלך אחד עשר יום.

מ, 297 Lxich Adrin trail. Teria anathia tital teer out the west acte edicy a SOAL seed, צי 181 ואילך, משתרל לתוכיה, שסיני אינו אלא מטרה, היא סלע של אדום, אבל הנתוחיו ספור כזה מראה, שמצולם לא דמתה לה האבדה את הר טיני במדין.-ב י ל סן, POG[, 1291, צמרו לשמן לדמיון הפיוטי. ולא צוד אלא שישראל הדי גדדו באמת פל גבול מדין. הציד במדין, הדי היהה צדיכה לספד גם על דרכם של ישראל למדין. קשנים ריאליים ודאי לא צם ישראל בסיני ועל ההגלות האל למשה בסיני. וצם זה כאילו שמרה זכר היות הר זה ההילטוריה, אלא שאלה משמצוחה הפנימיה של האגרה. מכיון שהאגרה מטפרת על ברית יהוה סיני שבמרין אין להניה, שישראל היר שם. אבל שאלתנר כאן היא קודם כל לא שאלת האמת במסמיספסוסות, ש' בגל ואילך, וכן גרסמן. הפסא. ש' בצל: בגלל המרחק שבין קדש ובין שהוא נחשב בפיני שבטי העברים והקינים שבטביבתר להר מושב אלהים. עיין ולהויון, כמששה דרמטי נשנב על .במה מרוממה", ואילו ערכו של הר טיני לא היה באמת אלא זה, מצמד הר' סיני אינו אלא אנדה בלבד, פרי "הצורך הפיוטי" לתאר את יצירת עם יהוח מדין. – בין החוקרים הקובעים את מקומו של הד סיני במדין יש סבודים. שהספור של בארץ מרק. זה משלים את הראיה המכרצה, שבשום מקום לא טופר, שישראל באר בגבול נוכרה אף פעם בתאורי הופעות אלה, ובשום מקום לא נאמר בכלל, שהורב או סיני הוא בחב' ג', ג היא אדום, פירן ברי ל"ו, יא, מבן ירי מ"ס, ון צוב' ט), ואמנם, מדין לא (ואם פארן הוא אילה, כרעה מוזיל, הרי היא מצמרפה לאדום, ציין מל"א מי, כון הימן ביותר. מוה נמצאנו למדים, שגם בדב' ל"ג, ב ובחב' ג', ג אין רמו לנקודה דרומית משפיר. החפך: כשיבא האל משפיר לארק־ישראל רשש הר טיני. שעיר היא כאן הנקודה הדרומית כמו כן אין ראיה מדב' ל"ג, ב: שום' ה', ד-ה. שסיני היה מדרום לשניר, משום' נראה להר האמורי, מאחר שהדרכים והשבילים מחורב עד קרש הכחעפו גם לארום וגם לארן האמורי. שעיר" וכן גירך הר האמרי" משמעותם: בדרכים המוליכים מחורב וקדש דרך המדבר לשעיר או הורב וקרס, אלא מספר, שישראל שהו בדרך מחורב עד קרש אחד עשר יום. בדרך הר מחיאור מסעי בני ישראל, וחוא חבר לרב' א', ים. כתוב זה אינו קובע מרחק נורמלי בין ב נודקר לכאן ממקום אתר. הוא כולל לא קביצה גיאוגרפית, אלא ספור היספורי; הוא קשע קיבש את ז מן בארר העורה בצבר הירדן. ומה ענין הורב וקדש ברנע לכאן ? ברור, שמטוק בוב, א.' א מנובר הל ממקום ב עבר היר דן, שבו באר מסה את התורה, והמשכו בפסוק ג אלא שרב' א', ב אף אינו בא לקבוע את המרחק הנורמלי שבין חורב ובין קרש, שהרי היה לעבור על פני "הר האמורי" (הוא הר יהודה) כדי לבוא מחירב לקרש ז ולא וה בלבד בהחלם מסטוק ים: ישראל הלכו מתורב לקרש ברגצ .דרך הר האמרי. כלום נלמד מכאן, שצריך לאוצינם כבר דרשו בו מה שדרשו. שאין ללמוד מדב' א', ב, שחורב הוא מדרום לחד שציר, ברוך ממכוק זה צצמר הביא מלמר, Schauplac, צ' 104, ראיה, שהר סיני הוא בדרומו של הצירהאי,

ישראל במדבר, ומשם הוא הפץ לשוב אל ארצו ואל מולדתו (במי ף, כמ—לא). משה ינצא ממדין למצרים, ובדרך, בהיותו במדבר, הוא ופגש "בהר האלהים" עם אהרן היוצא לקראתי ממציים (שמי די, כו). שבטים מדיניים ושכטים קרובים להם התפשטו בארץ ערב (בר' ב"ה, א ואילך). מורחיהדרומית למפרץ עקבה. ושם היחה "מרין" זו, שגיאונדפים יונים וערבים מספרים עליה. אבל הקצה הצפוניהמערבי של תחומם היה בצפון מיני, בין אדום מצד זה ופארן ומצרים מצד זה (מל"א י"א, יו—יח)?. בהיותם שרכנים על גבול המדבר היו שולחים את עדריהם לרעות במדבר, אף עליפי שהמדבר לא נחשב על ארצם 8. במדבר זה שבין מדין ובין מצרים יש לחפש את "בר האלהים".

ואמנם בהיסטוריה המאוחרת אין שום דבר. שיורה על איוו קרבה דתית בין ישראל לבין מזין. בשום רי-ח' המדינים לוחצים את ישראל יחד עם עמלק. לפי ס"כ המדינים מדיחים את ישראל אחרי בעל פעור. ומשה מחרים אותם (במי ב"ה, ו--יה; ל"א). לפי במי ב"ב, ד, ז הם שוכרים יחד עם מואב את בלעם לקלל את ישראל.

ביחוד אפשר ללמוד דוקא מתולדות קדש את בטולה של כל ההשפרה. קדש הדר היחה מצד אחד בתהום מדין קיני נמלק, ומצד שני תפסה מקום חשוב בתולדות שבטי ישראל בתקופת המדבר, גם אם לא נאמין בדברי החוקרים המכנסים את כל האגדות על משה לקדש. אולם קדש זו נחשבה על גבול ארץיישראל (במי ל"ד, ד; יהושע ס"י, ג; יחד מ"ז ,יט; מ"ח, כח) ולא היתה רחוקה מן הישוב הישראלי במובר סיני. ובכל זאת אין היא ממלאה שום מקום בחייו הדתיים של העם בתקופה מאוחרת. כבר הוכרנו, שאף אחד מן האבות לא הגיע לשם בתחרות שבין זן, שכם. שילה, בית אל, באר שבע, ירושלים אין לה חלק. היא לא נוכרה ולא נפקדה כמרכז פולחני אף פעם אחת. זה היה בלתיאמשרי, אילו היה תחום זה תחומה הקדמון השרשי של עבודת יהוה.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> וכיות המרעה וההשקאה של שבטי-המרבר הן עתים פרשה מטובכת מאד ופר, מלחמות והטכמים. פיון קייור, שבטישופתול. פ' 35 ואילך, לף ואילך. מ' 11 י ל (השפווש-ק בולפות היג, פ' 33) אומר, ששבטי-המרבר מיחדים לעצמם זכות מרעה והשקאה במקומות מטוימים, אלא שנכולות מצומצמים אין לקבוע. שבטים עוים ולוחמים כשבטי-מדין ידעו בכל אופן לתבטיה לעצמם זכויות מרעה מטויימית גם מעבר לגבולם.

כל שכן שאין כל יסוד לדעה, שהלורים, שמשה נמנה עליהם, מוצאם מדייני

או שמקומם הראשון היה בקדש. יחרו נקרא במקראות "כהן" ולא "לוי". המקומות אינם קובעים שום קשר בינו ובין

לוני הקינים, שהחיחסו עלכו, חיכם בישראל כגדים ואינם נספחים על הלריים. הרכבים נבלער בשבט יהודה (תעניח די, ה) זלא בשבט לרי. היסטריה זו של הקיני בני יחרו מוכיחה כשהא לעצמה, שעבודת יהוה לא התוחלה לישראל מהם, ושהכהונה הישראלית דבר אין לה עם כהונח יחרו. על אחת במה וכמה שדבר אין לה עם קדש. במקרא יש במה ספורים על בני לרי, והלויים נוכרו פעמים אין מספר, ואף פעם אינם קשרים בקדש. שמעין ולרי נלחמים יחד ב ש כ מ זלא בגנב. בני לרי מחקדשים אחרי מעשה העגל בהר סיני (שמי נלחמים יחד ב ש כ מ זלא בגנב. בני לרי מחקדשים אחרי מעשה העגל בהר סיני (שמי "מריבה", שהיא אולי קדש, וכאן יש, כנראה, רמו לאגוה, שלא נשחמרה. אבל אין וו אלא אחת האגדות, ואין בה כרי לבסם את הדעה, שקדש היתה פעם מרכזו של לרי. את היתם המיוחד של משה אל קדש העלו החוקרים במדרשיהם פ.

משה אינו כהן. לתופעה הזאת, שהאגרה אינה מקשרת את משה עם שום

נמשפט דוכר במסורת בכמה מקומות, ציין שמ' י"ב,יגן י"ח, יג-כון דב' ה', א. לפי ס"כ (שמי שיר, כה) אינו רומו על אגרה הקובעת את מתן התורה במקום המעין. כי מתן חוק קביצת מקומן לפני ספורי סיני יכולה להיות מצשה ידי המטרד. הבטוי "שם שם לו חק ומשפט" מיד לקדש. כי גם אם אגדות מרה ורפידים אינן אלא נוסחאות מקבילות לאגדות קדש, הד' מניאר, שבס"י הראשון לא היה כל ספור על מצמר הר סיני, אלא שישראל יצאו ממצרים ובאר מצאה בשמות רמוים על ריב ישראל עם משה ועם אלהים. מכל מקום אין ימוד להנחתו של והמריבה הן מדרשי שמות של בארות ומצינות, שנקראו כך צל שם מריכות המים, והאגדה שמנה (כ"ר, כ-כא), רחובות (כב), והשוה שמ' ב', מו-ים, ואפשר, שהאגדות על הממה קרובות מקומות מריבה, גם עד היום הוה. עיין על באר שבע (בר' ב"א, כה-לא), עשק. את ההנחה, שכולן מתכוונות למקום אחד. מקומות המים במדבר ובארץ הנגב הם לעתים ראמנם אין ספק, שבכל האגדות האלה יש מומיב משוחף: מסה ומריבה. אבל אין זה מצדיק SEOM, ESI-\$51,514-\$14), כי גם כאן אנו מוצאים את המוטיב של המסה ("ושם נסהו"). לא ברפירים, אלא בקדש. וגם "מרה" (שמ' מ"ר, בג-בה) אינה אלא מריבת-קדש (גרסמן, "חו' מ"ו, יטן מ"ח, כח). ולפי זה "מטה" (שמ' י"ו, זן דב' ו', טון ט', כבן ליג ח) היא ידו, ז, שכן נקראה קדש "מדיבה" ו"מדיבת קדש" (במ' כ', יג, כד; כ"ו, יד; דב' ל"ב, נא; בפה רווחת היא בין החוקרים, שבמריבה" היא קדש לא רק ברב' ל"ג, ח, אלא גם בשמ' לריב ריבך במי מריבה. כאן יש איפוא רמו לאיוו מלחמת קודש של לוי מעין זו שבשמי ל"ב. שלו נתנו האורים. "תריבהו" יש לפרש במובן הפעיל: נסית את אמונו במסה והוצאת אותו אולם מכיון שמשה אינו שואל בשום מקום באורים, הרי אין השיר רומו למשה אלא ללוי, כנוף למשה, הרי גם כנוי זה אינו מתאים לאגרה על מלחמה עם האל וגוילה האורים מירו. (י"ב, ד-ה) ומאמין בה, ולפיכך אין ספק, ש,איש" הוא נוסח ראשוני. אם .חסידך" הוא עם "איש" ולא עם יהוה, כמו שמכליע מייאר (netilostel, 86-88). הו שע מוכיר אגדה וו שהוא על האל, ולפיכך מדרש זה בטל מאליו. מלחמה יעקב בבר' ל"ב, כה-לג היא מלחמה מ' 884, הערה 3; 117, הערה 14), אין אנו מוצאים במקרא רמו למלחמת נצחון של איזה כח פ את מדרשר של מייאר לדב' ל"ג, ח כבר הוכרנו (למעלה, הערה ו; ועיין כרך א'

פברות אלהים הקימת לפני התגלות יהוה אליו ועם שום מקומות פריקים, מהאימה ומקבילה התופעה, שהאנדה אינה מתארת אותו ככהן.

משה לא נחשב מפילם, קודם כל, לאבי הכהנים או לאבי הלימים (פיין כרך אי, פי ודו האילך, 181). כי שום מתוח מורשה לא נחנה למשה בכלל. מפילתו היא אישית בהחלם (שמי ל"ב, יא: במי י"ב, א"ח; דב' ל"ר, י). בשמי ל"ב, כר"—כט בני לוי מחקדשים בוכוח עצמם ולא בוכוח משה. אף הלויה של ס"ב אינה מחידוםת פל משה, וקודשתה באה במקום קרושת הבכורות (במי ה', מו"ר"). בין משפחת הלויים נמנחה משפחת המושי (במ' בי, לגי כ"ר, נה ופור), שיש לה אולי אינה יהס למשפחת משה (אבל פיין שמי רי, יט: במ' בי, כ). אבל אין ובר, שמשפחה זו ירשה מפלה ממשה. כהני דן החידושו אולי פל משה (שופ י"ח, ל). אבל הכהונה אינה בכל אופן מורשה להם ממשה, אלא מאוחר "הופר הלוי", שביכה מלא ידיו להיות לו לכהן (שם י"ו"").

וכן גם מצר תפקידיו אין משה כהן, אלא איש־אלהים ווביא.

אם ישוה מולרן, לפי סיי, את העם לחנג את העסת במרבר רשם לעם חוק ומשפט, אם ישוה מולר, לפי סיי, את העס לחנג את העסת במרבר רשם לעם חוק ומשפט, אם ישוה מגלה לו את תוקותין (ואם הוא, לפי ס"א, השופט העליון, שהשופטים החלוניים במופים לו, הרי ואת כאילו אומרת: התפקידים, שהכהנים ממלאים בומן מאוחר, "מלא בימי קדם אביהם לבדרי. ולהלן: במלחמה עם עמלק הלא משה כאילו ממלא תפקיד של "בחיק קדם אביהם לבדרי. אבל באמת כל התפקידים האלה אינם פהניים, אלא תפקיד וביא ושופן ומנהיג. הכהן אינו "מללך" את העם לחוג תג ואינו מציל את העם מיד לוחציו. ביין אינו הכהן אינו המליד" את העם לחוג תג ואינו מציל את העם מיד לוחציו. בכין אינו המשפט בירים לא נהן לכהנים וללדיים הפקיד של שופטים, גם לא בס"כ. כל שכן שהכחן לא היה המשפט היה מנה למוח להנות למינות לשמח משה לפי שפי ייחו דבי אי ס—יו. והו תפקיד היה מ מנה מו העם. לפי במי לאת בני לו (ונו לא את בני), אלא "אושי היל" מן העם. לפי במי י"א, טו—ל יש לראות את מעלת הוקנים כמעלה מעין ובואית. אכל לברונה לשפוט את העם. גם לפי דבי ליג, י יורו בני לוי משפט ולברך בשמו, אבל לא הנכות לשפוט את העם. גם לפי דבי ליג, י יורו בני לוי משפט ולברך בשמו, אבל לא הנכות לשפוט את העם גם לפי דבי ליג, י יורו שופט וממנה שופטים את העם ונו ביו. ביו משה בתור שופט וממנה שופטים

ותהתורה" לכהנים.

בתקים במקומות שונים. – למתן תורה בקדש מוצאים מייאר וחבריו ראיה בדב' ל"ב, ב במקים במרבות קדש" צריך להיות במרבת קדש": יהוה בא מסיני לקדש ליתן תורה לישראל. אבל אם נדון על־פי המקבילות בשופ' ה', ד; חב' ג', ג; תה' ס"ח, ה"ם, הכוינה כאן לחאור הופעת אלהים מן הדרום בארץ - ישר אל. ואם לחקן. יש לחקן: "ממריבת קדש": מסיני דרך שעיר, הר פארן וקדש האל מופיצ, בנראה, בשעת בחירת המלך בישראל (פטיק ה). ברסמן מבנם לקדש כמעט את כל האגדות. אבל-על ימוד מלפולים בשונים וקלושים ביותר.

Ot מייאר, matilabral, ST. שיין ריהריון, andpidaeaD, שי 25. דלין, andpidaeaD, מי 25. דלינה מאמינים לכמתנגד למילחי דלבהונה, אבל גם הוא סבור, שהתורה מתארת את משה לא רק בנביא ומחוקק, אלא גם כבהן וכקוסם וגם כאבי־הכהנים.

<sup>11</sup> השרה מיכה ג', יא: רצטיה בשחד ישפטו, וכחניה במחיר יולו. המשפט לרצשים

ובין בני לוי או בני אהרן אין איפוא כל קשר 12. משה מופיע כאן לא כ"אמונימוס» של הליים הכהנים, אלא כראשון בשלשלת השופטים המנהיגים של ימי קדם: יהושע, דבורה, בדעון, שמואל וכרי.

וכן גם כל שאר תפקידי של משה

רהושע ויורשיהם ובין הכהונה קבועה ועומרת 12. באורים: לפני אלעור הכהן יעמוד רשאל לו במשפט האורים (במי ב"ז, כא). המהצה בין משה בגדים. למשה אין בניםיורשים, אלא יהישך משרתו יורשו. וגם יהושך אינו שואל בצצמו הכהנה -- ובכלל אין לו בגדי כהונה, וליהושך הוא מנחיל מרוח, אבל אינו מלבישו רלבניו). וכן אתה מוצא, שמשה אינו שואל באורים ואין לו אפוד — הסימנים המובהקים של אבל משה מיעל כאן כנביא המקדש כהנים רלא ככהן. (דוקא סייכ מיחד את הכהונה לאהרן את סדרי הפולחן וגם מלא את ידי אהרן ובניו (שמי כ"ה ואילך, ביחוד כ"ם; ויקי ח"ש"). מזבחרת בנר שופטים ונביאים ומלכים בישראל. לפי ס"ב עשה משה את המשכן וקבע חולים היה בישראל מחוץ לחחום פצילה הכהונה. בשני מקומות משה בונה מובח. אבל שאר הנפלאות המיוחסות למשה, וביניהן גם רפויה של מרים (במי ייב, יב), מאחר שרפוי מקבילה לה גם פעולתו של בלפם. אבל דבר אין לה עם פעילות הכהנים בישראל. וכן גם במלחמה עם הפלשתים (שיא זי, ח--י), או ירית החצים של יואש ואלישע (מלייב יייג, ט--כה). במלחמה עם צמלק מקבילה פצילה יהישע בכירון (יהישע הי, יה, כר), או ועקה שמואל פלירדי "חריסמה" אישית, ואין בפעולתו כשהיא לפצמה מן האות והפלא. לפעולת משה ובהרמחייד. אבל בשום מקום לא נתיחסה לכהן פעולה כואת במלחמה. הכהן אינו פועל האלהים והוביא ולא תפקידו של הכהן. משה משפיע במלחמה עם עמלק במטה האלהים משה מתואר כעושה נפלאות. אבל בישראל היה מעשה הנפלאות הפקידו של אישר

השליח הראשון. משה אינו קשור איפוא לא במקומות פולחן פתיקים ולא בכהנה פתיקה וגם אינו מוזמה לא ככהן, שתפקידן עבודה מילחנית, ולא כאבי שבט בהני או מסדר כהני תפיסת משה כבהן, יודש בהונה או כמודיש כהינה, מנחקת את משה משלשלת יודשיו האמתיים: יהישן, דבודה גדעין, שמואל, שאיל וכוי, ועל-ידי זה היא מנחקת אתו מאותה המציאת ההיסטורית, שנצדה מתוך פעולתו: ממל כות האלהים הקודמה, הנבואית, שבהיותה קשורה קשורה מעוד פעולתו מעולתו: ממל כות האלהים מנומנסלית המעידה עליה, וביחוד: התפיסה הפולחנית הכהנית מששטעת את השרטוים המקורי היסודי בומחו של משה — את היותר שלים אלהים. מוטיב זה, המופיק

LI CA WCJ WNY EVEN "-NI; EG" ""X, GT-4; TE" X", G-47 WIG LOTT ÉLOGICTION "ANY CURTA" WY RENTE. WY WIGHT WITH "WITH WART, BOTTONIS, 89 FX-47. GAET ON WNY CHORAGO WIGHT WE WIGHT WE WITH ECAC, RITE GRAZITA WO TETA REWINDS ETRICAL CURTA, WASTER ETRIC ACTION OF THE GRAZITA WASTER, WASTER TOTA RECEIVE AWAY WITH THE CHARACTER TO TOTA WATER TOTAL WITH THE FIRST COUNTY OF THE WITH THE CHARACTER WASTER TOTAL WITH THE CHARACTER WASTER TOTAL WITH THE CHARACTER WASTER WAST

<sup>13</sup> על ההפרדה הגמורה בין הנבואה ובין הכחונה בישראל וגם על שאלת כהינתו של משה עיין למעלה, כרך אי, ע' 181, 184-184, 884-182, 122, 217 ואילך.

במקרא בפפס הראשונה באגרה פל משה חדש הוא בהחלם, חדש הוא בתולדות הפולם, והוא משמש ראשית לתופעה חדשה לגמרי בתולדות החיים הדחיים. ודוקא את המוטיב הזה מערפלת התמיסה ההיא מתוך מגמה לתמוס את האמונה הישראלית עליםי השבלונה של האלילות.

התהוותה: לפני חקופת השופטים. האלהים הנבואית והנבואה השליחית בכלל. ומכאן אמי למדים גם פל זמן ראשית נפרדות עד שנקלעי לזר אחד. ראשיתן באותה התנועה הדתית, שמתוכה נבראה מלכות־ הראשוני של האגדות האלה: על מסכת מוטיב זה נבראו כולן, גם בתור אגדות "אלהי הריגעש" (שאין לו כל זכר אמתי במקורות) L. המוטיב של השליחות הוא המוטיב היא משמעות האנדה: אין היא אלא השגבת הנב ו אה, ולא אגדה המושרשת בפולחן מחבר סיני" ואם היו ישראל "במדבר סיני" אם לאו, היא שאלה שניה במעלה. מכרעת משה ודבר אלהיו. זהר בפרט גם אופי האגדה פל מעמד הר סיני. השאלה היכן יש לחפש את אנדות פולחניות בעיקרן (אף אלה שיש בהן יסוד פולחני), אלא ארתות לנאמנותו של וערתו, מטה אהרן, בקיעת הצור בקרש, נחש הנתושת, עלית הבאר (כמ' כ"א, טו). הן לא הקול מעל הכפורת. תבערה. קברות התאוה. צרעת מרים, המפלה בחרמה. מעשה קרח המן והשלו, בקיפת הצור במסה, המלחמה עם פמלק, מעמר הר סיני, המשחה בהר, הלוחות, המכוה, בקיצה ים סוף ומביצה היל פרצה, צמוד הצגן וצמוד האש, המחקה מי מרה, מהנה אפין של האגדות על מראה הטוה, כובר פין של משה, האותות לפני ישראל ולפני פרעה. שליחותי ועם זה – שתי האידיאות אחונות יחד – לאכת גם את האל, ששלה אותו. זהו ומחוך כך יש לתפוס את כל רקמת האגדות על משה: הן אגדות, שתכליתן לאמת את ופתומה, נשתמרה באגרת המלון. אבל המטבע היסודי של אגדות משה הוא מטבע השליחות. מראשיתן. ודאי היו גם אגדות פולתניות. שהיו קשורות בו. אחת מהן, אם גם קטוצה מצשי אותות. מוסיב זה היה טבוע במסורת על משה, והוא שלם בכל האגוות עלין ביה כן כל טעם שלא לפאר בתואר שליחייהוה את נח או את האבות ושלא ליחם להם גם אנדות האותות. ולפיכך אין להניה, שיש כאן המצאה ספרותית של בצל סיי. כי לא תולדות ישראל (והוצדות והאיטלם). הוא מופיף לא לפני האגדות פל משה, ופמו מופיצות פועל אחריבך באידיאה יסודית במלכות האלהים של תקופת השופטים, ולהלן -- בכל בצגדות האותות. האא אחוו במקומות, שלא היו לא באגדה ולא בחיים מקומות פולחן. הוא אגדות משה. מומיב זה משותף הוא לכל המקורות שבידינו. הוא קשור קשר פנימי אולם באמת יש לראות את המוטיב הזה של השליחות כמוטיב השרשי של

והנה האירייהה על ראשונותה המוחלטת של פעולת משה, המסחמלת בתאור התגלות האל אליו בתחום ללא קוושה פולחנית יבספירה, שבה לא היו האל ושמו ירועים, וכן ללא כל זיקה ליודעי אלהים וכהניו, שקדמו לו, היא המסחמלת ביתר בהירות במופיב של השליחות. משה אינו מופיע לא ככהן ולא כאשף, אלא כשליה, ואת אומרת: אין להופעתר שים שורש באמונה האלילית. ככהן היצר יכולים לדמותר לנו כחניכו של "יחרו" אי של כהני קרש וכרי. כשליה הוא ראשון בהחל מ, מאחר שהאלילות לא ידעה מעולם את הנביא השלים, וכאן אנו יוצאים מרשוחה של האגרה לרשותה של ההיסטוריה: האיש, שהופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשלית אלהים,

או שאנדות הד סיני אינן מתארות הרבעש, כבר המעמה למעלה, כרך אי. די בא. על דבר משמנה האגדות האלה והדומה להן עיין שם, ע' 225 ואילך.

לא ירש את תורתו מן האלילות, שלא ידעה כלל איריאה זאת של נכואה שליהית. כי הצורה הדחית החדשה הואת קשורה קשר פנימי בתוכן דתי חדש. שתיהן נולדו מתוך חויה דתית חדשה ומקורית בהחלט, שלא היה לה — בבחינת האיריאה היסודית שלה — כל שורש באלילות.

קר הגבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית בלית וממום הישראלית. ואמנם היא שאמונת יהוה ובדלת גם בגבישיה העתיקים ביותר הבדל שרשי ומהותי מן האלילות. גם היא שאמונת יהוה ובדלת גם בגבישיה העתיקים ביותר הבדל שרשי ומהותי מן האלילות. אין ספק, שיש ברובד זה דמויים המביאים אותנו עד גבול האלילות. זהו סימן מובהק, שיש באן לפנינו "רובד הסלע", רובד השתיה והראשית. משה עושה נפלאות, שיש בהן משים דמיון למעשה מכשפים. אנו עומדים איפוא על גבול הדת המגית. יהיה פוגש את משה במלון ומבקש להמיתו (שמי די, כד—בו). את הבכורות הוא יוצא להכות בלילה משה במלון ומבקש להמיתו (שמי די, כד—בו). את הבבורות הוא יוצא להכות בלילה גליי כה דמוני הפועל בחשכת הלילה (השוה ברי ל"ב, כה—לב). במדבר האל הולך בתוך עמו או לפני עמו, נראה בענן ובאש לפין כל. הוא נותן להם לוחות בתובים ב,אצבע אלהים" לראות או פניו. הוא שם אותו בנקרת הצור, שך בכפו עליו (שם ל"ג, יא). משה מבקש לראות או פניו. הוא שם אותו בנקרת הצור, שך בכפו עליו (שם, יה—בו). וכן להלן.

ועם זה עובר קו ברור המפריד בין רובר זה ובין האלילות. והינו: בשום שרטוט ובשום תג לא הובעה האיריאה — שהיא עצם מהותה שלהאכילות — של שעבוד האל לאיזה כח או מערכה ושל פילוג ברשות השלטון האלהי.

בצון אלהי עליין שולם בעולם. איש־אלהים היודע את פוד השלפון בכחות על־טבעיים, אלא אדרבה, להביע אידיאה אחת: טי, כח-לגן יי, יו-יטן במ׳ י"א, בן י"ב, יג). ברור, שכונת כל האגדות האלה לא לתאר ובמעשה נחש הנחושת (כ"א, ו). כמה נפלאות געשו בתפלחו בלבד (שמי חי, ד-ם, כד-כו; והוא צועק לאלהים (שמ' י"ד, טו). וכן במרה (ט"ו, כה), במסה (י"ו, ד) ובקדש (במ' כ', ו) מכה ומכה, שהוכו בה המצרים, באה פקודה מיוחדת. על הים משה אינו יודע מה לעשות, מיוחד לאגדות משה, שאינו באגדות על שאר הוביאים, גם לא באגדות על אלישע. על כל מצפה למאמר פי האל. כמעט לכל מעשי נפלאותיר קודמת מצות אלהים. זהר שרטום נעשה רק לשעתר ואמנם, משה אינו יודע אף פעם מה לעשות בשעת הצורך, ובכל מקרה הוא ובין מעשי החרטומים: משה יכול לעשותם רק במצות אלהים ורק בתור "אותות", כל פלא האל ועל שליחו. הגפלאות אינן "להטים", אלא — "אותות" ו"מופתים". זהו ההבדל ביניהן היצוני בפעולותיו ובמטהו. אבל נעשים הם אך ורק ברצון האלהים, ותכליתם להעיד על את סוד האותות לא למה, וכח לעשות אותם ברצונו לא נתן לו. האותות קשורים קשר אבילת "מגילה" (ביחוקאל). הוא נשלח במאמר האל ומצותו. הוא נשלח לעשות אותות, אבל ירי משקה או מאכל אלהי, ואפילו לא על־ירי מגע שפתים (כישעיה וכירמיה), או על־ירי לו, כדי להודיעו ל ע ם! (עיין כרך גי, ע' 184). משה אינו מחקדש על ידי נימוס מגי, על־ ראיה על-טבעי. אין הוא מגלה לו "שם" ואינו מלמר אוחו לחשים. אח השם הנסחר הוא מגלה אבל אין האל עישה אותו לחרטום, אין הוא מקנה לו "כח" או חכמת-להטים או אף כשרוך משחמשות בסממנים "מגיים", קו הפירוד הוא הברוד ביותר. משה נשלה לארץ החרטומים, באגדות האותות, שהן קרובות ביותר לתחומה של האלילות, משום שהן

ראיך להניה, שמטבע זה של האגדות הוא פרי עבודר של  $\sigma$ " רשל בעלי שאר המקורות. הרמה של האגדות האלה, גם בעבוד שלפנינו, היא עממית ביותר. את האל אפשר היה לפשר גם על-ידי תאור וביאו כערשה נפלאות בכה השם הנסתר זבכה מטה האלהים, ודבר זה הרי אף לא היה פוגם באמונת האחדות. (בומן מאיחר אנו מוצאים אגדות כאלה ביהדות, בנצדות ובאיסלם). וגם בין האגדות על משה יש באמת אגדה אחת ממטבע זה (שמי י"ו,  $\sigma$ "ב"). לא היהה כאן איפוא כונה ושטה מוכרת. אלא שביצירת האדות האלה פעלה לא האידיאה האלילית על ה"בח" המגי, אלא האידיאה הישראלית של האדות האלה פעלה לא האידיאה האלילית של ה"בח" המגי, אלא האידיאה הישראלית של הדומר האלילי, של הסממנים המגיים את המערר מאלילית ללא"אלילות לו

זגם זה סימנה המובחק של התמורה: האל עצמו אינו משתמש בשום אמצעי מני. המטה הוא מלכתחלה בירי משה, וגם "מטה האלהים" של ס"א אינו אף פעם בירי האלהים. האל משתמש בתופעות הטבע: ברוח, בברד וכרי, אבל אין לו אמצעי מגי, איי רציונלי, מקוריכה זולתו ,שהוא זקוק לו ופועל בכחו. הוא מדומה כשליט עליון הפועל ברצונו בלבד 16.

ולהלן: מכרעת העוברה, שגם עולמן של האגדות האלה (כעולמו של המקרא בכלל) הוא עולם בלי אלים ובלי דימונים. גם באגדות על מלחמת יהוה במצרים אין שום מתח בין יהוה ובין רשות אלהית וולתו או בינו ובין רשות דימונית. באגדות ה"רימוניסטיות" האל עצמו פועל גם ברע: הוא המבקש להמית את משה, הוא המכה את המצרים, הוא המטביע אותם בים, הוא הנוגף את העם במדבר. הוא הנוגף בלילה, אבל היא הנוגף גם ביום. "המשחית" (שמ' י"ב, כג) הוא מבני לויתו. יהוה גלחם במצרים. אבל מצרים היא ארץ בלי אלים. יש במצרים אינו הכרת־אלהים סתמית, כזו שסופרי המקרא מיחסים לפעמים לעוברי האלילים (עיין בר' ל"ט, ט: מי, ח: מ"א, טז, כה, כה, לב, לה: מ"ב, יח:

EI rédece wit it was wonern redeferen eur norques continue entrin nach nant we decep recedes. Int ewerworth gode, to an noder ewe en, o - re vérer des retain war noderes to in "ain", wording ut udied da nen nôre continue, ereda, reed arej arj to caj nœun ut nathri, en woner an notre nomine we de ewent, reed arej arj to caj nœun ut nathri, en wonern an notre nomine we note nathre, predefer er ou tage er erren, wording up udied remin.—An the neuron occurs a root i former ewent affect, and the neuron occurs entre according action exten according action action, and the neuron, action action action action action action action action action action, and action, action action, action, action act

אי, ש' 50 ראיכך.

לוב ירוך שם, ש' 10 ראיכך, – לפי גרסמן (Sool/, 57, 4-21 רעיר) משתמש יהוה במטה, 11 יין שם, ש' 10 ראיב היא מר איי. הנה אבר מבה בכטה וגרי, אבל למעלה מוה, בפסוק טו, כבר גצטוה משה לקוות את המטה בירו. לפי כונת הסיור משה משה הם אות לפעילת אלהים, ונתערבבר דברי משה בדברי אלהים, ואולי יש כאן שירוב סגנון של המקורות השונים, עיין הולציגגר ילבחב זה. ואמנט, בכל מקנם משה ואהרן פועלים במטה ולא האל, וגם בכל המקרא בילו אין זכר לפעולות האל באמציים מגיים.

בכלל, שולם איפוא מונותיאיומוס שרשי ומוחלט. ואם יש כאן שברי ברובר השתיה של האגדות על משה, כמו ברובר השתיה של הספרות המקראית באגדות אלה (רבאגדות התורה בכלל) גם בצדרתן הראשונית. במהוחה ולפיכך אנו מוכרהים להניח, שמוטיב זה של מלחמה באלים או דימונים לא היה אלא סגעררצירה מיוחד העבע מתוך הרגשתיעולם דתית אינטואיטיבית חדשה. לא־אלילית ענין בפני עצמו (פיין למעלה, עי 24-18). אבל מכל מקום אין כאן ענוד־סופרים מכוון, משמעותה של תמורה נו, שהעמידה במקום עם האלים את המלחמה במרי האדם, היא מלבד וה הרי תפיסה כוו של העולם האלילי אפינית היא, כאמור, לספרות המקראית כולה. בסממנים עממיים כאלה את נצחון יהוה עליהם לא יכלה למצוא פנם בנצחון על האלים. פל להטי ההרטומים. החמימות העממית המתבטאת באמונה בכחם של החרטומים והמתארת להשמיטם באגדות אחרות. נצחון על אלים אינו פוגם באמונת האחרות יותר מאשר נצחון מופיפים באגדות האלה, לא היה למספרים שום טעם להשמיטם, כמו שלא היה להם טעם באגדות אלה אף הוא אינו פרי עבודם של המספרים. ברור, שאילו היו אלים ורוחות רלא באלהיהם. "קמיו" הם בני־האדם המורדים בו 18. העדר אלים ורוחות בעולם הגויים מוצאים כאן גם את המליצה "מי כמכה באלם יהיה". אבל גם כאן יהוה נלחם רק במצרים (ס"ו) יהוה הוא "איש מלחמה", מכה אויביו בימינו, הורס קמיו, נושף ברוחו וכוי, אנו (הי, טר). החדטומים אינם אף כהני טומאה דימונית. הם "חכמים" יודעי להטים. בשירת הים הם ערשים ב"להטים", וכשאינם מצליחים, הם מודים, שמעשי משה הם "אצבע אלהים" הוא רק מביע אי־אמונה ביהוה (הי. ב). החרמומים אינם ערשים מעשיהם בשם אלהיהם. במקרשים 11, אבל מלחמה עם אלים לא נרמות. פרעה אינו מביע בטחון באלהימצרים. בשעה שהכה את הבכורות "מאדם ועד בהמה" (י"ב, יב), היינו: שבירת הפסילים בעליההי (הי, כב). בס"ב נוכרד ה"שפטים", שעשה יהוה לאחרונה "בכל אלהי מצרים" שנירים. גרמוה אולי האלהת היאור (שמי זי, טו ואילך, השוה הי, טון יייו, ה) והאלהת מ"ג, כג, כס: שמי הי, מו), אבל אין אלים. לא נרמו אפילו, שאלהי מצרים הם שדים או

אגדה מיתולוגית, אנו מוכרחים לראותם כשרידי עולם מיתולוגי, שחרב עוד לפני התהות רובד השתיה ההוא, ואת אומרת: עוד לפני ראשית התגבשות היטורות העתיקים ביותר של הספרות המקראית.

TI ביין למעלה כרך א', צ' 212-815, ESA, EGZ.

<sup>81</sup> WETTH LEVER IN NETH GGLEN CHIQTE HAGEN ERFORD GOVER CHEVEN AN HIGH RECTAIN LEVER HAGEN THE NETHER RECTAIN HAGEN HAGEN HAGEN THE NETHER RECTAIN THE NETHER RECTAINS AND CHILL RECORD LEGGE THE RESPONDED CHILLIAN THE NETHER RESPONDED CHILLIAN THE RESPONDED CHILLIAN THE RESPONDED CHILLIAN THE NETHER RESPONDED CHILLIAN THE RESPONDED CHILD CHILL THE RESPONDED CHILD CHILLIAN THE RESPONDED CHILD CHILL THE RESPONDED CHILD CHILLIAN THE RESPONDED CHILD CHILD CHILD CHILD CHILL THE RESPONDED CHILD CHILD CHILD CHILD CHILD CHILD CHILD CHILL CHILL CHILL CHILD CH

## ד. הארון והכרובים

הנקרי המקרא השחדלו ומשחדלים להוכיה, שהתפיטה הפתיקה ביותר של הארון היחה גם בישראל אלילית 1. דבר זה מתאים לנטיתם היסודית לפרש את האמונה הישראלית קל פי האלילות. ביצירה של בין-התחומים כארון פירוש זה הוא, לכאורה, גם קל ביותר. אבל כשובאר את עדויות המקורות המקראיים מתוך עצמן, יהיה עלינו לדחות את הביאור האלילי.

לפי תיאורו של סייב היר על כפורת הארון שני כרובים משני קצותיה. מן החוקרים יש שמטילים ספק ברבר זה. אבל יסוד לספק אין. בשייא די, ד דבשייב רי, ב נממכר כרובים לארון, ואין יסוד להטיל ספק גם בהסמכה זו. שלמה עשה ברביר שני כרובים גדולים והעמיד את הארון תחת כנפיהם (מל"א רי, כג—כה: הי, ו" ו" והם זה מסייע לכך, שבין הארון

רנולר, שהיו ארונות הרבה, שנחפטו, לפי בפויו של ארנולר (ע' 113 וכמקרשים בועיר אנפין רממילא אין בל ראיה מש"א ג' ג. —מיי (צוא), JZ(A, 2561, צ' 215 - 262, מקבל את דצה יחוה. ואת אומרת, שנארון אלהים" שות במשמעותו לנארון הצלחים", נארון יהוה" וכר. כנוי). וכתוב זה נמצא בהמשכו של פרק, שכולו משתמש בבמוי "ארון האלהים" או ארון אוהר הכחוב השני בכל המקרא. שאנו מוצאים בר לשון "ארון אלהים" (בלי ה"א הידיצה אר הכתובים, שהוא מוצא בהם שמוש־לשון כוה, גם את ש־א ד', יא (צ' פני). אבל באמת בי, ב, סהוא מבארו: אשר שם אחד הארונות (פ' 27 ואילך), אולם ארוולד מבלים בין הכתובים. ראיה מכרצת משמש לו הבטוי "אשר שם ארון אלהים" (בלי ה"א היריצה) בש-א של גורלות (ע' 131 ועוד). אבל ראיותיו מורחות באייר, וכרוכות הן בשניים נוצוים בנוסחצות ארונות הרבה ושארונות אלה שמשו כלים לשאול בהם באלחים, והיינו. שחיו מיני קומות warrd, der neret teriegt, e' bit ruetr.-urteter, bonga. auntt teren, uner סבור, שדמו את "פני" האל נוסע בארון, שהיה ריק.-השקפות שונות פיין במאמרו של מתר סיני; האל מדומה כנוסע על הארון. –קיםל, eschichicesO, ה"א, ע' סוב, הערה ג, צליר (מורטשינה, צ' 11; זלין, צ' 91). וכן קלמרוט, צ' 37; את האל לקחר הישראלים אתם פי 14-16. אבל גם מורמשינר וולין סבורים, שרמו את האל יושב על הארון ונוסע sbalesbaud. ecgrar accea req. wa. w 00 rwelr, wer ta qearra. sbale בפף ראילך את הדעה השניה, ביחוד בנמוחו של גרסמן, בקר בקורת הריפה שורששינה, ביין רשימות הטפרות אצל דיבליום, שם; ולין, Geschichte, פצני לודם, שם, צי, מייאר, שילי, גובק, גר סמן ואחרים. גר סמן, bad, מבקש לאחר את שתי החשקפות האלחי בתוך הארון, והיינו: אבן gurw או מסל. ברעה זו החויקו שטדה, בודה, המדע המקראי, דיבליום, גונקל ואחרים קבלו אותה. לפי דעה אחרת היה העצם הרודום ז', 00). דפה זו הבים רייכל בשנת 1987, מיינ הולד התאים אותה לממקנות להם את האלהות יושבת עליו, מצין כטא אהורמיו, שהפרטים היו מוליכים אתם במחנה (לפר מתנצחות זו עם זו שתי השקפות. לפי השקפה אתת היה הארון מין כטא־מלוכה ריק, שדמו שנתפלשתים, מוליכים אתם את אליחם" (נובק בביאורו לש"א ד', א ואילך). בדרך כלל ב"ה, י-בב; לוד ל, labiel, פ' 1962, הישראלים מוליכים אתם את הארון למלחמה בשם הארון עם יהוה, עיין, למשל, דיבליום, Lade בופרון הולציוגר בביאורי לשם' בין החוקרים הווחת הדעה, שהמקורות הצחיקים מזהים (או "כמצם" מוהים) את

הכרובים שנק המקרב אותנו מאד לתחום האלילות, ובודאי אין טעם לאחר אותו. — את מוטיב עתיק, המקרב אותנו מאד לתחום האלילות, ובודאי אין טעם לאחר אותו. — את הכרובים שנל המקרב אותנו מאד לתחום האלילות, ובודאי אין טעם לאחר אותו. — את הכרובים שנל המקרב אותנו מאד לתם מם כ. שומרים»: כנפיהם פרושות, "נהם סככים בכנפיהם על הכרובים שנל המלה (מל"א הי, ז) 3. ודוקא משום זה מאלף הדבר, שתפקיד השמירה של הכרובים לא נתפס בישראל כשמירה על ה א ל הות — מוסיב הרוחו כל כך בעולם האלילי 4 א נתפס בישראל כשמירה על ה א ל הות — מוסיב הרוחו כל כך בעולם האלילי 4 א נתפס בישראל כשמירה על האל הות המפקיד כוה, לא לכרובים שעל הארון ושברביך כי, קודם כל, אין המקורות מיחסים לכרובים תפקיד כוה, לא לכרובים שעל הארון ושברביך על האלהות והגוה עליה באיוה מוכן שהוא במקרא בכלל, מלבד זה מוכים הבעיני על שניה במקרא בכלל, מלבד זה מוכים הבעינה מלא מוחת מחסה הכנפים הפרושות אלא מ ע ע ל לכרובים. אות אומרת, שהכרובים מלאו הפקיד כפול: בכנפים הפרושות שמרו על הארון ועל מה המבוני, ומלבו זה שמשו סמל לרכב אלהים. אולם עד שנעמוד על משמעות הממליות הכפולה הואת עלינו לברוד תחלה עוד את המומנט המיוחו השני בתפיסה הישראלית של הארון, והינו, שאין נשיאת הארון נתפסת לפיה בניש את אלהים.

הדעה. שהמקורות העתיקים מדמים את הארון עצמו "כאלהים" או שהם מדמים

למקומות משכן לאלחות. מי' מוהה את ה.ארונות" האלה עם מין כלי הרס, שמצאו בשכבה IV (ברול תיכוני) במקרש שבמגירו. כלים אלה המקישטים בתבליטי "כרובים" הוא חושב לטופסי מקדשים, והם הם "הארונות", שרמר את האל "יישב" בהם, ולכן נקרא "ייש: הכרובים", אולם הדמיון בין הכלים ההם, שנמצאו במגירו, ובין הארון, כפי שהוא מתואר במקרא, הוא רחוק ביותר גם בבחינת החומר וגם בבחינה הצורה, ואין כאן בהחלט שום יסור לההי מלבר הרצון "למצוא" את הארון.

אין שום ימוד לחשוב את המלים "ישב הכרובים" בש"א ד", ד ובש"ב ו", ב להוספה מאוחרה. הכרובים שעל הארון בוכרו רק בס"בי ובס" שמואל אין זכר לעריכה ברוח ס"כי מלבד זה אין ס"כ מתאך את האל כ"יישב" הכרובים יגם אין להבין, מה טעם הוסיף המיסיף מלים אלה. שיין דברי של דיבליום, bad, ע' 25, נגד איתם התיקרים הפוסלים כל ידיעה רק משים שה"א נמצאת בס"ב. — מוה, ששלמה העמיד כרובים בדביר, יש מביאים ראיה, שלא היו כרובים על האיון, אבל הדעת נתנת, שיש לחפיס את כרובים בדביר, יש מביאים ראיה, שלא היו כרובים על מאיון, אבל הדעת נתנת, שיש לחפיס את כרובים על מילה כמונו והרובה של מיטיב עתיקים הצירות הכרוב הרבה שלמה להשחמש בכלל (מל"א י' כט, לב, לה; זי, בט, לו), ולפיכך אין להביא מהשמרת הכרובים בדביר בכל איפן ראיה ג ג ד קרמית הקשר בין הארון ובין הברובים.

שהכרובים בכלל שמשו גם שימרים, אנו למרים מבר' ג', ד, טורט שינור, -חום שהברובים בכלל שמשו גם שימרים, אנו למרים מבר' ג', ד, טורט שינור, -חום שבנפיהם על מה שמחחת להם אלא מסתירים בכנפיהם את האל המרומה כיישב עליהם. אבל בבר המעמנו למעלה (ברך א', ע' 0). ב, העדה 6), שהכרובים אינם "טרכבים" על מה שלמעלה מהם אלא על "הכפרת" (שמ' כ"ה, כן ל"ו, ט' או "על הארון יעל בדיו" (מל"א ה', ז) שמחחת להם. המבון שאת הארון ואת הבפורת והבדים לא יכלו להסתיר, הרי שמשמעות הסבוך היא ש מירה מירן. שכן אנו מוצאים, שפרישת כנפים על מי שהוא משמשת במקלא המיד סבל להגנה עליר. עיק: יחו' ש"ו, הן הה' י"ו, הן ל"ו, הן נו, בן ס"א, הן ס"ג, הן ב"א, דן ורת ב', יבן ג', הלשמיש הפעל סכך במובן הגן עין: הה' ה', יבן צ"א, דן ק"מ, הן נחום ב', ו.

<sup>\*</sup> ter troaf, shal, w' se furr.

להם את האלהות בארון או קשורה במהותה בארון וכרי, אינה גם היא אלא פרי השאיםה להם את האלהות בארון או קשורה במהותה בארון וכרי, אינה גם היא אלא פרי השאיםה להסביר את המקורות המקראיים לפי השבלונה האלילים. ההשערה, שבארון היה פסל או אבן־פסיש, היא פרי הדמיון, מאחר שאין במקורות כל וכר לכך, והשערה זו כבר דחו הוקרים רבים בדברי טעם, אבל הישראלים לא דמו להם את האל גם כשוכן בתוך הארון הריק, המקורות מיחסים לארון "כה" עצום ורואים אותו כטעון "מנא" אלהית. בארון פועלת אצבע יהוה. מגע הארון או אף הראיה בו ממיתים (ש"ב רי, ש"א רי). מפני זה הוא נקרא "ארון יהוה" או "ארון אלהים", אבל בשום מקום אינו נחשב ל"בית" אלהים: האל אינו "שורן יהוה" או "ארון אלהים", אבל בשום מקום אינו נחשב ל"בית" אלהים: בשמים וכרי) רווח בכל המקרא ברלו. ואילו ביחס לארון — היינו: לחוכו של הארון — אין און מוצאים אותו. סימן, שהוא דמוי ור לחקופה המקראית. בכל המקומות, שנוכרה בהם התגלות האל באמצעות הארון, נוכרה התגלותו על הארון או לידו או שנוכרה ישיבה על הכרובים (עיין בסמוך). כל שבן שאין הארון נחשב הוא גופו כ"אלהים" באינו בחינה שהיא.

אולם "להביא" אותו ולהפעילו על ידי הארון אי אפשר. שביית הארון כשביית האלהות. האל פועל על ידי הארון, אבל — ברצונו, לחסד או לשבט. השלים. על מצע השקפה כואת אין מקום לא לאיריאה של הבאת אלהים ולא לתפיסת כדי שיפול בידי פלשתים וכדי שיגלה "כבוד" מישראל. הכל קרה איפוא בדבר יהוה וברצונו מכרעת, הרי קרה גם נה בעצת יהוה: מפלה נו צריכה היחה לשמש עלה להבאת הארון, יהוה בגי, יא, והיא נתפסת כעונש על מעשי בני עלי. ואם המפלה הראשונה לא היתה השניה, ובכללה שביית-הארון עצמה, פעולת יהוה. על שביית הארון רומו אלא שלפי ההשקפה המונחת ביסוד הספורים האלה היו גם המפלה הראשונה וגם המפלה פעולת יהוה במלחמה כשהיא לעצמה אינה קשורה איפוא כלל וכלל בארון. ולא זו בלבד לפני הבאת הארון: הוא שנגף את ישראל לפני פלשתים במערכה הראשונה (די, ג). הבאת הארון ובוא יהוה הם שני דברים שונים. ואמנם, יהוה היה במחנה עוד אומרת: אם ישראל יביאו את הארון אל המחנה, מובטח להם, שיהוה יבוא להושיעם. אבל הובעה בדי, ג: נקחה אלינו את ארון ברית יהוה, ויבא בקרבנו וישיענו מכף איבינו. ואת שלפיה הארון הכועל גבורות הוא "האלהים" או בית האלהים. אולם התפיסה הישראלית המלים: "בא אלהים אל המחנה" (די, ז), לרמוז על הגון המיוחד של התפיסה האלילית, שתפיסתם האמתית של הספורים האלה אינה כן. בפי הפלשתים שם המספר את פלשתים היא כאילו שביית האלהות, וכן להלן. אבל מכמה וכמה שרטוטים נמצאנו למדים, הארון: עם הבאת הארון אל המחנה הוכא לשם "האלהים" (ד', ז); שביית הארון בידי הפלשתים וכרי מצאו החוקרים מבית ולהויון ביחוד ראיות למעין והוי של האל עם בספורים העממיים בש"א ד'-ר' על הבאת הארון למחנה, על שבייתו בירי

דבר זה נמצאנו למדים גם משיר־הארון העתיק בבמי ר, לה-לו.

לפי הפסוקים האלה, היה משה אומר "בנסוע הארך": קומה, יהוה, ויפצו אויביך, וינסו משנאיך מפניך! מחוכן השיר יש ללמוד, שוהו שיר מלחמה, שהיו שרים בשעת הסעת הארון. לפי הדעה המקובלת השיר מדמה לו את האל נוסע על הארון, והוא מזרו אותו להלחם מעל הארון עם האייב. אבל כלום יש יסוד לפירוש זהי הארון היה נוסע עם מחנה ישראל, ובשעת מלחמה לא הובא בכל אופן עד מחנה האויב אלא עמד בתוך מחנה ישראל או מאחוריו. ואילו את האל הנלחם באויב דמו להם תמיד בימ חנה האויב: הוא

היא: ברוצ שמסיעים את הארון האל קם ממכון שבתו ריצא לתנים את הארון הוחת העירף היא: ברוצ שמסיעים את הארון האל קם ממכון שבתו ריצא להנים את הארון. הוחת העירף הא: ברוצ שמסיעים את הארון האל קם ממכון שבתו ויניצא להנים את הארוב. הדמוי, שהאל דובב על ברוב בשעה שהוא יוצא להלחם או לעשות משפט. הוא המרוף לעיני המשורר. והוא גם האיריצה של כרובי הארון: הסעת הארון עם הכרובים. באילו מעוררת את האל להסיע את הכרובים שלמעלה, מאחר שכרובי הארון ממכלים את הכרובים אנינית המחר שכרובי הארון עם הכרובים. במכס וה יש משום אבק "מניה סימתסית», וההי ערובה לקדמותו. היו נוהנים להציא את הארון מאהלו במחנה הלהסיעו כלפי האויב: וה היה "אות" לראשית המלחמה מתוך האמנה, שעתה יצא יהוה להלחם לישראל. ובנמר המלחמה היו מחודים את הארון לאהלו, ואו ("בנוחה") היו קוראים לאל לשוב ממחנה האויב אל מחנה ישראל את הארון לאהלו, ואו ("בנוחה") היו קוראים לאל לשוב ממחנה האיב אל מחנה ישראל המלחמה מחוד האל עם הארון, לא "בנסוע הארון" ולא "בנחת". — בתהי ס"ה, א מובא השיר הוה הסעת האל עם הארון; לא "בנסוע הארון" ולא "בנחת". — בתהי ס"ה, א מובא השיר הוה ולפי האמר עלים המער עלים להער בערבות".

הכרובים הם רכב אלהים, ונוכרו במקרא בהקבלה לעבים ולשאר מיני רכב אלהים, ביחוד בתאור יציאת אלהים למלחמה או למשפט בבני אום ?. הדמוי הזה כשהוא לעצמו אינו קשור בארון כלל. הכרובים הם רכב אלהים כסוםי האש, כרוח, כעבים, כערבות, כשמים וכרי. בתה' פ', ב ואילך המשורר מתפלל ל"ישב הכרובים", שיופיע ויושיע את ישראל מיך

בהרבה תמונות המתארות את נקמת האל באריביו.

ב מנין שמי ירי, כרד בהן יביב הי מו מומיל המיב הי מרובים הי כבן שיב הי, כרן מלים מים, להן ישי ירי, כרן מלים מים, להן ישי ירי, כרן מים, א ואילךן כים, רן לי, כו ואילךן ליא, דן טיב, א ואילך, וכן מלים

ל שיין ש"ב כ"ב, יאן תה' י"ח, יאן ש", בן צ"ט, א, לפר יחד' ה"-י"א מופיע האל על מרכבת הכרובים לעשות משפט בירושלים ובמקדש. יעיין יש' י"ט, אן ס"ו, מון הב" ב", ה, מו, השוה גם דב' ל"ב, כון מל"ב ב", יאן רי, יון תה' ס"ה, ה, יה, לדן ט' אדם והוה י"ט, בן כ"ב, גן ס' הנוך הכרשי י"ד, יא, יה ו המלה הנריה, מישאל ועוריה, לדן הוינות המיבילה ב", א"ב. ש ט ד ה, ג"ר ס שן, ש ו"ר ש שי נ"ר ואהרים שיערו, שהכרובים הם ממל ה ע נו י" ב" אבל הכרובים מומיעים בש"ב כ"ב, יאן תה' י"ה, יא ב ה ק ב לה לערפל, רוה, הרשך וצין, במראות

הארון ונשא עם הארון. להופעת האל על רכבו לפני ישראל. אבל בשום פנים לא דמו להם את האל יושב על כרובי שם "יהוה צבאות ישב הכרובים" (ש"א די, ד; ש"ב די, ב). 8. ועם הסעת הארון צמו, כאמור, לכרובים שלמעלה, סמל רכב אלהי המלחמה והמשפט. ימטעם זה הוכירו לפני הארון את הארון, והכרובים הנוכרים כאן הם הכרובים שלמעלה הכרובים שעל הארון שמשר סמל לעשרת משפט וצרקה, ובשבתר פל הכרובים "תנוט הארץ". גם למומור זה אין כל יחס אל מלך": עליית האל לשבת על הכרובים היא עליית מלך על כסאו. האל יושב על הכרובים איבין, ולשיר זה אין כל יחס ישר אל הארון. בחה צ"ט, א "ישב כרובים" מקביל ל"יהוה

גם כאן אין הארון לא בית אלהים ולא מושב אלהים ממש. העממיה, שהאל מופיע עם הארון. אבל יהוה בא אל ההיכל ומחיצב שם (פסוק ק. לשמואל בקרבת הארון, בהיכל "אשר שם ארון אלהים". בוה מתכמאה האמונה גם המספר בשיא בי אינו מרפה לו את האל כמופיץ מעל הארון. האל נראה

ביחוד מתוך סיכ. פל טיב התמורה, שחלה בשיטתיהדמויים הכרוכים ב,ארון-, יכולים אנו לפמוד

הבדל בין ס"כ ובין הספורים העממיים על הארון: הארון טעון "מנא" מסוכנה. הסכנה בס"כ שולם בכל תקפו ציור קוושתו המסוכנת של הארון. בבחינה מ אין כל

(שמר כ"ה, כב: במי זי, פט). על הכפורת יר אה יהוה "בענן" (ויק' ט"ו, ב), רבו ה מבמיה ל הוצ ד אל משה בקרבת הארון, ומצל הכפורת מבין שני הכרובים ידב ד צמו הכפורת מומה לו ס"כ לא כמקום מושב אלהים אלא כמקום הו פע תו לאום. יהוה אל הקרש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר פל הארך — ולא ימוח" (ויקי פ"ו, ב). אבל את במי בי יני די, טו, כ ועוד) גדולה ביותר מצד הארון. אף הכהן הגדול "אל יבא בכל עת הברזכה בכל גישה אל הקודש (פיין שמי בייה, לה, מגו לי, כן ויקי חי, להן יי, א ואילך:

דבר שלפונו, כאמור בפנים. מסמלי משרחי אלהים רצושי דברו, ביחוד סמל רכב־אלהים: סמל הוסעתר בכל מקום לקיים מי פפ. וכן אנו מוצאים מיני כרובים במצרים. בישראל אין הם סמל אלהי הענן וכרי אלא אחד, השומרות על מבואי ההיכלות, וגם המלה עצמה היא אשוריה: קרָק, ציין יד מי א מ. OATA, ומוצאם צחיק מן האמונה הישראלית. "כרובים" אנו מוצאים גם בבבל־אשור, והם היות אגדיות משלה הפלפים להמרכבות השמימיים שבחב' ג', ח, מו. הכרובים הם יצירות הדמיון השממי, כג הכרובים הם חיות של אש. הם מקבילים לרכב האש ומומי האש שבמליב ב', יא; ו',יו, ב האל גראה על הכמורה .בעון": גם כאן מופיע איפוא ענן ליד הכרובים. לפי יחדי אי, בלי כל יחס לענן: הכרובים שומרים את דרך ען החיים ולא מסתירים אותה. בויק' מיו, יחוקאל הכרובים מומיפים ליד חפון (יחד אי, ד ואילך, יי, ג, ד). בברי גי, כד נוכרו ברובים

עלפעל אען: פי תרכב על פוסיך, מרכבתיך ישוצה (חב' ג', ח). למעל יישב" עיין החבר מובן עצמו: רכב שמים (דב' ליג מו), וכן בהרבה צירומים אחרים (מליב מי, יח-ים וצור). יא), ובדומה לוה: רכב על עב (יש' י"מ, א), ועם זה משמש הוא גם ביחס הפעול באותר הרי הוא דומה בשמושו לפעל גישב", ואף מצינו: וירכב על כרוב (ש"ב כ"ב, יא; תה יה, bodgd. TE-8E), ולמיכך הוא מבאר: יושנ בארון המקושט כרובים, אבל המפל "רבר" משמעותו ביושב על הכרובים", מאחר שמלת היחט בעל" היא כאן הכרחית (השות ארבו לד, 8 מיי, במאמרו הג"ל (פיין הצרה ו), פ' ומג ראילך, טיפן, ש,ישב הכרובים" אין

מכנת-מות לאדם. אבל אין רמו, שהאל יושב על הכפורת, וביחוד — שהלויים או הכהנים מסיעים אותו עם הארון. הכרובים "פניהם איש אל אהיו", "אל הכפרת", וכנפיהם פרושות למעלה (שמי ב"ה, יח—כ): מעמד זה אינו מעמד של חיות העומדות לשמש רכב. מוטיב השמירה על הכפורת הוא כאן המוטיב השליט. בנסוע הארון יהוה נוסע ב ע גן על מחנה ישראל (במי י, לד; השוה שם י"ד, יוד) 9.

רחנה מחוך ס"כ אנו יכולים לעמוד על משמעות הסמליות הכפולה של הארון עם הכרובים.

לתורת אלה שמשר ע דיר ווכרון לברית יהוה עם ישראל. על לוחות אלה ששמרי עדירת אלה שמשר ע דיר ווכרון לברית יהוה עם ישראל. על לוחות אלה ששמרי עדיר ווכרון לברית יהוה עם ישראל. על לוחות אלה ששמרי הדרובים בכופיהם הפרושית. גם אבנים המשמשות "עוות" גם פסילי כרובים "שומרים" הם דמויים עממיים בעומיים עממיים באן נשתמרו בס"כ מוסיבים עתיקים ביותר. אולם מכיון שהכרובים הם גם רכב אלהים, אמצעי הופעתו בעולם, מסמלים כרובי הארון את הופעת אלהים ואף משמשים מקום להופעתי מוסיב השמירה נתחלף הכוני הארון את הופעת אלהים ואף משמשים מקום להופעתי. מוסיב השמירה התחלף הכפלה של הארון היא לפי וה: סמל רכב־אלהים, ממל עדות בריתי. משמעית הסמליות הכפלה של הארון היא לפי וה: סמל רכב־אלהים, סמל כל-שלטוני של האל הדופעתו הכל אינפואיבה ופלאה פלטה האמונה הישראלית את ציור שמירת הואת ומשמש לה משמר. מתוך רכב־האלהים (שגם הנביאים משתמשים בר): הרכב הוא (כחרב, כקשת, כברק וכרי) אמצעי של פעולה, גלוי שלטון וכה; השמירה היא סימן לחולשה, לפחד מפני כהות אלהים אינים, ממש ואין הסעת הארון מרומה כהטעת האל ביוי ארם, כמו שרמחה לה האלילות דברים מעין אלה 01.

קכיב, ה. ברם, הבטוי "וירכב פל כרוב" וכן היאוריו של יהוקאל ט', ג – י', כב מוכיהים ללא כל צל של סבק, שהכרובים עצמם מדומים כסמל היה מרכב או מושב. בתיאורי יהוקאל בבבוד יהוה" הוא פל הכרוב. וגם לא מצינו בשום מקום "יושב הארון".

ש מפני זה אין כל מתירה בין הארהל ובין הארון, כפי שטבור דיד (Lad. dede. עיק למדום, 2001, עי 20-20), שלפיו האוהל הוא מקום מועד לעת־מצוא, ואילו הארון הוא כסא חמידי. באמח לא דמו את הארון כמקום מועב תמידי כלל.

OI q a r r a, bbal, w 82 rx/dr, it rx/dr, 50 rx/dr, argt, actrir nacinir nacinir accard, ad nx/dt rex notal cde-qra a a f d d, cdne quie caqua qra, nx/dra naciada cx/dr xrq accard, nqwrrn cxram qor acue cd einq nx/d nqwrr qwr acue cxram nx acu d. nx/dt nacidad xad xram xn nfm nacinir. Act xdre ewrxd citir daeon ncturenneuden, acue in ocir qdarfa, wrn tirr cef nx/dt req r a, naqra nqcra caqua, andx oad qrian nx/d qwr nx/d-ncue acu xram, aqra adan dx riur, drun qdarfa, andx acq qrian nx/d qwr nx/d-ncue acu xram, aqra adan dx riur, drun qdarfa, cwrd anrif, car whx acqu ddarfa nt, n (v trivdf), cae rir natiri trawe acten nx/f feirj aqra-ced, adan nach nei dcze xn nruff, xcmc natir rira. Eriq nacwr, adan nichn dwa xn nx/f caqra, adx tein adennin cwrd (w 0) rx/df), in nen, azr xnr, tznij nceddiarn, xcd ta adan nichn findr ncen, zriq incert ant incern cettin xn nichtar apriarn

# ה. לחקר נביאים ראשונים

ARIA' REF'ER RAWIR'AITA'A WY OGF' 15'X'B FXWII'B

ההשקפה המקובלת על העריכה המעוה המקראיים (ספרי "נביאים מוסכמת היא בין חוקרי המקרא, שהתהותם של ספרי הקורות המקראיים (ספרי "נביאים ראשונים") קשורה קשר פנימי בהתהות ספר התורה ובאואר מקורותי לספר אחר. השאלה, באיוו מזה אפשר להבחין בספרים המקוריים של ספרי נ"ר את המשכם של מקורות התורה (ס"י, ס"א, ס"ר, ס"כ), שנייה במחלוקת. אבל דעה מוסכמת היא שעבורם או חבורם של הספרים קשור בתולדות מקורות התורה. כי החומר ההיסטורי שבספרי או חבורם של הספרים קשור בתולדות מקורות התורה. כי החומר ההיסטורי שבספרי בסוימת הכוללת את הערכת המצורתי, הרשימות וכוי) קבוע במסגרת פרגמטית או היסטוריוסומית או החומר המנון ומצרפת אותו ל"ספרים". מחברי (או בעורכ") השספרים" הם אלה את החומר המנון ומצרפת אותו ל"ספרים". מחברי (או בעורב") השספרים" הם אלה ששאבו את החומר ממקורותי, סורו אותו וקבעו אותו במסגרת הפרגמטית, שהברו לתכלים וו. והנה פעולתם של המחברים האלה היא המושרשת, לפי הדעה המקובלת, בתהליך התהוות מקורות התורה וביחוד — ב"אסכולה" המעוה תורתית (של ס"ד).

לפי ההשקפה הקלטית של בית ולהניון יש לראות את הגבואה הספרותית במקור-יצירה ראשון של ההיסטוריוסופיה המקראית. אבל הגבואה לא השפיעה כאן השפעה בלתי-אמצעית אלא באמצעות אותן האטכולות ה..נבואיות", שבהן עצרו ס"א וס"ר. באטכילה של ס"ר (ולועת קצת — כבר באטכולה של ס"א) נוצרה ההיסטוריוסופיה המקראית. מחבריהם או "עורכיהם הראשיים" של ספריהקורות הם סופרים "משוהיתורתיים", שבקשר לסדר ולהסביר את קורות ישראל על יסור הדעית והדרישות של ס"ר. לאנשים אלה ירושלים

לממלעי בי ברני הפרה ל את ההיסטוריה העתיקה של מקדש שלמה לא השביחל, אלא היסטוריה כזר לא היתה כלל, עיין העבר, שנועה בימי שלמה, מהותי הישראלית האמתית של הארון היא נו, שביארנו ימעלה, הישראלית של המקדש, ומקדשים נבנו בכל מקום. קשר הארון עם האוהל היה רק ירושת הכהנים באמת, עם התהוות האיריאה הישראלית של קרישת הארץ נתהותה ממילא האיריאה פי 16 ועוד. הספור, שאביתר התנגד למקדש וכרי, הוא רומן. בש"ב די, א-יו לא נוכרו המקרשים פד ומן האבות אף היא מוכפת אותם באמת במטבע ישראלי, נגד קלמרום. היא בחירת המקום בסגנונה המשנה־תורתי. כבר ראינו למשלה (צ' 24 – 44), שהשלאת תולדות אירישה "בצלית": כארץ צצמה כך גם המקרש הישראלי מחקרש בבחירה. פסגת הרציון הוח צצמר בלאחר יד. אבל פל בסים תפיטה כור של קרושת הארץ גם המקדש אינו דוקא ביסראלית": היא קרושת משכן יהוה וכר' (שם, 57 ואילך). את שני הרציונות מביצ קלמרום האופי ההיטטרי של האלהות וכו' (ש' 24-66). אולם הרי גם קודשת-הארץ המקראית היא לא באשר הוא מטולטל, אלא באשר הוא מסמל, לפי קלמרוט צצמו, את בחירת ישראל, את תרבה עמים אליליים. וקרושת הארץ אף היא מיסודות האמונה המקראית. הארון הוא "ישראלי" חמקראי. – מקרש מטולטל כשהוא לצצמו אינו "ישראלי", מכיון שאנו מוצאים אותו אצל אלא סבך של משטושי מישנים, מאחר שאחוו הוא בחבלי המשפטים הקרומים הרווחים בטרע קלמרום בחוב בלי סמק בשאר־רוח. בפרטים הוא רואה ברורוח. אבל בכללו אינו בכל זאת של מקדש גורן ארונה. בדרך זו מושמשה האיריאה ה\_בעלית" של מקדש זה. - ספרו של של מקום מקדש ירושלים. הם נתקר כל קשר בינו ובין המטורת החתית או היבוסית הצתיקה

מקום לא לפני הנבואה הספרותית ב. חורחיי. ועם זה גם נקבע זמן ראשית חבורם: לא לפני זמנו של יאשיהו, ומבל בראשית בית שני. אבל פיקר חבורם של הספרים הוא "משנה תורתי" או "אלהיסטר משנה אחרי התפריכה הראשית" מספר על הספרים דברים מימי גלות בבל ומיסודו של ס"ב על כבוש אחיד של הארץ, על שלמונם הלאומי של השופטים, על סורה הרע של המלוכה --התהאוקרטיה" של ימי יהושף והשופטים. פרי עטם של סופרי אטכולה זו הם כל הדברים המשנה תורחיים גבשה את הרציון. שהמלוכה היא חמא. לעומתה העמידה כאיריאל את ועם זה נוצרה גם האיריאה של ה"תיאוקרטיה" הקוומה. האטכולה של תוקריהקורות במטבע לאומי־כללי, ובאופן זה יצר בדרך מלאכותית את ההיסטוריה הקרומה של ה"אומה". רשבטיות. ורק העבוד המשנה תורתי הוא שאחר סמורים ואנדות נפרדות אלה וטבע אותם רק עם ייסוד המלוכה. החומר ההיסטורי שמלפני כן כלל ספורים ואגדות מקומיות היספוריה של הצם קיימת, מאחר ששבטי ישראל נעשר, לפי הרעה השלטת, עם אחר היא שנובדה עבוד מעמיק ביותר והולבשה צורה חדשה. כי בתקופה ההיא לא היתה עדיין הנארו באור משנה תורתי. ולא פוד אלא שרוקא המסורת פל תקופת יהישפ והשופטים נערך ברוח זו החומר שבסי מלכים. אולם אחריכך הורחבה המסגרת, וגם התקופות הקודמות בחירת ירושלים, 62 "משנה תורתיים", מפרי עטם של "הצורכים הראשיים". מתחלה בירושלים ומקרשה ועבר בבמות. כל הפרקים או הקטעים, שהובעה בהם האיריאה של היא פיר הבחירה, ובית המקדש – בית הבחירה. וזהו החטא הגדול של ישראל, שמפל

שופסן, ש' דג, וג וערר. שיין גם הו ק ק. פאוסולוספממסמלל, ק' דא, פא, פצ, אצ, פא, הערה, שמראל, ע' 14 ואילך. עריכה .אלהיסטית-משנה-הורתית" היא דבר מובן מאליר גם לאל ש. למצבר המשנה תורחי נים בביאורו לם' יהושע, ש' וווא ואילך, וקספרי, בביאורו לם' תרהיים רק את הקסצים ש"א ב', כו-לו ; ש"ב ז' (205 ואילך). הרבה יותר מקום מיחדים אפיינים לה ביחוד הקטצים ב', אל-הם, יא-ים (פאג ואילך), בס' שמואל הוא חושב למשנח-בר ; ב"ג (185 ואילך). בס' שופטים הוא הושב למשנה־תורחית את המטגרת הפרגמטית. אייספלרט, על משבון העריכה המשנה הודתית את א', ג-ט, יב-יה ; י', מו-מג ; ידא, י- ייב, gandisinia, 206-706, 866-866; nridatra, gandisinia, 875 ructr. za' enew rep תורחית של נביאים ראשונים, אבל בעצם העריבה אינם ממילים מפק. עיין ש ט י י א ר בג ל, ראיות מפורמות ופתוך הנתות מיוחדות. חוקרים אחרים נומים לצמצם את היקף העריכה המשנה-לבדברים של מצם עריכה משנה-הורתית של שום' בי, ו-מיון שיא א'-י"ב, אבל בלי ecer agentares, addeed acen to new, for the nothleonmode we us exect, with ennig מיטרדה של האפכולה האפרימית המאוחרת (ס"א המאוחר - בE), מתלמידי הנביא הושע, אבל תולק ברניי בניאורו לם' שופטים, צ' LIX ואילך. ברניי סבור, שהצבוד הראשי הוא ואילך; על הדעה, שהעריכה הראשית של ס' שופטים וש"א א"-י"ב היא משנהדתורתית, RENT TO GOLD 1919 SEL CONCL CARGOLO DELL CILL CONTROL CO. ALGOLO & AXXXI מהחיל בס' יהושו, ובס' שומטים נתנה לנו העריכה המשנה-תורחית ממש מקנילה לס' מלכים. שיין בורה, זעומואול, ש' דבו ואילך: העבור המשנה תורתי המעמיק של המטורת העתיקה II. " SSI rardy; sI. " IS rardy, 22 rardy rult. The so nagono at errn incret, maca; wer to wa, ree, ees, bes ruer. coro adera enwant it wert : q e i f. gautiolnia. מתרך סיב, אלא מתרך סיד ; צבוד המסורת ההיסמירית על יסוד סיב נתנה אחד כך בס׳ דברי L urg fenfeif, sasmogsloid, u' 166-565; aufr dare wurd tuun en

שההיסטורינסופיה של נ"ר אינה נובעת מרוחה של הנבואה הספרותית. כבר הראינו למעלה (כרך אי, ע' 25—15). בפרק זה זראה, שכל שלשלח ההשקפות החלויה בהנחה. שהיסטורינסופיה זו היא משנה תורחית ביסודה חלויה על בלימה. באמת אין במסגרת הפרגמטית (כל שכן בחומר ההיסטורי) של יש"ש שירם זיבר לאיריאה המשנה תורחית. מלבר זה לראות את ההיסטורינסופיה המקראית כהויה אחידה, אף על-פי שיש בה יסוד מלבר זה לראות את ההיסטורינסופיה המקראית כהויה אחידה, אף על-פי שיש בה יסוד משותף כללי, ספרי נ"ר קבועים במטגרות פרגמטיות שונות. כמו כן אנו מוצאים בספרים אלה שרידי הגיונות היסטורינסופיים עתיקים. עתיקה היא ביחוד המסגרת הפרגמטית של הידשע שופטים, מאחר שהיא מעורה באינאות נושנות ונשכחות. כל שכן שחימר הספרים האלה עתיק, ספרים אלה משקפים את מארעות ומנות נעונות.

קביעת הקריםריון. דבר זה יש לחשוב למוסכם, שספר דברים, גם אם אנו מניחים, שנתפרסם בימי יאשיה ושגרם לאחוד הפולחן והסרת הבמות, לא נתחבר כולי באותו זמן, אלא שהיה בו יסוד קדום יותר. מבלי לעמוד כאן על שאלת הרכבו של ס' רברים לשכבותין אנו יכולים לומר, שיש להבחין בו שכבה נכרת ביותר בסימניה המיחוים: השכבה, שרעיון יחוד הפולחן, בכללו ובפרסי חוקיו, נתבש בה. אולם יש כאן גושי פרקים, שדבר אין להם עם רעיון זה: כל המבוא כילו (א'-י"א), החוקים יש כאן גושי פרקים, שדבר אין להם עם רעיון זה: כל המבוא כילו (א'-י"א), החוקים יש כייו, א'-יה, א'-יה, מ"ו, א'-יה, ז, יד-כ; כל מש החוקים יה, מ'-כ"ה, מ' ועוד. בחלקים אלה יש בלי ספק יסודות קדומים. ואף בשכבת יחוד הפולחן עצמה יש יסוד קדום, כמו שמוכיח המגע עם ס' הברית, ואם נקרא לשכבת יחוד הפולחן עצמה יש יסוד קדום, מקדמים המגע עם ס' הברית, ואם נקרא לשכבת יחוד הפולחן עצמה יש ולחלקים הקדומים "מגבש צ"י, נוכל לומר, שמגבש ב' הוא פרי עבוד גוש חוקים עתיק בהתאם לרעיון יחוד הפולחן דשמגבש זה נחאחו עם מגבש א', שאינו קשור כלל באותו רעיון 2.

והנה ברור, שאך ורק את עבודו של מגבש ב' ב רוח רעיון יחוד הפולחות, שרעיון מלנו רשות לקשר עם הקופת הוקידויאשינע. יש ראירת מבריעות המנכיחות, שרעיון יחוד הפולחן לא היה ידוע לפני אותה התקופה (או, לפחות, לא פעל שום פעולה היסטורית עו אותה התקופה), ועובדה זו קובעת זמן היסטורי להתגלות רעיון יחוד הפולחן יכל מה שחלור בו. אולם אין קביעה כרונולגנית זו תופסת בשאר חכנו של ס' דברים. ספר זה מיוחד בסגנונו: במליו הבטוייו ובנעימת הרצאתו. אבל את זמן ודרך החהותו של סגנון זה אין אנו יודעים, ואין לני כל יסוד לחברו עם תקופת חוקינה יאשיה. אפשר, כנון זה אין אנו יודעים, ואין לני כל יסוד לחברו עם תקופת חוקידי יאשיה. אפשר, כחוא מהיש אסבולה פתיקום זו את הרע יונות הכללים המינוד מיון הנמול וברים, כגון רעיון הכרית, החיכחה המוסרית. הטעמת איסוד האלילות, הטעמת רעיון הנמול וברים, כנון רעיון אלה הברית, החיכחה המוסרית. הטעמת איסוד האלילות, הטעמת רעיון הנמול וברים, כנון רעיון אלה המוכה המוכחי של האמונה השראלית, וכלליים הם יותר פדי, ואף אם מצאו את הברית, החיבות המוכח המובה של האמונה השראלית, לעצמה על הלות בס' דברים. כל שכן שאין ראיה. שרעינות אלה ותגלו בומן חוקידוריאשיה.

אולם הדעה. שהעריכה הראשית של נ"ר היא "משנה תורתית" (כמו גם הדעה. שיש ביה מודים גם חוקרים הצומרים צל בסיס האטכולה השלטה. ציין אייספלרט.

gantislaid, a' 091 frief (refif ter enr).

היא בכלל רק שריד מספרות עשירה ורבת סגנונים. עלו קטעי פרקים כתובים בסגנון ס"כ, שגם הוא סגנון קדום. כי הספרות המקראית שבידנו שבספר יהושע עלו פרקים ממקור, שהיה כתוב בסגנון ס"ר הקוום, כשם שבס' שופטים הפרקים אי וכ"ג). אבל אין זה סימן לכך, שהספר נתחבר אחרי שנתפרסם ס"ד, אלא לכך, לעריכה משנה תורתית. בסי יהושע אנו מוצאים פרקים שלמים, שנכתבו בסגנון ס"ד (כגון שאנו מוצאים בין ספרי התורה ונ"ר ובין ס"ר, אינו יכול איפוא לשמש בשום פנים הוכחה ס"ר הקדום כמקורות קרוכים זה לזה בשרשי יצירתם. המגע הלשוני והאיריאוני הכללי, שבין ס"א ובין ס"ר יש קרבה לשונית ואיריאונית 4. ולפיבך יש לראות את ס"א ואת ועל "הרעיונות היטוריים" 3. ומשענת זו היא משענת קנה רצוץ. על זה אין איש חולק, עריכה משנה תורתית בארבעת ספרי התורה הראשונים) נשעות דוקא על "שמוש הלשון"

העריכה המשנה תורתית. ורק שם יש להבחין "עריכה משנה תורתית". רק מתוך קריטריון זה גוכל לקבוע את תחומי במות, שם יש מגע עם אותה השכבה המשנה מורתית, ששמשה מצע לפעולתו של יאשיהו, יש לקבוע כלל גדול וברור: רק במקום, שנוכר שם יחוד מקום פולחן, איסור במות וחטא חגים וכרי). הוטיהשני הסגנוני של שכבה זו הוא הבטוי: "המקום אשר יבהר". ולפיכך של שכבה זו. ברעיון זה קשורה שיטה של הוקים מיוחרים (בעניני קרבנות, מתנות קודש. בטויו השלילי של רעיון זה הוא: איסור הבמות, שהוא סימוה המובהק ביותר ואין כאן שום מקום לגשושים ולהשערות. רעינה היסודי הוא: בחירת מקום פולחן אחד; שכבת יחוד הפול חן שבס"ר. בסימניה של שכבה זו אי אפשר לטעות כלל, ומצר שני, הרי ברור, שיש ערך מכריע לשאלה, אם יש למצוא בספרי נ"ר מגע עם

תורתית" של נ"ר. אדרבה, היא כאילר באה רק להבליט את העדרה. הוספה אחת וחיצונית זו אין בה בשום פנים כדי לכסס את ההנחה על דבר "עריכה משנה-אבל זהו בטוי בודד אחד, שנוסף בסוף פרק, א ח רי סיומו האמתי: "עד היום הוה". יסודיים" משל ס' דברים. ביהושע טי, כו אנו מוצאים את הבטוי "אל המקום אשר יבחר". כך אין כל וכר לוה גם ביש"ש, גם לא באוחם הפרקים, שיש בהם "שמוש לשון" ו"רעיונות המיוחדת הקשורה באלה, כמו שהוכחנו בפרוטרוט למעלה (כרך אי, ע' 11 ואילך), סי"א ובחוקי ס"ב שבתורה אין כל וכר ליחוד מקום פולחן ולאיטוד הבמות ולכל החוקה אלה עריכה משנה תורתית (שאמנם, גם את גבולותיה עוד יש לקבוע). אבל כשם שבחוקי מוצאים בבירוד גמוד בסי מלכים החל ממל"א ג' עד סוף מל"ב, ולפיכך יש להבחין בפרקים אין עבוד משנה תורתי ביש"ש. מגע עם שכבת יחוד הפולחן אנו

אולם אין לומר, שיחוד הפולחן לא נוכר ביש"ש, מפני שלא היתה למחברים

ardara, e' VIX.

לשופטים, ע' 1864, והשוה למעלה, ברך א', ע' 45-25, ביחוד העדה 44. דרך זו נכבשה לפני האסכולה של ולהויון ש"י דה-ום וסיצחו, עיין שטודר, ביאורו 20 מי שומים, ש' Erri, בי 206-306 ברניי, ביאורו לס' שופטים, ש' LIX ואילך. 24-125 ובמקומות, שנסמנו למצלה בהצרה ! ; בו דה, ביאורו לם' שופטים (ב', ו-ג', ו), צ' E werf renteif, Brandelong, w' res rxeef; Get f, grunielinid, i l, w' 265.

<sup>€</sup> ביין, למשל, נובק, ביצורו לם' שמואל (י"ב), פ' בל; ברביר, ביצורו לם'

הודמנות להוכירו. כי הדעיון לא נוכר גם במקומות. שמן הראוי היה להוכירו. וגם אינני באמת באותם הקטקים, שבהם חוקרי המקרא "מוצאים" אותו בכח דמינום.

ליחוד הפרלחן של ס"ר. -- "לבית אלהי" במי, כג הוא יחיד במוכן רבים. הפולחן של סייב עמדנו כבר למעלה (כרך אי, עי ופו-בבו). דרישה זו אין לה כל שייכות איריאה עתיקה ונשכחה. על משמעותו של פרק זה ועל אפיה המיוחד של דרישת יחוד אלא בנו מזבח. ההתנודות למובח זה קשורה באידיאה על טומאת עבר הירדן (יט) ---גבחר במיבן ס"ר ולאיסור במות. בעבר הירדן לא בנו השבטים בית ולא הקימו אוהל ב״ב, ט-לר, מספרות ס״ב, נדרש יחוד הפולחן באוהל מועד. אבל אין כאן כל רמו ל מק ו ם בס"ד. היש ספק ברבר, שספור זה קודם לשכבת יחוד הפולחן שבס"ד? -- בספור שבפרק בחג הסוכות ולא "במקום אשר יבחר", וגם אינו רומו, שבעתיד יש לקיים את החוק ככתוב קורא את התורה "נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר" בהר עיבל (הי, לד-לה), לא בחג הסוכות בשנת השמיטה "נגד כל ישראל", האנשים, הנשים, הטף והגר. אבל יהושנ עיבל יש לקרוא את התורה. דב' ל"א, י-יב מצוה לקרוא את התורה "במקום אשר יבחר" אבל לא על הבמות. כרב' י"א, כמ-לן כ"ו, א ואילך לא נאמר, שבהר גריוים או בהר יכול לחאר את תקופת יהושע באופן זהו הלהלן: בכ"ג ובכ"ר יהושע מוהיר על האלילות, (חי, ל-לא), ובשכם יש מקדש בימיו (כ"ו, כו). היחכן להניה, שעירך משנה חירתי היה הבמות ואינו ביוה בית בחירה, גם לא בית בחירה לפי שעה. בהר עיבל הוא ביוה מובח רבכל זאת – העדר לא פתות מובהק של האידיאה המשנה תורתיה. יהושע אינו אומר את מסביב" (כ"ג, א: ופיין י"א, כג; כ"א, מא—מג; כ"ב, ד). הדי מנע מובהק ב,שמוש הלשון". נו עצמה על יהושע. שהנחיל לישראל את הארץ ושבימיו "הניח יהוה לישראל מכל איביהם ישראל בארץ ועם שיניה להם יהוה מכל אויביהם מסביב. אבל בס' יהושע מסופר בלשון נרמוה. יתר על כן. ברבי יייב, ס ואילך נאמר. שחובת בית הבחירה מתחילה עם התנהלות הנחלה", כמו שעושה ס"ר (עיין רב' י"ב, ביחוד פסוק ט). אולם זרישה זו לא נוכרה ולא להוהיר על חטא הבמות ל עת יד ולדרוש את יחוד הפולחן לכשיבואו "אל המנוחה ואל חמא של זבוח בבמוח קיים וממילא לא היה יכול להפקר ביש"ש. אבל ודאי היה מקים מקפר של חוק איסור הבמות עם הבנות בית שלמה. מוכן איפוא ישלפני כן לא היה ממל"א גי, ב נמצאנו למדים, שלפי השקפת האסכולה המשנה תורתית חלה ראשית

במי שופטים אין כל וכר ליחוד הפולחן ל. וכן גם לא בסי שמואל.

בש"א בי, כז ואילך מוצאים החוקרים מבית ולהויון פה אחד סימני עבוד משנה-תורחי ורמזים לביח הבחירה. ובאמת אילר היהה עריכה משנה-תורחית ביש"ש. היהה צריכה להיות נכרת כאן. אלא שהיא איננה. הפרובלכה של זמן יאשיהו היא מקרש— במת. ולשאלה זי אין כל רמז בנבואה זו. מובן מאליי, שאין כל קשר בין הנבואה על בית עלי בש"א בי ובין חמא הבמות, שהרי בית עלי משרת במקדש שילה. הרעה תבוא עליו על אשר נאצו בניו "את מנחת יהוה". הנגוד הוא באן נגוד משפחת כהנים בלי כל וכר לנגוד מקרשים. אמנם, בכל הנבואה הואת מדובר על מקרש אחד ובית-כהנים אחד. אכל הבוונה לא לבית בחירה, אלא למקרש מרכזי, מקדש לאומי, ועל השירות במקדש

פ השנה למצלה, כרך אי, ש' בבנ. של שומ' רי, כה-ל שיין למצלה, ש' 662, הצרה בנ
פ הושבה למצלה, ברך אי, ש' בבנ. של שומ' רי, בה-ל שיין למצלה, ש' 662, הצרה בנ

ל יש הישבים את הקטע כולו למשנה תורחי, עיין ולהו יון, smamosoloid. מי 30: קינן, smamosoloid. בו ע' 40 – 20: נובק בביאורו לשמואל, ע' 14 ואילך לדעת אחרים יש כאן רק עבוד משנה תורחי, ביחוד במסוקים לה-לו הרומוים כאילו על הורדת

מרכזי ז. בימי שילה היה רק מקדש מרכזי אחר, וגם זה אות לקרמות הנבואה. בפסוק לה הוכטח לכהן הנאמן החדש, שיתהלך לפני אלהים כל הימים, אבל לא שיכהן "במקום אשר יבחר יהוה". כל זכר ליחור המולחן ולאיטור הבמות אין איפוא כאן. — פל משמעותה של הנבואה מיין להלן.

gty sy it girt awthaire tern. שרור מיחד את המקום לבית המקדש ושבנין המוכח קובע את "בחירת" המקום 9. בטום היבוסי, כדי לעצור את המנפה. בנין המובח הוא מקרה בפני עצמו. וגם לא נרמו כאן, קירוש מקום בית המקרש בלי כל קשר עם רצירן בנין הבית. דור בונה מוכח בגורן ארונה מופיע בלי כל קשר לרציון "המקום אשר יבחר". ראמנם, בש"ב כ"ד, טו—כה מסופר פל ה היה עורך משנה תרתי עשוי להבליע את הרעיון היסודי הנה קודם כל. רעיון בנין הבית ליחוד הפולחן. יחר פל כן: שאלת בחירת המקום אינה נרמות כאן כלל. דהלא בספור פ"ר יהושפ). וגם בפסוקים יג ואילך, שמדובר בהם פל בנין הביתו בימי שלמה אין רמו ארתר גם ברבי ייב, י ושבו מתבטא התנאי הגורם לחובת בית הבחירה האחד. (השוה למעלה (ו--ו). ועם זה משתמש המספר כאן בבטור: "והי הניה לר מסביב מכל אויביו", שאנו מיצאים ארזים לארון. מאחר שגם הוא יושב בבית ארזים (ב). הנגור הוא כאן: איהל — בית ארזים שברבי ייב ולשים קץ לעבודה הבמוח, אלא מפני שהוא חישב לו לחובה לבנות בית אין רמו לבחירת מקום ולאיטור במות! דוד רוצה לבנות בית, לא כדי לקיים את המצוה זכר. אמנם, מגץ "ברעיונות ובאפני בטור" 8 עם ס"ר אפשר למצוא. אבל העיקר חסר: שהרי שיב זי דן על בנין בית המקדש בירושלים. אבל לעורך כוה אין כל לראות גם כאן -- וביתור כאן -- את אצבע העירך המשנהיתירתי, אילו היה במציאת, נם שיב ז' נחשב פל הפרקים, שיש בהם פבוד משנה תורתי. ובאמת ,היינו צריכים

העבוד המשנה-תורתי של סי מלכים. בסי מלכים העבוד המשנה-הנרתי ברור ונכר. אבל אם נשתמש בקנה-המדה, שקבענו למעלה, נוכל גם לקבוץ את תוצמיו האמחיים. הבחינה תראה לנו, שהקיפו אינו רחב כל כך כמו שמדמים החוקרים ברגיל.

מיפודר של העבוד המשנה הורתי הם הקטעים האלה, שמרובר בהם על חטא הבמוה, המצבות האשרים: מל"א ג', ב--גי י"ג, ב ואילך: י"ר, טו, כב--בר: ט"ו, יד: כ"ב, מר:

nentro we's acta erry darrie "dread", wey; eith, jubsishil, w' iel; worspried, gausislais, w' eee; seed of to. gausislais, w' sie rsteft, ref eesig, easart we warst. WAS, seel, w' ett rsteft, tsl. exan sif wid ratif eif navar naties dein- we' fill avand w' nation.

י האיריאה של מקרש מרכוי אי מקרשים מרכויים כשהיא לעצמה אינה משנה-חורתיה, השוה למצלה, כרך א', צ' 33 ואילך. וציין צוד במרק זה להלך.

<sup>8</sup> gef qetf, gantielnil, cl. w' fp.

את הלקויים האלה ממלא בעל ד"ה. את הבמוי בש"ב די, א השמים. רק על שלמה היא אומר, כי ביהיה איש מנוחה. והניחוחי לי איביר ממביב" (דה"א כ"ב, ה. השוה יו). וכן הוא מסמר, שה' ענה את דוד "באש מן השמים" על המוכח בגורן ארגן (כ"א, כי) ושורה ובח שם גם אחר כך (כח) ואמר: "וה היא בית ה' האלהים, ווה מוכח לעלה לישראל" (לא)

מל"ב י"ב, דו י"ר, דו ט"ו, ד, להו ט"ו, הו כל הקסע הפרגמטי י"ו, ו—כו, עיין ביהוד פסוקים ט, יאו י"ה, ד, השוה כבו כ"א, גו כ"ו, הספור על בטול הבמוח. מובן, שבספורים על חוקיהו ויאשיהו יש לא רק עריכה משנה־תורתית, אלא בהם נכרה כבר פעולות הממשית של ס"ד המשחר. מכל זה נמצאנו למדים, שמחבר הכפר חי בציירת השפעת של ס" דברים, ובמובן זה יש לחשוב את המסגרת הפרגמטית של הספר למשנה תורתית אבל גם בס" מלכים יש הרבה פרקים, ובהם פרקי הגיונות היסטוריים דתיים, שאי אפשר למצוא בהם סימני עבוד משנה תורה.

יבול להברית. באיזה קטע אינה יכולה להחשב איפוא סימן לעבוד משנה חורתי. רק המשך הדברים אבל ברור, שלא חדש אותר אלא מצא אותר במקורות, שהשתמש בהם. מציאות בטוי וה מלכים השתמש אף הוא בבטרי הוהא על בחירת ירושלים הבליע בו את כוונתו המיוחרת. לשכבת יחוד הפולחן. במובן זה גודש הרציון בובי ייב. המחבר המשנה תורתי של סי יחידות קוושת של בית הבחירה ואיסור הפולחן במקום אחר הוא המיוחד המיוחדת של בית־אל, כפי שהיא מובץ בברי כ"ה, אינו משנה תורתי. רק הרפיון פלידבר ובחידתו של יהוד. אולם רציין וה אינו צריין משנה הערתי, כמו שהרציין צל קורשתה ספק גם תפקיד מדיני ושפלה במחשבת ביניו כמקדש־מלך לאומי, נתפס בגלוי רצינו בירושלים בראשית יסוד המלכות, בית שלא נבנה כמודר בישראל עד או ושהיה לו בלי שהמסקנה, שהסיק מכאן על טיכר של סי דברים, אינה נכונה 10. בנין הביח המפחצר אספרייכר, שרעיון "המקרש המרכוי" רעיון עתיק הוא ולא נתחדש בס"ד, אלא תורחית. אולם הרעיון הוה כשהא לעצמו אינו קטור מלכתחלה ביוארהפולהן. בצרק פען כ"ג, כל. הרעיון הוה על-דבר בחירת העיר הוא יטוד פנימי של האידיאה המשנה לבנות בה בית לשמו, פיין: מל"א הי, טו, מר, מהן י"א, יב, לא, לון י"ד, כאן מל"ב כ"א, ון בכמה מקומות ירושלים מפוארת כעיר אשר בה בחר יהוה "מכל שבפי ישראל"

בחלום שלמה בגבעק (מל"א ב", ב—מ") ובדבר ה" אל שלמה (שם ה", יצ—יב) אך כל וכר לעריכה משנה הורחית אולם גם ב מ פ ל מ ש ל מ ה (שם ח", יב—מא), הנחשבת לצירה משנה הורחית מובהקת ושמוצאים בה אפילו השפעת חוון ישעים השני (מא—מג) ורמו לגלות (מז—ג), אין שום רעיון משנה חודתי. הבית הדא מכון לשבת יהות עולמים (יב), העיר ובחרה "מכל שבטי ישראל" (טו, מד, מח). אבל הבית אינו ממלא את התפקיד, שנתן לו בדב" י"ב: לא נרמו, שרק לבית הזה יביאו ישראל את ובחיהם וחרומותיהם ושעם הבנותר בטלה קרושת שאר המקדשים בישראל. התכלית הראשונית של הבנין, כפי שהיא הבנותר בטלה קרושת שאר המקדשים בישראל. התכלית הראשונית של הבנין, כפי שהיא מפליא ביותר, שתפלת שלמה תופטת את הבית ביתור בביתית פל ה מרכזי לכל ישראל ונב לנברי הבא מארץ רחוקה) ולא כבית זבח מרכזי: עשרים ושלש פעמים נוכרה בא התפלה והתחנה בבית הוה או "דרך" הבית הוה, ואף פעם אחת לא נוכרה הקרבת התפלה והתחנה בבית הוה או הבית אך ורק כבית ובות אבל התפלה אינה קשורה בו כלל.

Of a-q: no arrect, logmostalosof, a' se, se rucht, es, rucy daten, err

וו בודה, שומסבולה המשנה מגרתית": רק דת ולא הובות מולחניות, אבל היכן נמצא "בוין" כוח, אינו

שהפרק אין בר שום השפקה נכואית, עוד נראה להלן. בייא, א—ינ מסופר על חטאי של שלמה: נשיאת הנשים הנכריות ובנין הבמות לאלילים. אבל חטא הבמות, שנרמו בבי, ב—ג. לא נוכר. בנבואת אחיה (ייא, לא—לט) נוכרת ירושלים בעיר הבחירה. אבל את חלוקת המלוכה תולה אחיה בחטא האלילות בלבר, ואת חטא הבמות אינו פוקד.

גם הספור היסודי על ח ט א ת י ר ב ע ם (ייב, כו—ייב, לד) אינו משנה תורתי ואין בו עבוד משנה הורתי, אם הכתובים בו האילך מיחסים לירבעם את הפחד מפני עליית העם לירושלים, אין זאת אימרת, שהם רואים את הדברים באור משנה הורתי מאוחר התלים בירבעם הרגשת הומן שלאחרי הורבן מלכות הצפון ומקרשיה הצתיקים <sup>21</sup>. ביישראל היו מקומות עתיקים, אבל "מקרש מלך" עריין לא היה או בצפון. במשין שלשים בייה היה העם רגיל לעלות לירושלים ולהשתחף בחגיו המפוארים של שלמה. לא הקודשה שנה היה העם רגיל לעלות לירושלים ולהשתחף בחגיו המפוארים של שלמה. לא הקודשה המשנה היה העם רגיל לעלות לירושלים היא ההנהה, אלא — היוד ותפארתי. ירבעם מוכרה המשנה הוא לבונת מקרש בלוי (עיין עם ז, יג). והחמא המיוחד, שהמספר תולה בירבעם, הוא לא וה שעשה במות. שהרי הבמות היו קיימת המאות ירבעם הן: עגלי הוהב, הכהנים אשר לא מבני לוי, החו אשר בדה מלבו.

מתוך כך מתבאר מאלי, שכל המסגרת הפרגמטית, שבה קבועים הספורים על מלכי הצפון, אינה משנה תורתית. ההאשמה החודת ברשימות על כל מלכי ישראל, שהלבו בדרך ירבעם בן נבט וחטאתו אשר החטיא את ישראל, רבר אין לה עם יחוד הפולחן. המחבר המשנה אורתי של הספר העלה אותה ממקורותיו. את חטא הבמות לא מצא, בנואה, לנחוץ להוסיף בפירוש אצל מלכי ישראל, מכיון שבמובן יויע הוא נכלל ממילא בהחטאת ירבעם" מתוך השקפה משנה תורתית. אבל אילו נסח סופר משנה תורתי חטאת וד היה מבליע בה בוראי גם את המין המשנה הורתי גון זה אנו מצאים באמת בסקירה הכללית במליב ייו (ט, יא): מעשה הבמות נוכר כאן ליד העגלים (טו) וחטאת ירבעם (כא, כב). — אולי יש לראות מימני עריכה משנה תורתית בכנוי "כהני במות" במל"א

מכאן אפשר להסיק, שהעריכה המשנה הורתית לא הקיפה את החומר, שנשאב ממקורות תולדות מלכות הצפון. דבר זה נמצאנו למזים בבירור גמור מן העובדה. שבכל ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתבשות דבר־אלהים. הנו השורש הנבואי (מל"א י"א, לא—לט) ויהוא בן חנני (מ"ו, א—ד) אין זכר לתורה ההיא, אלא גם לא בספורים המודבים על אלינא ואלישע.

מתוך האמור מתברר לנו אופי הפריכה המשנה תורחית של נייר. בטרה של פריכה זו היא הטפמת חטא הבמות כאחד החטאים, שבגללם נחתך גורל ישראל. ולפיכך מתחילה פריכה זו באמת רק בתקופת שלמה (מליא בי, ב), שאו התחיל החטא. בתולודת הצפון לא סמנה אות ביהדי, מאחר שפולחן מלכות הצפון היה בפיני המקנאים ביהודה פולחן פבוץ במטבע אלילי. בישיש אין עבוד משנה תורחי כלל.

מגלה. שהרי בישי גיו, ז גאמר: צולתיהם וובחיהם לרצון על מזבחי. ועיין ירי ליג, יוג 3- כבן יחזי כי, מ—מא ועוד.

בן שנין בנצינגר, ביאורו לם' מלכים, מל"א י"ב, כו-לב.

### שבנג ספני הקורות

גרשים או יחידות אלה הם אבני הבנין של ספרי הקורות הישראליים. ווו בוה או רבודים וה בתוך וה. הם מקיפים מאורע או צירוף מארעות או תקופה שלמה. היסטררית. כפרי נ"ר הם ארג של גושים ספרוחיים כאלה, שהם לעתים קרובות אחווים המשרעות קשר אורגני ויצרה מצל טבעי לנובלה, לספור או לאפוס שלם או לרשימה ביהירה ספרותית טבעית, כגביש או גרש נבוארפרגמטי. המבואה עם סיומה קשרה את למאורעות. את הנבואה עם סיומה ההיסטתי והסברה הפרגמטי יש לראות מפני וה מדרש פרגממי של המאורצות בהתאם לנבואה. ויש שנוסה הנבואה הושלם בהתאמה הובראה מסורת אמתית, וסיומה ההיסטורי – התקיימותה או גם בטולה המפודש – פרי הספרותי, המצאה ספרותית לשם שלמות "סגנוך" הספור הגבואי. אבל על פי רוב היתה ההחקיימותה היא הסירם הטבעי. הראשית הגבואית היתה לעתים יצירת הרמיון וה מין מסגרת טבעית: הגבואה שמשה להם רקע ומשבצת: הגבואה היא הראשית. בישראל: התאמת המציאות אל הנבואה לספור ההיסטורי ולעיון ההיסטורי ניתנה על ירי ההיסטורית ובין דבר הצלהים. זו היחה המסכת הראשית של העידן ההיסטורי הפרגמסי מנשמים את הנבואה. ומצר שני צריך היה גם להסביר את הקרץ שבין המציאות תה אור! (שם אי, ג). מתוך תפיפה זו ניתן למאורצות ההיסטוריה כוון מכוים: המאורצות היה דבר אלהים לאברהם (ברי ייב, א-ב). ואף בראשית תולדות העולם היה דבר אלהים: בראשית תולדות העם היה דבר אלהים למשה בסנה (שמי ב). בראשית תולדות השבסים של בחיבת הקורות (ההיסטוריוגרפיה) ושל הסבר הקורות (ההיסטוריוסופיה) בישראל. ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתגשמות דבר־אלהים. זהו השורש הנבואי RRIGOTFIFGIEIR FRIEFAR. LIWIE LEFNIE GELACTE

והנה את זמן התהתחם של גישים נבואיים פרגמטיים אלה יכולים אנו לקבוץ על פי רוב מתוך בחינת הנבואה המשמשת להם רקץ ומטגרת. ביתוד עשוי הקר ע בין הנבואה רבין המציאות יהויס פורית להעמיננו על זמן התהות הגוש. נבואות, המתאימות למציאות, יכולות להיית פרי נסוח מאחור. אבל נבואות, שאינן מתאימות למארדעות, המשמשות רק רפוס איריאליסטי, שבקישי נבבשה במאוחר ההתרחשות הריאלית לתוכו, לא נתחברו "לאחר מעשה" אלא הן בלי ספק מסורת אמתית. במקרים אלה מסמנת הגבואה עם הסברה הפרגמטי תחום היסטורי להתהות גוש נבואי־פרגמטי. הנבואות הצשנת משמשות לנו מורהדורך היסטורי נצמן.

וכשאנו בוחנים את ספרי נ"ר בבחינה זו, אנו רואים. שיש בהם גושים ובואיים פרנמטיים עתיקים. בחינה זו מראה לנו, שנטינעת של הסבר פרנמטי למארעות. לצירופי מארעות או לתקופות שלמות נעשו בישראל החל מימי קום.

התפיסות הפרגמ טירת השונות בספרי הקורות. שההיססוריר סופיה המקראית לא נבראה באסכולה המשנה תורתית (או "האלהיסטית המשנה תורתית") ושעבוד המסודת ההיסטורית לא התהיל בכלל בזמן מאוחר באיוו אסכולה מסוימת, ומצאנו למרים מן ההברל העמוק הקיים בין התפיסות הפרגמטית של התקופות השונות בתולדות ישראל. כבר ראינו (למעלה, פי 113), שהברלי התפיסה הפרגמטית קובעים ארבע תקופות צד שוה יש בתקופות אלה: בכולן יש הטא המשמש ביאור לרע. אבל בכל תקופה שלמת

איניאה אחרת של החמא. כתקומת משה ייהושע אין חמא אלילות מתמיד. מעשה העגל ועוון פעור הם רק

המאי עראי. אולם החמא, שבגללו העם מובל סבל קשה במדבר, ודור יוצאי מצרים אינו ורבה להכנס לארץ, הוא מייחד במינו: העם רואה את איתותיו של יהוה עין בעין, אבל אין בו די אמונה ובטחון, והוא ממרה באל ובנביאו מתוך רפיון רוח. בימי יהישע נוכר רק חמא של יחיד: המא עכן, שהעם סובל בגללו (ד).

מינוחרת באפיה, היא התקופה, שמסופר עליה בין ש"א א' ובין מל"א י"א, ד. במבת ספרוחי הו אין הטא האלילות נוכר כלל בגורם היסטורי של ההוה. בש"א די, ג—ד נוכרה עבורת "אלהי נכר" והסרתם בימי שמואל. בש"א ה, ה"ב, ס—י, כא נוכר האא האלילות כהטא של העבר והיטעמה המצוה להשמר מפניו לעתיד <sup>21</sup>. אבל אין אף מאורע האלילות כהטא של העבר והיטעמה המצוה להשמר מפניו לעתיד <sup>21</sup>. אבל אין אף מאורע אחר במאורעות התקופה הואת, שהחטא ההוא משמש לו הסבר. אולם אין לחשוב, שמבש הור בולל ספורים מפורים בלי קשר פרגמטי. יש כאן פרגמטיומים היסטורי מיוחד השונה ביסורו מזה של ס' שופטים וס' מלכים, ועל ידי ש"ם אמנות אי אפשר לגורו מן ההשקפות של האסמילה "האלהיסטית המשבה חורתית".

במגבש ספרותי זה מסופר על גורל בית עלי, על פעולת שמואל, על קורות חייר של שאול, על הופעתו הובלאה ואחריתו הטרגית ,על קורות חייר הנסערים רבי התלאה והווחר של דוד, גבוררגבורי האומה, כוכב דרך מיעקב. כל אלה אינם צרורות של מקרים. ליד הגורמים הריאליים פועלים גם כאן גורמים עליונים: דבר אלהים, חסדו עם ישראל, בחירת שאול, בחירת דוד וירושלים. מלבד זה פועל גם החטא. בתקופה זו הרי חרב בית שילה, חרבה מלכות שאול וגברה יד פלשתים, על העם עברו הרבה צרות. אבל תפיסת החטא מיוחדת היא במינה במגבש זה.

קודם כל לא נזכר כאן שום חטא ע מ מי אר לאומי. ראשי העם חומאים, והעם מוכל בעוונם. אבל שום מאורע אינו מוסבר כאן בחטאו של העם (עיק למעלה, ע' 10.2). רמלבד זה ה"על חטא" של התקופה אף הוא מיוחד לה. בפרקים ש"א ב"די, שמטופר בהם על מפלת ישראל לפני פלשתים, על מות עלי ובניו ועל שביית הארון ושמובלע בהם גם ענין חורבן בית שילה, נוכר רק חטא בני עלי, שבוו את הקרשים, גורל בית שאיל הוכרע על יוד הפרת המארה להחרים את עמלק (ט"ר ואילך). חטא אחר של שאיל: הוא העלה את העולה ולא חבה לשמואל (י"ג, ט"דן. מרד אבשלום מתבאר בחטא, שחטא דוד בהת שבע ובאורה (ש"ב י"ב, יא"יב). הרעב בימי הוד מתבאר בהפרת השבועה לגבעונים המא, הדבר בחטאן של דוד, שמנה את העם (כ"א), הדבר בחטא של מות ת מות ת על העם. סבל העם הוא רק ומני.

בין תקופת השופטים ובין תקופת האלילות של המלכים יש דמיון יסודי: בשתיהן חטא האלילות הוא הגורם המכריע. ובכל ואת יש הבדלים יסודים בתפיסה הפרגמטית.

בס' שופטים הטא האלילות הוא מחזורי: העם הוטא, חוזר בתשובה יחוטא שוב הפרקים שוב. בס' מלכים החטא הוא רצוף, ואין הקופות של תשובה. השוה ביחור את שני הפרקים ההגמטיים הראשייק: שופ' ב', יא—כג עם מל"ב ייז, ו—כג. הבטוי האפיני "ויונקקו בני ישראל אל יהוה" (שופ' ג', מ' מו; ז', ג; ז', ו, ו; י, י—טו; השוה ש"א ייב, ה, ה, אינו מצא כלל בס' מלכים. כמו כן נוטה ס' מלכים בכלל לקבוע הטאים רצופים. עם הטא העגלים והטא העגלים והטא הבמות. — בס' שופטים ההוטאים הם "בני ישראלי",

אלוה התרפום (ש"א י"ם, ינ-שו) אינם נוכרים כאלילות. בש"א כ"ו, יט נוכרה צבודת "אלהים אחרים" בנכר כאסין ומארה.

השופטים הם המחוירים אותם למוסב. המסברת הפרנמסית מתעלמת לבמרי מתכא האמר של גדעון (למרות הי, כו), מהצלאת בת יפתח לעילה, מנשיר הבכריות של שמשין וכדי. בסי מלכים המלכים הם התוטאים, רום המתעים את העם. — בשום בי, ו בוכר במסגרת הפרנמטית, שישראל התחתו בעמי הארץ. בסי מלכים אין חטא זה נוכר כחטא ע מ מ י, גם לא במליב ייו. — בסי שופטים החטא הוא אחד: אלהי נכר. בסי מלכים החטאים מרובים: אלהי נכר, עגלים, במות, מצבות ואשרים, קרבן אום וכרי, עיין הרשימה במליב ייו. — מי שופטים יודע אלילות סתמית: "בעלים", "עשתרות", "אשרות", "אלהי נכר" (בי, יא, יג! בי, ון הי, לגי י, ו פוי וכן בהמשך בסי שמאל: ש"א זי, ב, די ייב, י), או אלהי העמים: אלהי ארם, צירון וכרי (שופי י, ו). אולם בסי מלכים לא נ מ צ א כ ל ל הבטוי האפיני הבקלים (מליא שיו, יב: כ"א, כו: כ"ג, כדי פ"ו, יג, כו). בנו הבטוי "אלהי נכר" אינו בעלים (מליא שיו, יב: כ"א, כו: ב"ג, כדי שיו, יג, כו). במ הבטוי (מליא ייא, ה, ו, לג: מלכים. וכן הוא פריש בשמית האלילים: עשתורת, מלכם, במיש (מליא ייא, ה, ו, לג: מליב כ"ג, יו). — בסי שופטים כל ודר נושא עותו או מקבל שכרו. בסי מלכים ניתן מקום רחב לגמול מת י ד, גמל לרורות: חטא שלמה, חטא ירבעם, חטאי מנשה זכר. העבוד הפרגמטי של סי שופטים נוה של סי מלכים הם איפוא שתי הסיבות שנות.

המסקנה המחחיבה מזה היא, שספרי הקורות המקראיים נתחברו לא ביוי סופרים בר אסכרלה אחת בומן מאחר על מצע השקפה היסמרייסופית אחת. הספרים נתחברו בומנים שונים ונתגבשי בהם הפימות שונים. ס מלכים נתחבר אחרי ומן יאשיה, כמי שפעיד היסוד המשנה התיחיי שבו. אבל מחבר סי מלכים לא עבר את החומר ההיסטרי על הומן שלפני שלמה. האין ספק, שמחבר נה לא היה הראשון, שומה להסביר מאורעות של הקופה. הא הלך בעקבות מיפריקרות קרמונים הבחינה תראה לנו, שבספרי הקורות המקראיים משוקעים פרקים ובואימרפרומסיים עתיקים ושסי יהשע ושומטים נתחברו על אני אנשים, שהיו קרונים מאו למאורעות המסומרים בהם.

## erqia artaaria eniqia

המלוכה בימי רחבעם סופרו בשחי נוסחארת: בנוסונה הילונית ובנוסחה נבואית. במל"ב המלוכה בימי רחבעם סופרו בשחי נוסחארת: בנוסונה הילונית ובנוסחה נבואית. במל"ב הא, כו—דיב, יח מסופר על מרידת ירבעם בשלמה, על בריחת, על דרישת העם מרחבעם להקל עליהם מעול אביו, על תשובתו הנואלת של רחבעם ועל החלוקה (שניי הנוסחאית שבחרגום השבעים אינם השובים לעיננה). הסבות הן: קשי העול, התחורת הישנה בין אפרים ובין יהודה מכלות היהירה של המלך הצעיר. אולם על הסבר ריאליסטי זה פרוש הסבר אידיאליסטי: הכל היה "סבה מעם יהוה" להקים את דבר אחיה השילוני ולהעניש את בית דוד על חמאי שלמה (ייא, א—לט; ייב, טו). ההסבר האידיאליסטי הוא נבואי אילם אין זה הסבר מצוחר, אלא עתיקהוא וקרוב למצורעות, ומושרש הוא בלי ספק בומנו של שלמה עצמו.

קודם יש לשים לב לכך, שחלוקת המלוכה אינה מתבארת בחמאות רחבעם עצמו, אף על פי שבימיו עשה יהודה את "הדיף בעיני יהוה", ובחמאותיו עלה שישק על ירושלים (מל"א י"ד, כא—כו) 1. להלן: חמאי שלמה הם מיוחדים במינם, אינם סכמטיים, ואינם

דן הפוברה, שהלוקה הפלוכה חלה בראשית מלכוחר, וראף לא היהה מעבבה. כי ביראי עבר זמן מה בין ראשית ההפלכותו ובין החלוקה השוה מל-א ש"ה פר-יפ: זמרי נהרג

הבמות האליליות חטא בולט ומתמיד, ואולי משנתברר, שהנשים מטות גם את לב המלך שלמה עורדו רוגו עצום בין המקנאים. הרוגו נחעורר אולי רק במשך הזמן, משנעשה חטא בימי אחאב עוררו מאורעות מעין אלה סערה וגרמו למהפכת דמים. ואין ספק, שגם מעשי על אדמת ישראל. המקנאים חשבו, שהאיסור העתיק חל ממילא על הנשים הנכריות בכלל. בפעם הראשונה גרמו נישואי נשים נכריות אשר לא מבנות "יושב הארץ" לחמא של אלילות יסוד להטיל ספק בדבר, שההערכה המובעת במל"א י"א, א-ר היא בת ומנו של שלמה. הוטעם כחטא במפורש: וכן לא נוכרו רבוי הסוסים והכסף הוהב כחטאים. אין לנו איפוא שום נוכרו כאן העברות על החוקים שבובי י"ו, טו-יו: רבוי הנשים כשהוא לעצמו לא אחאב. מל"א י"א, א-ר טבוע איפוא בחותם ומן שלמה. ועם זה יש לשים לב לכך, שלא מרשלות בו. ראשית החטא הם כאילו החמדה ורבוי הנשים, מוטיב, שאינו בספור של צנועה ופרטית של הנשים, מחוץ לעיר, וחטא שלמה עצמו מתואר כחטא מלך זקן, שנשים היא הורגת בנביאי יהוה וגורמת לשפך דם רב. בימי שלמה עבודת אלהי נכר היא עבודה צידונית אחת המביאה לארץ את עבודת הבעל, והיא מבצעת אותה בפומני וביד תקיפה. א-י בחקופת אחאב. המסופר על אחאב שונה לגמרי מן המסופר על שלמה. לאחאב אשה של החוק העתיק בדבר נישואי חערובת. והנה ברור, שאין טעם לקשר את מל"א י"א, קיים היה איפוא רק בימי שלמה ואחאב, ורק בימיהם היה ענין מעשי בפירושו ובהרחבתו חמא" הגדול במל"ב י"ו, ו--כג לא נוכר חמא של נישואר תערובת. החמא הוה עם תוצאותיו שנשא נשים נכריות. בין מלכי ישראל אחד הוא א האב, שנשא אשה צידונית. ב,,על נשים נכריות. אבל -- אימתי? יש לשים לב לכך, שעל שום מלך ממלכי יהודה לא סופר, ולעומת זה אין ספק, שמל"א י"א, א--י נכתב בזמן, שבו היתה קיימת השפעה אלילית של סכנה של הדחה אחרי האלילות. ואמנם, בעו' ונח' לא נוכרה טכנה כואת כלל בשום מקום. הגבר. והגה הפירוש שבעוי ונחי הוא מאוחר ונולר בומן, שבו לא היחה קיימת למעשה איסור נישואי תערובת עם שבעת העממים מתפרש במובן כולל, והוא מורחב על כל עמי שבמל"א ובעוי ונה' אנו מוצאים הרחבות ופירושים לחוקי התורה העתיקים. כטעם האיסור (גם לא בנח' י"ג, כו), אלא טומאחם וחועבותיהם של הגויים בכלל. ברור, י"ג, כג-כן האיטור נתפט כאיטור כולל. אלא שכאן לא נוכרה ההרחה אחרי האלילים ונותן לאיסור הכללי טעם אחר: שלא יריחו את ישראל אחרי האלילות. גם בעוי ט' ובנחי ואילו מל"א י"א, א-ב מכליל באיסור ההתחתנות גם עמים, שאינם מיושבי הארץ, על העמונים, המואבים, האדומים והמצרים אנו מוצאים ברב' כ"ג, ד—ט הוקים מיוחדים. יהושע כ"ג, ז, יב; ועיין גם שופ' ג', ו. טעם האיסור: שלא יונו את ישראל אחרי אליליהם. לא נאסרה אלא ההתחתנות בשבעת העממים ירשבי ארץ כנען, עיין שמי ל"ד, טו; דב' זי, ג; אולם באמת אין הערכה זו "משנה-תורתית" כלל וכלל. כי בס"ר ובשאר המקורות העתיקים כחטא היא חרושר של "העורך המשנה תורתי", ואילו בומנו של שלמה לא נחשבו לחטא. הטר הנשים את לבו אחרי אלהיהן. יש סבורים, שהערכת נישואי הנשים הנכריות של שלמה א-י מסופר, ששלמה נשא נשים נכריות, בנה בשבילן במות לאלהיהן, ולצת וקנתו אף המצאה מארחרת. הטא הבמות לא נפקד כאן, ולא בחטא זה נחלקה המלוכה. במל"א ל"א.

את הד הרוגו הזה אנו שומעים מתוך ובואת אחיה במל"א ל"א, כט—לט ומתוך הובואה שם, יא—יג. בובואות אלה יש להבחין בין גרעינן הראשוני ובין התוספת המבארת פל המאחיר אשר המא וגוי ללכת בדרך ירבעם וגוי"ן והוא מלך שבצה ימים!

אותן. בי"א, יא נאמר, שיהוה יקרע את הממלכה — כלומר: כולה — מיד שלמה. בפסוק יב נאמר, שיקרענה מיד בנו. ובפסוק יג נאמר, שישאיר לו שבט אחר. מבוכה מעין זו אנו מנצאים גם בנבואת־אחיה. בלא—לד נאמר, שיהוה יקרע את הממלכה "מיד שלמה", אבל לא יקח את "כל הממלכה מידו" אלא ישאיר לו שבט אחר. אבל בלה—לו נבואה זו נדרשת על בנו של שלמה. אין ספק, שמעשי שלמה עוררו את הנביאים באפרים להנבא לקץ מלכות דוד, שיבוא עוד בומנו של שלמה, ועל מלכות אפרים, שתקום במקומה. גרעין זה של הזבואה הוא איפוא מימי מלכותו האחרונים של שלמה. בנבואה זו קשור המרד של רבנואה הוא איפוא מימי מלכותו האחרונים של שלמה. בנבואה זו קשור המרד של הבומה שפינו היא ,כמובן, יהודית. בי"א, לט נשתמרה נבואה על שיבת המלכות על כל ישראל לבית דוד. אין ספק, שגם הנבואה הראשונית וגם עבודה הם מימי שלמה — רחבעם. מבת באן נתן לנו פרק של פרגממינמוס עתיק.

ת פל ת של מ ה. פרק עתיק, המשמש בטרי לפילוסופיה ההיסטריית הקדומה היא גם ת פל ת של מ ה. פרק עתיק, המשמש בטרי לפילוסופיה ההיסטריית הקדומה היא גם ת פל ת של מ ה (מל"א חי, טר-סא). שאין בתפלה זו כל רמו ליחוד הפילחן, כבר ראינו. רקע התפלה הם היי עם יושב על אדמתו בצל מלכו, ואין כל זכר ורמו לאפשרות של חורבן וגלות  $^{61}$ . בית המקדש נתפס כאן כבית תפלה לאדם, ביחוד כבית תפלה לאדם בשעת צרה ופורענות. אבל הצרות, שנוכרו בפרק זה, הן צרות העשויית לבוא על עם חפשי היושב בארצו. בלה-מ נוכרו: בצורת, רעב, דבר, שדפון, ירקון ,ארבה, חסיל. רל עו מדובר לו, מדיבר נוכרו מלחמה ושביה, אבל בשום פנים לא נרמוה הגלות. מדובר רק על המלחמה ועל פגעיה. בלג-לד נוכר המקרה, שצבא ישראל יוגף לפני אויב. שלמה

וציין גוג קל, ביאורו לתה', צ' 200, החושב את הפסוקים מר ואילך לתפלה גלותית. ישראל ("יחגיירר"). שבפרק זה מדובר על מקרים שונים של נגף במלחמה, כבר ראינו בפנים.-הספור על נעמן (מל"ב ה"). שלמה מבקש רק, שהאל ישמע הפלחם, כדי שינירו באלהי היר באים בימי קדם להקריב ולבקש עורה מאלים ורים, הרא דבר מפורסם. דוגמא לכך הרא במא-מו מדוכר לא על "גרים" אלא על בני נכר, שכאי לבקש דבר מיהוה, שבני נכר (מלבד זה הבטרי "אל הבית הוה" בלח משמערתו גם "בתוך הבית הוה", עיין לה, מב). המקדש באותה שצה הדי אינם יכולים. יש להביא ראיה, שמנהג כוה לא היה קיים בימי קדם. אנשים הנמצאים במצוקה במקומות רחוקים ונושאים ידיהם אל המקדש, כי להתפלל בתוך אריביר כבר נזכר בלג-לד. אכל הטצמים האלה אינם טצמים. בלח ובמד-מח מדובר על ב) לא מצינו בימי בית ראשון זכר לעליית גרים לירושלים (מא-מג) ז גוף ישראל לפני הם אחרי-גלותיים: א) לפני החורבן לא היו מכוונים פניהם בתפלה לירושלים ולמקדש; הנביאים הירועים לנו. מלבד זה סבור נובק גם הוא, שהפטוקים לח, מא ואילך בתפלח שלמה הוא סבור איפוא, שכאן נרמו איום הגלות. ואין הדבר כן. ואילו לבליון בית דוד לא נבאו שמעמר אינו נכון. הוא חושב, שבאוחו החנאי ניכרת השפעת חוכחת הנביאים־הסופרים. גם mugag .u .notaluad, ogr היובל למרטי, ע' 252 ואילך, דוחה את השקפת הלשר, אלא שאול, אם לאו. אכל לאבדן המלכות עצמה, לגלות ולחורבן אין בחפלה שום זכר. בובק. משמעות מל"א הי, כה מתוך ש"ב זי, מו : השאלה היא, אם יקרה לבית דוד מה שקרה לבית במל"א ח', כה הבטחה זו נתלית בתנאי, שמלכי בית דוד לא יחטאו. אולם באמת מתבארת היא מלאחרי החורבן: בש"ב ז', יד-טו חובטחה לדוד מלכות נצחית בלי חנאי, ראילו EI הלשר במאמרו על ס' מלכים בספר היובל לגונקל, ע' 100, חושב, שכל התפלה

בה כמה מגופי הפילוסופיה ההיסטורית המקראית. ראילך). – אין ספק, שתפלה זו היא פתיקה ראינה מאוחרת מזמן שלמה. ופם זה נכללר שלמה מבקש, שבבית יאמנו כל הדברים האלה בימיו, אות־אמת לדבר אלהים לדוד (כו גם יעוד זה אינו חוון אסכטולוגי ואינו הימה כלל לחוון ישעיהו השני (ישי נייו, ז) דב, ישראל, אם אלהים ישמע את תפלתר ותפלת שלמה וישראל בבית הזה (מא—מג, השוה ס). משפטם "דבר יום ביומר", ואין זר הפלה על רקע אסכטרלוגי. גם "הגברי" יכיר באלהי עולם של הבית. אבל התפלה היא קודם כל תפלה ל דור ה, תפלה על שלמה ודורו, על דרך הבית הוה, יהיה וה אות לאמתת ההכטחה לדוד (כו). ההנחה היא, אמנם, שוהר יעוד קראם אליו, "דבר יום ביומר" (כה, ל, נב, נט). אם אלהים יקבל תפלה מבל איש ואיש מאלהים, שיפוה אל תפלחו ואל החנחו ושינשה את "משפטו" ו"משפט" עם ישראל, בכל הרואה את בנין הבית כהתגשמות הבטחה וכאות להצלחת ביתו. ארבע פעמים הוא מבקש גרמוו כאן. ולא עוד אלא שכל מטכח התפלה היא אישית ביותר: ווהי תפלת שלמה האיש אין איש אשר לא יחטא וגרי). חטא הארמה, עניבת ברית יהוה, ועונש הארמה לא נהחסאים והגמול הם אישיים (לט: ונחת לאיש ככל דרכיו וגויז מו: כי יחטאו לך, כי הן צרות כל איש ואיש (לה:... לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבר"...), כי בתפלה הואת מוטעם בכלל המומוט האישי. ה"עם" נתפס כקבוץ של יחירים, הצרות מתפלל, שהאל יתנם לרחמים לפני שוביהם. השבי הוא שבי יחירים ולא שבי האומה. שהאל יצשה "משפטם", כלומר: ינווילם וצחון. במו—ג מרובר על שבויי המלחמה. שלמה בנדרך אשר תשלחם", ואת אומרת: אחרי ששאלו כאלהים, כמנהג הקדמון. שלמה מתפלל, האויב על אדמת ישראל. במד—מה מדובר על מלחמת התקפה של ישראל על אויבו; מתפלל, שהעם יוכל לשוב לצריו למרות המפלה 1. בלו מדובר על מלחמת החקפה של

נבו אות נתן, תפלת דוד. פרק מאלף ביותר הוא ש"ב י"ב, א—יד: ובואת מון לודר על רצה אוריה ההתי. כבר היו מי שמעני, שש"ב י"ב, א—מו פ הוא הוספה מאוחרת. מון מופיע במל"א אי כחווה החצר ולא כנביא מוכיה, כפי שהוא מתואר בש"ב י"ב. זכן יש מוחקים פסוקים שונים ומיחסים אותם למעבוים מאוחרים 12, ואמנם, אין ספק, שהנבואה יש מוחקים פסוקים שונים ומיחסים אותם למעבוים מאוחרים 12, ואמנם, אין ספק, שהנבואה אין אמי מורכבה. אבל גם בוה אין להמיל ספק, ששחי הנבואה, ו—י ויא—טו, הן עהיקית, אלא שו—י היא הראשונית, ובה גשתמיו וברים, שיצאו מפי נתן. והעד הוא פסוק יל לא עלב מור חור מביחך עד עולם. נבואה קללה זו דומה לקללה בית עלי (ש"א בי, ב, לא, לגן היי לו). בית יואב (ש"ב בי, כט), בית גחוי (מל"ב הי, כז), הולדות בית דוד לא יכלו למש יסוד לובואה אימה ואח. מבני בית דוד מהי בחרב: אמנון, אבשלום, אדוניה, יואש, אמציה, מישיהו, בני צוקיה, אבל מוחם של אלה, מלבד אמנון ואבשלום, שוהרגו בחיד הוז, אינו נחשב עונש על חטא דוד. זוד הוא למופרי ב"ר ממל המלך העושה את הטוב

סו התקון וושַבְּקָם (במסוק לד) במקום הקרי של המסורת וַהַשָּׁנַהָם (שמייארנגל) אינו הכרחי, אמשר, שמסוק זה משלים את מו-ג. שבהם מדובר רק על רחמי השובים, אבל לא על שוב השביים לארמהם.

TI and Editoria daudin, ery x', x' sp-pp.

<sup>81</sup> עיין על הדעות השונה: רו ס מ. Sploidosnaonit, צ' גפ ואילך, רוסט מוחק מ-י: אין הנבואה מתאימה לגמרי למשל כבשת הרש, ומלבד וה-לא נתקיימה נבואה זר! הבאמת מכריע השעם האחרון לקיים את שתיקותה של הנבואה. רוסט מוחק להלן גם יא -- מוב.

בעיני יהרה. חמאי בבה שבע הוא אישי, ועליו נענש בחירו, אבל אינו רובץ על ביחו. סמל לכך היא המלכה ש ל מ ה, בנה של בה שבע, ש"יהוה אהבו" (ש"ב י"ב, כד—בה). מפסוק יג נראה, שהנבואה כללה אינם על דוד עצמו, שימות בחדב. ואת אומרה, שור היחה זבואה לקץ מלכוחו, בנגוד להבטחה בש"ב זי, ה ואילך. אין להניה, שסופר מאוחד יכול היה להטיף דברים באלה על בית דוד. ואם נבואה הפורענות לדוד עצמו נתרכנה ביא—יב ויד—מו, היר הובואה הקשה על ביתו נשארה עומדת בעינה. אין ספק איפוא, שבו—י נשתמרה נבואה עהיקה: חווח קשה ואיומה של נחן על דוד ועל ביתו, שניטל עקצה על ידי עבוד נצוח עהיקה: חווח קשה ואיומה של נחן על דוד על ביתו, שניטל עקצה על ידי עבודות, שאלינד הרעים עליני הרצוח וגם ירשת! הפשע האיום עורד גל של התמרמרות בעם ובחות ובישים. הובואה העתיקה של נחן מעידה, לאיוה שיא יכלה הובואה בישראל להתרמש של הנבואה — על רמת הפילוסופת: ההיסטורית הוהישראלית.

ברק עתיק הוא גם ש"ב זי, הנחשב במעות לפרק משנה תורה או לפרק מענבר עבוד משנה חורתי. לא בנבואת נתן (ה—סו) ולא בתפלח דוד (יו—כט) אין בל רמו לחלו קת המלוכה. דוד הוא נגיד "על ישראל», וכסא ממלכתו וממלכת בני יהיה נכון "עד עילם" (יג, טו, כה, כט — שש פעמים הובטחה כאן מלכות עו ל ס), זכן הובטחה באן המנותה והנחלה לישראל עד עילם (י, כד). דוד הוא סוף מלחמות ישראל וסבלותיו. ואילו המלוכה היא שיא, היא תקופת המנותה והנותלה ללא הפסק. לא נוכרו כאן לא המאים אישיים, והענשים הם אישיים. אין הכווה לעיבת בריל, שניתו המצור במטק יד, המלך הוא "בן" לאלהיו גם "בהעותו" (יד). ענים מדיני-ל או מי לא נרמו במטוק יד, מוף ימי שלמה אין עוד כל רמו. שהנרואה היא, לפחות ביסודה וברובה, מימי דוד מכח ברירוד מן הבטוי "בית אדינם" (ב, ז): בית שלמה היה בית אבנים ולא בית ארוים (מל"א וראשית ימי שלמה. בפרק זה יש תפיסה פילוטופית היסטורית שלמה של תולדות ישראל מימי ראשית המלוכה.

נבואת שמואל לשאול בש"א ט"ו. קורות חייו של שאול קבועות במסגרת פרגמטית מסוימת. לגורל בית שאול נחן טעם דתי: שאול נספה על אשר לא עשה את מצות יהוה ומעל בחרם עמלק. החוקרים מבית ולהניון חושבים מסגרת זו ל"נבואית". את הספור בש"א ט"ו הם חושבים ליצירת סופר מן האסבולה של ס"א, שהיתה אסכולה נבואית. סופר זה עבר ספור עתיק על מלחמת שאול בעמלק ושלב בו את הרעיקן. ששאול אבד, מפני שמרה את פי שמואל.

אולם כשאנו בוחנים אח ובואת שמואל לשאול בשיא טיי, כג, כו, כח, אנו רואים, שגורל שאול לא נשתקף בה בהניתו ההיסטורית. אין כאן שום רמו, ששאול ובניו ימיתו בחרב פלשתים, ושגם את ישראל יתן אלהים ביד פלשתים בעוור (ש"א כ"ח, יט). מלבד זה אנו יווקים, שאחרי מות שאול מלך בנו איש בושת על שבטי ישראל שתי שנים (ש"ב

לפן ורסי השרבים במקום גולמן") היום אשר צויתי שופטים על ישראל,

בי, ה-יי) ונפל בידי מרצחים (שם די, א-ייב). מלכות שאול נפסקה איפוא בימי בנו. גם על כל זה אין רמז בנבואה ההיא. מלשין הגבואה "יימאסך ה' ממלך" וגר' יש לשמוע, שהכונה היחה, שבימי שאול עצמו חנחן המלוכה לאחר, שיקום עליו וימרוד בר. זוהי גם משמעית הגבואה בש"א י"ג, יג-יר. אין להניה, שסופר מאוחר ימציא גבואה בנוסה כזה.

מלבד זה יש לשים לב לבך, שגורלו הטרגי של שאול אינו מתבאד לא בעוון רצה כהני נוב "מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק" (ש"א כ"ב, ו—כג) ולא בעוון שאלו באוב, שנחשב להטא משפט מות (שם כ"ה, ה—כ, עיין שם, ג, ז, ט—י, כא). אי אפשר, שסופר נבואי מאוחר, שסקר את חיי שאול על מנת לבאר מתוכם את גורלו, היה מעלים עינו מחטא הנחש באוב והיה תולה את הכל בוה, ששאול העלה את העולה בגלגל לפני בוא שמואל (ש"א י"ג, ח—יד), או בוה, שלא מלא כהלכה את מצות החרם (שם ש"ו). גם השמרת הגבעונים, שבגללה נספו שבעה מבנין (ש"ב כ"א, א—יד), לא נפקרה בנבואות האלה.

ולפיכך אין ספק, שהגבואה על קריעת המלוכה מעל שאול עתיקה היא ונאמרה לפני המלחמה בגלבוע ולפני רצח איש בושת. היא קשורה באמת במלחמת עמלק ומושרשת בכלל בסבסוכים, שפרצו בין שאול ובין שמואל. שמואל איים על שאול, שיהוה ימליך מלך אחר במקומו, ובחוגים ובואיים התיחסו בשלילה למלכות שאול. — גם פרק מ"ר הוא איפוא פרק פרגמטי־נבואי עתיק.

הנבואה על בית עלי. הנבואה על בית עלי בש"א ב', כז—לו נדרשה כבר על ידי סופר קרמון על גירוש אביתר מהיות כהן בירושלים בימי שלמה (מל"א ב', כז). השמרת כהני נוב בימי שאול (ש"א כ"ב) לא נתקשרה באותה נבואה. אבל נוסח השבעים בש"א ב', לג ("וכל מרבית ביתך ימותו בחרב אנשים") מקשר גם את המאורע הגוא באותה נבואה. וכן מפרשים ההוקרים בומננו את הנבואה. היש יסוד לפירושים אלה?

מה שמפליא איתנו ביותר בובואה ההיא הוא: העדר כל רמז ל חורבן מקדש שילה שר את המאורע ההיא הוא: העדר כל רמז ל חורבן מקדש שילה שבי ההי במאורע היסטורי בדול (זי, יב—ידן מיראי, ורבל אופן הרי היה חורבן מקדש שילה מכה רבה לבית עלי. וכן אין בגוף הגבואה מים רמז לגצחון הפלשתים על ישראל. בבי, לד מות הפני ופנחט נחשב רק או ת, שהגבואה מתקיים בעתיר, ומזה משמע, שהפסוק הוא הוספה לגוף הגבואה. נצחון הפלשתים ושביית האירון (ש"א די) הם אטון לאומי. אבל הגבואה מכחנת אך ורק נגד בית עלי ואינה הזרון (מ"א די) הם אטון לאומי. אבל הגבואה מכחנת אך ורק נגד בית עלי ואינה עלילת את העם בפורענות. בבי, לב נובא לעלי, שישרא הבכל אשר ייטיב (יהוה) לישראל", והוא לא יהנה מן הטובה אין רמו, שישראל יענש בגללו. בבי, לא—לג אנו מוצאים בפירוש ובואה למודעות מתמדת בענחות (מל"א בי, כו", וכן בבית עלי הכל הימים" 20. וכן בגי, ידן הצוון לא יתכפר להם העד עולם", בבי, לו מנובא ישבית עלי יהיה עני וחסר לחם. אולם לאביתר יש שדה בענחות (מל"א בי, כו", וכן יש שדות לכהני ענחות גם בומן מאוחר ליה", שהגבואה אינה מתכוות לומן שלאחרי במיל הבמות, כבר ראינו למעלה.

OS מוה גראה, שהנוסה העברי "וכל מרביה ביתך ימוחו אנשים" הוא הנכון, וגוסה השבעים ("בחרב אנשים") אינו אלא פירוש. "אנשים" מקביל גם בפסוק יו ל.נערים". המלה "וכל" מוכיחה, שאין הכונה למקרה אחד, אלא לעונש של כל דור ודור. וכן משמע מפסוק לו: כל הנוחר וגוי.

שתי פורעניות מנובאות איפוא כאן לבית עלי: א) בני בית עלי ימותו חמיד צעירים;

ב) הוא ירחה מפני בית כהנים אחר. אבל מכיון שאין בנבואה כל רמו לחודבן שילה. נראה,
שנאמדה לפני הרבן זה, ופסוק לד הוא נוסף, בבית עלי לא יהין אנשים ראזיים לכהונה,
הותן לבית כהנים אחר. בית הכהנים החדש יכהן, לפי נבואה זו, גם הוא בבי ת
שיל ה, ושרידי בית עלי יהין כפופים לו. כי כשם שאין כאן כל רמו לחודבן שילה, כך
אין כל רמו, שהכהן החדש יכהן בבית העחיד להבנות. בפסוק לה המלה "משיחי" היא
אין כל רמו, שהכהן החדש יכהן בבית העחיד להבנות. בפסוק לה המלה "משיחי" היא
אין הומפה, בהתאם לביאור שבמל"א בי, כו, זיש למחות אותה ולקרוא: והתהלך לפני כל
הימים (השוה פסוקים כה, ל), או שמשמעותה: כהני המשוח (עיין ויץ די, ג, ה: כ"א, י, יב),
הימים (השוה פסוקים כה, ל), או שמשמעותה: כהני המשוח (עיין ויץ די, ג, הו ב"א, י, יב)
הימים (השוה פסוקים מה, ל), או שמשמעותה: כהני המשוח (עיין ויץ, די, ג, הו ב"א, י, יב),
הימים (העוה פוקים למאורעות מוגבלה, כך לא היתה כוונה כנו גם לשנה. רק אחר כך מצאו
הרמים מלפני חורבן שילה, שנחבטאה בו התמרמרות העם נגד יהירותם ושהיחותם של
בני עלי ביצ.

### ההתנגדות למלוכה במקודות העתיקים

הנרסחה ה"חינאוקרטית" של הספור על ראשית המלוכה (ש״א ה'; י', יו—כו; י״א, ייב: עיין למעלה, ע'  $\tau$ 01—801) נחשבת למאוחרת, מפני שהובע בה יחס שלילי למלוכה, ויחס זה אינו קרוס לומנו של הושע (חי, ד; י״ג, י—יא). למעלה (כרך אי, ע'  $\psi$ 60—863,  $\theta$ 07— $\tau$ 707), כבר עמרנו על שאלה זו וראינו, שיחס שלילי ל מלוכה לא היה קיים בישראל בשום זמן מאוחר ושאי אפשר איפוא לראות את הנוסחה ה"תיאוקרטית" מעוחרת. בחינת הקטעים המגנים את המלוכה בנוסחה ההיא תוכיה לנו, שומן חבורם אינו אלא עצם זמן התהולות המלוכה.

בס' שמואל ובס' מלכים מסופר, שבחטאי ה מלכים באו פורעוויות רבות על ישראל, והרעים שבהם אף החטיאי את העם וגרמו לחורבנות. שאול ואפילו דוד הביאו צרות על העם בחטאיהם. ביחוד שלטת האידיאה של חטא המלכים בס' מלכים: בחטאי המלכים חרבו שתי הממלכות. ועם זה אין המליכה עצמה נחשבת לחטא, הטעוך כפרה ורצוי או שצריך להחלץ ממנו. אדרבה, המלוכה היא, החל מש"ב י"ג עד הפרק האחרון של ס' ו"ה, חסד אלהים. וכן בכל המקרא. הנביאים מושחים מלכים. הם מתקוממים לפרקים על המלכים, אבל לא על המלוכה.

את ההפך הגמור אנו מוצאים בפרקים ה"אנטימונרכיים" שלפני ש"ב י"ב. לאיריאה של המלך ההוטא והמחטיא אין כאן כל זכר. המלוכה נחשבת הטא מצר עצמה, אבל לא בגלל תפקירה ההיסטורי, למשפט השלילי על המלוכה ניתן טעם דתי וטעם הברותי. אבל בשני הטעמים אין ההיסטוריה הריאלית של מלכות ישראל משתקפת כל עיקר.

הטעם הדתי הוא: בדרישת העם להמליך מלך מחבטאה קטנות אמונה. היא כאילו סותרת ליטוד האמונה הישראלית, שגורל העם הוא בידי יהוה, היא מרד במלכות יהוה.

וא השרה לעומת זה למעלה. כרך א', צ' לדו, ששם הנחתי, שהביארר במל"א לב, כר-כז הוא נכון. אולם המסקנה העיקרית שם, שבית-צדוק לא חשב את עצמר תחלה צ' הכחנים, שנבחרו במצרים, אינה נובעת סוף סוף מהנחה זו, אלא מעצם העובדה, שהנבואה הצתיקה נדרשה במל"א ב', כז על הדחת אביתר ועליית בית צדוק.

אכל אין כל רמו לרבר, שהמלכים עתירים לחסוא ולהחסיא את העם: שהם עתירים לעבוד אלהים אחרים, לשפוך דם רכרי. בש"א י"ב העם והמלך מווהרים יחד על עבודת אלהים אחרים. נשם, כה נאמר אפילו: ראם הרע תרעו, גם אתם גם מלככם תספו. כאן המלך כאילו עומר להספות בעון האלילות של העם. אבל בכל אופן רחוק מלב כותב הדברים הרעיון, שהמלך עשרי להתעות את העם אחרי האלילים. ואף הרעיון ה כ ל ל י, שיהוה עתיר לפקוד על העם את חטאי המלך (כגון חטאי שאול רודו וכרי) לא נרמו כאן. ההיסטוריה הריאלית של המלוכה. כפי שהיא מסופרת בסי שמואל-מלכים, היא עדיין לגמרי מחוץ לחוג ראייתו של כותב הדברים ההם.

הוה של המלוכה בשיא חי מוצאו איפוא מראשית תקופת המלוכה. מוכיר מלך ושרים יחד (י"ג, י-יאן הי דן השוה בי דן הי ג, ה, ון הי י). כל התאור ושלים ונוגש, כמו שהוא מופיף בתוכחות הנביאים. השוה ש"א כ"ב, ז. ואמנם, הו שף ונותן "לעבדיו" (ש"א הי, יד-סו). ה"עבדים" הם רק מקבלים: עדיין אינם מעמד מגובש ומשעבר העם מופיע כאן המלך לבדו, ולא מעמר השרים. המלך לוקח מרכוש העם וחובותיה, ולא הנסיון ההיסטורי של הוורות המאוחרים. לוה מתאים הדבר, שכמושל מתבמא איפוא פחדו של עם, ששולט בו משטרשבטים דמוקרטי־פרימיטיבי, מפני המלוכה אבל גם האידיאל שלו הוא: מלכות דויד, ל"ד, כנ-כד). באיום ההוא של שמואל עודם. (רק ביחוקאל אנו מוצאים תוכחה מינחרת כואת: ל"ר, א, כר; מ"ה, ה, ט; מ"ו, יה. העם. הם צועקים המס על השרים ולא על המלכים, לבכל אופן אינם מיחדים את התוכחה ששאלת הצדק והמשפט תופסת בתוכחותיהם מקום בראש, אינם מונים את המלכים בשעבור מיוחדות 22. בספרים ההיסטוריים לא נוכר יותר שעבוד העם על ידי המלך. ואף הנביאים, יודעים אנו רק על ועקה אחת כואת: בימי שלמה--רחבעם. אבל לועקה זו גרמו מסבות שרותיו ואת כרמיו וכר. שמואל נבא לעם, שיועק מלפני מלכו, ריהנה לא יענה אותו. והנה עתיד לשעבר את העם, לשים עליר עול כבד של מסים, לקחת את בניי ואת בנותיו ואת המעם השני הנתן להתנגדות למלוכה (בש"א הי, יא ואילך) הוא חברותי: המלך

כמו כן לא נרמו בקטעים שלנו גורלה ההיסטורי-המדיני של המלוכה. לא נוכר, שהמלוכה עתידה להתחלק ולחלק את העם לשתי ממלכות צוררות זו את זו. לא נוכר, שבתי המלכים בישראל עתידים להשמד זה אחרי זה. בש"א י"ב, כה נאמר, שאם יהטאר ישראל בעבודת "החהר", יספו גם הם גם מלכם. אבל גורל בית ש או ל, שלא אבר בעוון אלילות, לא נרמו. זכן גם לא נרמו גורלם של מלכי ישראל, שבתיהם נשמדו בעוון אלילית ושפיכות דמים, וישראל לא נספה עמהם.

לדמת גרס מן, BandispidosesD. V SS. נתכמא בדברי שמואל נגד המלוכה בש"א ח' הלך רוחם של נבואים קוומים, בערך מומן של מה. כי בימי שלמה נבר משא המלך על הצם. ובדברים המיוחסים לשמואל הובעה הרעומת על עולה הכבר של מלכות שלמה, מעין זו, שנשמעה ממי העם בשעת המלכת רחבעם. אבל יש לשים לב לכך, שדוקא העבות העם בבנינים גדולים האמינית לומן שלמה לא נוכרה כאן, וכן לא סומר על שלמה, מעקה שדות העם בבנינים גדולים האמינית לומן שלמה לא נוכרה כאן, וכן לא סומר על שלמה, מעקה שדות העם הדבריו, וממן לעבריו. וכמו כן אין אנו מוצאים בסמור על שלמה-ירבעם- רחבעם את הרעיון, שממלוכה היא המא בשהיא לעצמה. מלבד זה נהשבות כל נגישות המלך, לוכותי הצורקת ולא לעול לענותידין, שמואל אינו מוכרן לתאך ש מוע ילוע מו המלכות, אלא את כובר עולה של המלכות באשר היא מתנון לתאך ש מוע ילוע ה בנח המלכות, אלא את כובר עולה של המלכות באשר היא

לפיכך אין כל ספק, שהקטפים המגנים את המלוכה בסי שופטים ושמואל, הם פתיקים בייחר, ומוצאם מימי התיסדות המלוכה בישראל. המעבר מן הומר קרטיה הפרימיטיבית ושלטון "הוקנים" אל המלוכה לא היה קל לשבטי ישראל, ובודאי הין רבים, שהתגדו למלוכה בשעה שנתכונוה, ולא דוקא מטעם "תיאיקרטי", הד ההתגדות, ללא טעם "תיאיקרטי", ושמע גם מש"א י, כו: י"א, יב—יג. התגד לה גם שמואל, השופט בימים ההם, נושא "מלכות האלהים". אבל הצורך במלך הבריע את ההתנגדות, שלא היתה שרשית ויסורית.

בפרקים ה"אנטימונרכיים» שבש"א אין איפוא שום רמו לקורות המלוכה בישראל. בהם לא הובע פרי הנסיון ההיסטורי המאוחר, מאחר שתולדות המלוכה הן מעבר לאופק הפרקים הללו. הובע בהם רק משפטו של דור שמואל. יש בהם משפט על ה מל ו כ ה אבל על ת קו פת המלוכה אין בהם שום משפט. הם נתחברו בראשית מלכותו של שאול, כנראה — על ידי רושם קורותיו של שמואל.

#### LALLA LATICA LO WIEN'S

ההערכה השלילית של הקופה המלוכה הובעה לא רק בקטעים הההאקרטים" שבש"א הישרים אלא גם ביס שופטים, אף־על-פי שבהבחתה הדברים, שבהם הצעה ההערכה הואת הדעות הלוקות במקצת. ההשקפה, שבשום' ב' — ש"א י"ב משוקעת הערכה שלילית של מקופת המלוכה, קשורה קשר פנימי בהשקפה אחרה המשלימה אותה, והיא, שבפרקים אלה נחונה לעי הערכה חיובית של תקופת השופטים אותה, והיא, שבפרקים שמנמת "העריכה המשנה חוור בית של הפרקים האלה היא לפאר את הקופת השופטים ולחאדה "בתקופה של קיום היאוקרטי למופת", לעומת הקופת המלוכה, שבה ניטלה הממשלה מידי האלהים וניחנה למלכי בשר ודם 22, בכל אופן טעמה ורקעה של שלילה

מלכות. ברברי נכיאים מאותרים אין אנו מוצאים דוקא תרעומת זו. ולפומת זה אנו מוצאים את הרפיון, שהמלוכה היא כשהיא לצצמה הטא, רק אצל הושים.

חקופת המלוכה, שכאילו הובצה בספר זה, היא ההערכה החיובית של חקופת השופטים, הדעה, שטובה היתה החקופה ההיא מתקופת שלטון המלכים באיזו בחיות שהיא. אולם דעה זו היא מן הדעות הופטדות ביותר, שהשרישה האסכולה של ולהויון, אין מן הצורך להסביר את השיבותה היסודית של כל הפרשה הזאת. בבירורה של פרשה זו תלויה לא רק הבות הפרקים הפרגמטיים שבשופי ב' - ש"א י"ב, אלא גם הערכת המקורות, שהפרקים הם משמשים להם מטגרת. כל משפטנו על ראשית תולדות ישראל תלוי בבירור הזה.

הערכת תקופת העופטים ניתוה לנו בבירור מוחלט בפרק הפרגמטי היסודי: שופי  $t_{\rm e}$  (  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ),  $t_{\rm e}$  ( $t_{\rm e}$  ),

היסודים הזמניה וכבר וחקשו בה המבארים העברים הקדמונים. אפשר לומר,  $r_{\rm e}$  בי,  $r_{\rm e}$  לקוה וובוכה, וכבר וחקשו בה המבארים העברים הקדמונים. אפשר לומר,  $r_{\rm e}$  בי,  $r_{\rm e}$  להרברים היא: מה היחס שבין ב',  $r_{\rm e}$ -יס (ויחד אף יהוה בישראל ויחום ביד שהשאלה המרכזית היא: מה היחס שבין ב',  $r_{\rm e}$ -יס (ויחד אף יהוה בישראל ויחום ביד מפניהם מן הגוים אשר עוב יהושע וימח)? האם יש כאן הקבל ה וספור בלשונות שונות על עודש אחד, שבא על חמא אחד, או יש כאן הקבל ה וספור בלשונות שונים על עודש אחד, שבא על חמא אחד, או יש כאן המשך דברים הדנים על ענשים שונים הגוים האלה... ולא נחום ביד יהושע)? האם באים הם רק להסביר את העודש, שבא על ישראל בתקופת השופטים (שמסרם בידי שוסים) או יש בהם ענין אחר? הביאוד הרוחו הוא, שכל הפרשה דוה בעוש השוסים  $t_{\rm e}$ - וווהי מעות יסודית. מתוך טעות וו הפרשה גראית מורכבת ומגובנת ביותר ומעונה "נתוחים" קשים.

המבארים מבית ולהויון פרשו על שופ' ב', יא—ג', ד ערפל עבה של "ביאורים» רמצאו, כמנהגם, בפרשה זו סבך של פסוקים ממקורות שונים ללא המשך הגיוני, הוספות גללא מחשבה" וכוי. בלבוליהם נובעים מאותה הטעות היסודית ישלפיה מדובר כאן בנוסחאות שונות על חטא תקופת השופטים ועל עונש־השוסים, שניתנים לו כאן נימוקים שונים 52.

לדעתי, לא הובע כאן משפט על המלוכה המאוחרת אלא הובע יחס שלילי של שבטי המדבר אל המלוכה בכלל, יחס, שהיה לו גם מעם דתי. עיין נגד זה למעלה, כרך א', ע' 201, הערה 25.

<sup>&</sup>lt;sup>P.S.</sup> כך מפרש א ב ר ב ג א ל, שפטוק כ מקביל לפטוק יד ומרבר באותו העונש רשפטוק כב הוא טעט לכא: לא יוסיף להוריש, למצן נסוחם. רעיין רלב"ג לב', כב: מפני שישראל עתידים היו לחטוא, לא היו ראויים, "שתשלם להם בימי יהושע השמרת כל הגוים האלה", וכבר התקשו המבארים, איך נענשו ישראל על עונש, שעת יד ים היו לחטוא, עיין מור, ביאורו לב', כג.

פב על הנסיונות השונים לנתוח פרשה זו ציין: ברטו, ביאורו לשופ', צ' 85

cwirt data, w' teb twidt; gett, gamiobioid, w' tes twidt, emptry cwirt data, w' teb twidt; gett, gamiobioid, el, w' t twidt; ect wt, WAS, 1881, w' bbl-pbl, two th wo. eee twidt cearthea wd arise trant cent cett me en given and o'', o''s tawd utrain was readth athir cwirt dwiduo, w' to twidt ut hand; want indicat in addicated, wit cwirt dwiduo, w' el frait, with and it, want indicat with ad adminimized us and unit dwitten color, drum, with a mortal color advant, with a mortal color color with ann and with a mortal color at a may with a with cetter and with distributed and with (action color color at a mortal color attributed and with (action color color color color with the color and with (action color col

AS dat in wij c', c—cc a q c t in win naw f tr—ta: crr—ta anticr et matricin ni a c t in a d ci fir, regorqua c—cx arier et kirn andra, wikirn darin av c d naqian, regorqua c—cx arier et kirn andra, wikirn nandran av c d naqian, regorqua c c cr ccr trai traiq nitra. andran: nandran naviago di redi chinto in an aca daren; fera trai inday; "indarin axerna", "day torn co in regist, ci inter et al andran ada action c cop dord c c "indarin axerna", "day torn co in av in a kin a ci inday. Andra action coin ada ari in a ci inday. acci ari in a ci inday in a ci inday. Indaren action action coin acci in a ci inday. Indaren action acci in a ci inday in andra ci inday in andra ci inday. A ci in a ci inday acci in acci in acci inday. A ci inday acci in acci in

מרשה זו תולה איפוא בחמא תקופת השופטים שתי רצות החמא הביא פורעות על כל זור ודור באותה תקופת אבל הוא גרם גם לידי גורה רצה ל דו רו ת: בעמין בטל האל את הבטחא, ולא הנחיל את כל הארץ לישראל. כשאנו מפקחים מעל פרשה זו את גל ה..נתוחים" של הכמי בית ולהייון, אמי רואים, שהיא עוסקת בפרובלמה מיוחדת במינה: ב ג ב וא ה עתי ק ה על כב ו ש ה א רץ וב ב טולה. מתוך הוש נכון השתהלו הוקרי ביתילהייון לקבור מרובלמה זו תחת ממילת של נתחייפטיקים. בירורה של פרובלמה זו מעמיד אותני על עתיקות המטגרת הפרגמטית של סי שופטים, כמו שנראה להלן, ובכל אופן אין ספק, שתקופת השופטים מערכת כאן כתקופה, שכילה חטא. היא גופה נעושה בחמאה, ואף הביאה על האומה עונש לדורות.

זאת אנמרת: בפרקים שבין שופי בי ובין ש"א ייב יש הערכה שלילית מוחל פת של תקופת השופטים ולעומתה רק יחס שלילי מותנה למשפר המלוכה בלי כל הערבה של תקופת המלוכה.

ענית-ישראל, עם המלוכה מתחילה תקופה של חסד וגבורה. אלילות. בשיב ה, י-יא מיבץ ההבדל בפירוש: תקופת השופטים היא תקופה של ומן זה מתואר במקורות, בהפך מתקופת השופטים, כתקופה של גבורה והפיר השגבתה. התפיטה הואת יכלה להולד רק בומן שאול -- דוד ואולי בראשית ימי שלמה. הומא ומשועבר. אין ספק, שרקע התפיסה הואת היא לא של ילת המלכות אלא הארון וחורבן שילה. כל התקופה מוארה באיר שלילי. אין אחרות, אין שלמין מלך, ישראל אבימלך רוצה אחיו, יפתה מקריב בתו, ואף ימי עלי ובניו הם ימי הטא, וטופם — שביית וקיים. ואף בלקט הספורים עצמם כאילו בולטה נסיה של היאור לגנאי. גדעון מציג אפוד, של סי שופטים כולה כתקופה של חסא ומרי ויפורים, ואין בה שום "בסח" מתמיד עדיין כולה מוטלת בספק ובחשד. ולעומת זה מופיעה חקופת השופטים במסגרת הפרגמטית רק בימי נחש מלך עמון (יב). כאן הטוב שב מלכות האלהים" מובלט, ואילו המלוכה היא רהם הצילר את ישראל מיד אויביהם, וישראל ישבר "בפח". שעת צרה חדשה כאילר באה השופטים. רק לחץ סיסרא באבחטא הזור. אחר כך שלח האל מושינים בשלשלת רצופה. הפרגמטית של סי שופטים עצמו. בשיא ייב, ט-יא הובלט בעיקר הצד ה טור שבתקופת ההערכה הנחנת בש"א י"ב, ט-יא לחקופת השופטים עם הערכת החקופה במסגרת אימתי בולוה הערכה שלילית זו? אילם מאלפת ביותר השואת

השואה זו מלמדת אחנו, שש"ב י"ב עתיק מן המסגרת הפרגממית של סי שימטים. ש"ב י"ב נוצר בראשית המלוכה, בעצם זמן התהותה. ואילו המסגרת המרגממית של ס' שופטים נוצרה בתקופת השיא של המלוכה ולפיכך המנמה היסודית של לקוט הספר ועבודו היא פיאור המלוכה. בשום י"ו—כ"א היחס החיובי למלוכה מובע בפירש בפסוק החודר: בימים ההם אין מלך בישראל וגוי (י"ו, ר ועוד). אבל באמת כל הספר בולו הוא מונרכי, וכולו רואה את המלוכה כעליה מתקופה של אלילות ושעבוד לתקופה של יראת אלהים וגבורה לאומית.

לג', ה. וג' ה מתכוון, לדבריו, ל.סמי כנצן, שישבו בקרב בני ישיאלי. טגל הומך אימרא את דברי הכתוב בג', ה, ופל ידי המוך זה הוא מוצא מתידה בינו ובין ב', ג, ומבחץ מקורות שונים. באמת גם ג', ה מתכוון לגוים שמסביב, פיין למפלה, כרך א', פ' 553 ואילך, ופיין צוד להלך.

מוה יש להסיק: י מי שאול-דוד הם זמן לקומו של סי שופטים וחבור מסגרת! הפרגמטית 27. בחינה מדויקת של המסגרת הפרגמטית האשר לנו מסקנה זו.

הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם

שאלת הכברשהשלם. ההבנה הנכונה של שופיב, ו—ב, ו, של הפרק ההיסטורינסופיה והיכונה של שופי ב, ו—ב, ו, של הפרק ההיסטורינסופיה והיכונה של שהיסטורינסופיה והיכונה כמרומה. בפרובלמה עת יקה דנשכחה, שהודורות המאוחרים כמעט שלא ידעוה עוד, ווהי כמרומה, עוד עת יקה דנשכחה, שהודורות המאוחרים כמעט שלא ידעוה עוד, ווהי עדות נאמנה ומכרעת לעתיקות המסגרת הפרגמטית של סי שופטים, וכמו שנראה להלן — בם של כל החומר הכלול בספרים אלה. הפרובלמה הואת היא: מפני מה לא נשלם כברש הארץ ז הפרובלמה השלטת במקרא בכללו ונמ בספרות היהורת היא הגלוח: הטרות העם מעל הארץ, שניתוה לו ואילו כאן ניוונה שאלה אחרת לגמרי: שאלת הארץ, שלא ניתוה לו למעשה למרות הבטחת אלהים. לבטול ההבטחת הואת ניתן כאן ביאור. מה סיבה ומה זמוה של הפרובלמה הואתו

בין שופי אי ובין שופי כי – בי כדי להבין את השאלה, שבה דן הפרק הזה, יש להשתחרר קודם כל מן הדעה, שהוא מכתן אף במלה אחת למסופר בשופי אי אנו נוגעים כאן באחת השאלות הקשות של באור המקורות המספרים על כבוש הארץ. ההערכה המוטעה של שופי אי שבשה את הבנת שופי בי – בי, ולהפך.

שהיחה בו יד קנאים בשפת מצוקה ו\_השובה. ברן. אמנם, מהו הקשר שבין הורבן שילה ובין הורבן מקדש הפסל, אין אנו יודעים. אמשר, ואולי יש להבין את המלים נהוא וכניו" כמשמעם: שני דורות שמשו כהנים אלה לפני הפסל מאוחר יותר. לפי זה יש לקבל את התקון "הארן". לבפוי "גלות" השוה ש"א ד", כא – כבי בארים הימים היה דן שבט קטן, ודי היה לו במקדש אחד, מה שבודאי לא ההאים לומן שלמיו בני דן מדברים על לב הנצר הלוי, שטוב לו להיות ,כהן לשבט ולמשפחה בישראל. זה במקדש לאומי. הבמוי "כהנים לשבם הדני" מתאים יפה לספור בולו וביהוד לפסוק ימי ומרכוי, שכן מציר שם הכתוב: "רילכר לפני האחד צד דן". גם עמולם מוכיר מקדש ירבעם ברן לפי מל"א י"ב, כפ-ל. כי זה לא היה מקרש של שבט אלא מקרש־מלך ברול בפלבה לפי השבטים, כי לוה אין כל זכר. כל שכן שאין מסוק זה בולל רמו למקרש. שהקים במקרא, שבר נוכרר כתנים של שב מ מסויים: ,כהנים לשבט הדנ". הכהנה בישראל לא היוספה מאיחרת. וכן סבור מור, ביאורו למקרא זה. אולם יש לשים לב, שוחו בתוב יחידי בי 121, מומן, שהמקדש בדן קיים היה צור בימי צמוס (ח', יד), והוא סבור, שיש כאן notherognod, e' oe, andia, with act acted fraction effet, eith confit בשלח". חקון זה נחקבל של דעת רבים. ביין ברניי, ביאורו למוממים, ש' צוף. וינר, הברונה לשבייה הארון בידי פלשתים. וזה יקביל לפטוק לא: "בל ימי היות בית האלחים הברונה להורבן בית שילה. בהתאם לביאור זה תקן maglduoH: "הארך" במקום "הארך". חארץ פל ידי הגלה פלאפר (בשנה 155, פיין פל"ב פ"ו, כם). לפי ביאורו של הדד"ק שומשים נתחבר לא לפני המחצית השניה של המאה השמינית לפני ספה"ב, שאו בלה צפרן לשבם הדני עם יום גלות הארץ", הסיק בר פו, ביאורו לס' שופטים, ע' XIXX, שכפר וצ מן הרשימה החיסטורית בשום' יית ל -לא, שלפיה היו יהונתן ובניו "כהנים

MA - RWPTFO ROWITEFEDS לגורה שבשופי בי, כא לעומת השעבוד הוה? האם עונש הוא לבני ישראל, שלא "יוריש" כר "הכריתו את יבין מלך כנען". שלמה שעבר את "יתר האמורי". היש טעם השמיר את יושבי ליש, במלחמת דבורה הוכו הכנענים בעמק מכה נצחת, ולפי שופ' ד', לישובים שבשופ' איז הלא דוד לכך את ירושלים, בימי שלמה הושמד הכנעני בגוד, דן עונש על ישראל וגוד, שלא יוסיף להודיש איש מן הגוים הנשארים ולהתכוון בוה רשמים אותם למט. ומלבד זה כיצד יכול היה סופר קורות מקראי לומר, שיהוה הטיל ליחסים כאלה. בני ישראל אינם כורתים ברית עם הישובים הכנעניים אלא נלחמים בהם נאמר, שבני ישראל התחתנו בכנענים וכו' ועבדו את אלהיהם. אבל בא' אין כל זכר ורמז בנימין, אפרים וובולון אף נאמר, להפך, שהיבוסי והכנעני ישב בקרבו (כ, כט, ל). בג', ו שיישבו בקרב הכנעני" (לב-לג), אבל לא על יהודה, בנימין, מנשה, אפרים, זבולון. יעל שבני ישראל "ישבו בקרב הכנעני, החתי" וגוי, ואילו בשופ' א' נאמר רק על אשר ונפתלי, כמעט שום מקום. אולם גם בי, כ-גי, ו אינם מתכוונים לישובים שבשופי אי. בגי, ה נאמר, שהפסוקים ההם משמשים להם מבוא ומסגרת, אין הישובים הכנעניים שבשופ' א' תופסים כאן מדובר על "העמים אשר סביבותיהם" (יב, השוה יי, ו--סו). ואמנם בספורי ס' שופטים, ששופי בי, יא-יט אינו מכוון לישובים הכנעניים שבשופי אי, מובן מאליו, שהרי

אולם מכריע הדבר, שבשופ' בי, כא ואילך מדובר על "גוים" שנשארו, ואילו בשופ' א' אין זכר לבטוי זה. במקבילה לשופ' א', כז—כז שביהושע י"ז, יא—יז מדובר על "ערים", ובכל אופן לא נוכרו "גוים" גם בשום מקבילה לשופ' א' (עיין יהושע ט"ז, סג: ט"ז, י; י"ז, יא—יח). והעיקר: את הבטוי "גוים" אנו מוצאים גם בקטעים אחרים הקרובים לשופ' בי, כא ואילך (יהושע י"ג, א—יג; כ"ג), שמהם ברור, שהפירוש, שנחן לו בשום' ג', ג הוא הראשוני והאמתי, והינו, שהוא מטמן את הפלשתים ואת הכנענים שבחבל הלבנון "עד לבוא חמת", את הגוים ש מ ח וץ ל א רץ י ש ר א ל ה ר י א ל י ת. שופ' ג', ג אינו הוספה מאוחרת, אלא הסבר ראשוני לבי, כ ואילך ומאותו המקור. בגלל מרי העם בתקופת השופטים החליט יהוה, שלא להוריש את ה פ לש ת י ם ו א ת ה כ ג ע ני ם ע ע ל ש פת ה י ם ו ש ב צ פון, הם הם "הגוים אשר עוב יהושע", מכיון ה כו ע ני מ ש ע ל ש פת ה י מ ו ש ב צ פון, הם הם "הגוים ששר עם עופ' אי.

תקות הכבוש השלם בספוות העתיקה. הנכואה בשופ' ב', כא, שהאל לא יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מפני בני ישראל, מניחה, שקיימת היתה תקוה ואמונה, שהאל יוריש אותם. ואמנם, את האמונה הואת אנו מוצאים בכמה וכמה מקראות. המקראות האלה מצטרפים לשופ' ב', כא—ג', ד ומבארים אותם ומתבארים אף הם מתוכם. הבנת המקראות הללו מגלה לפנינר פרשה מאלפת ביותר.

כבר עמרנו למעלה (כרך אי, ע' 1900—1920), 1930 על שני הציורים השונים של ארץ ישראל המצויים במקרא: א"י ה ריאליה (מון ועו באר שבע, בלי השפלה, עם עבר הירון) וא"י האיריאליה (מנחל מצרים ועו נהר פרה, עם השפלה, בלי עבר הירון). והנה כשאנו סוקרים את המקראות המדברים על ארץ ישראל האידיאלית אנו רואים, שהפרובלמה של ארץ ישראל השלמה משתקפת בהם בצורות שונות. במקראות החל מברי מ"ו, יח ועו יהישע א', ג—ר הארץ השלמה, עו נהר פרת, מובטחת להם לישראל בה חל ט ו בלי תנאי, עיין ביחוד דב' י"א, כרן יהושע א', דועם זה אנו מוצאים את האוהרה

מפניהם. האיום שביהושע כ"ג, יג נהפך לגורה מוחלטת. ברית אלהיהם גולפיבך נחתמה הגורה. שלא יוסיף עוד להוריש את הנוים הנשארים עמדר בנסיון, היתה ההורשה נשלמת בדור שלאחרי יהושנ. אבל בתקופת השופטים עובר את שלאחריה. האל לא נחן את הגוים הנשארים בידי יהושע למען נטות בהם את ישראל. אילו ליהושע ייג וב"ג, את ההבחנה בין שתי תקופות יהושה: תקופת יהושע והתקופה בשופי בי, א--ד אנו מוצאים שוב את האיום הוה. בשופי בי, כ--גי, ד אנו מוצאים, בהמשך האלה יהיו לצנינים בעיניהם ובעטים יאברו ישראל מעל האדמה (יג-מו). להוריש אותם מפניהם (יג). ועם זה מופיע גם האיום שבבמי ל"ר, נה-נו, שהגוים הראשונה את האיום, שאם ישראל ידבקו בהם ויתחתנו בהם, לא יוסיף יהוה לפרק י"ג (השוה כ"ג, ד עם י"ג, ו), מושג "הגוים הנשארים". כאן אנו מוצאים בפעם היא גם כאן מוחלטת ובלי תנאי 25. ביהישע ב"ג מופיע בפעם הראשונה, בהמשך וצירונים, ער לבוא חמת. וכן נרמו מושג וה ברב' י"ט, ה. אבל הבטחת ההורשה השלמה בפעם הראשונה בפירוש המושג החדש של "הארץ הנשארת" כתחום קבוע, ובה פלשתים בעיניהם ולצנינים בצדיהם, וסופם — שיורישו את ישראל. אולם ביהשע י"ג א-ו מופיע מוצאים את האיום, שאם ישראל לא יורישו את כל יושבי הארץ, יהיו הנותרים לשכים לא־כבושה או לתקופות שונות של כבוש, שתבאנה זה אחרי זה. בבמ׳ ל"ד, נה—נו אנו השרה. אבל אין עוד כל רמו במקראות אלה לאיזה תחום קבוע בין ארץ כבושה ובין ארץ כב ואילך נאמר, שההורשה לא תושלם "בשנה אחת" אלא "מעט מעם": למען לא תרבה היה יא-מו; במי ל"ר, לא-נו; דבי אי, ו-ה; וי, א-ה, מו-כו). בשמי כ"ג, כם ואילך; דב' זי, להוריש את כל משבי הארץ ולא לכרות ברית להם ולאלהיהם (שמי ב"ג, לא--לגו ל"ד,

אם כן: מתחלה הבטחה מנחלטת של כברש מודרג ושלם: אזהרה. שלא לכרות ברית עם יושבי הארץ. אחר כך הבחנה בין שני שטחי כבוש ושתי הקופות כבוש. איום. שהאל לא יוסיף להוריש את הגנים הנשארים ושהגוים האלה יורישו את ישראל. ולבטוף בטול ההבטחה של הכבוש השלם.

הרבה עמלה האסכולה השלטת לטשטש את הפרובלמה הואת ולהוכיח, שהאיריאל של ארץ ישראל השלמה עד נהר פרת. הוא איריאל מאוחר ושאת המקראות על דבר הורשת "הגנים הנשארים" הוסיפו עורכים מאוחרים וכרי. פעלה בה ההרגשה הנכונה, כי הבנת הפרובלמה הואת כהויתה מקעקעת את בנינה.

אולם עדות המקורות הדנים כשאלת ההורשה השלמה היא ברורה בהחלט. השאלה היא ברורה בהחלט. השאלה היא ברורה בהחלט. השאלה היא ברורה בה שמי כ"ג ובין שים' ב"—גי, ול א יותן! הקטע הפרגמטי האחרון הדן בשאלה זו הוא שופ' ב', כ—גי, ו! ומאו נגנוה השאלה ל עול כן למ לוכרה הדן בשאלה זו הוא שופ' ב', כ—גי, ו! ומאו נגנוה השאלה לה לה לו לעולם כומנור היסטורי (תה' ק"ו, לד). לא בהדים ולא בספרות לא היה לה מקום. לא שאול ולא דווד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. מתגבש המושג הריאלי של "מון ועד באר שבע", וליוד קיימת גם המליצה "מלבוא המת עד נחל מצרים" הריאלי של "א ה', ה עם ה', סה). שום נביא אינו דורש להשלים את הכבוש. אדרבה, משופי ו', ז עד סוף הספרות המקראית שלטת האיריאה, שהאל ה שמיד את יושני הארץ מפני וי, ז עד מורג עוברת במין פרשתימים גדולה בין יהושע כ"ג ובין יהושע כ"ד ובן

אס" שבורבי ידים, ה מובנו בשפה ש.... ירושה בכל הארץ" נוכרה באן. ביצור, שהובטה לאבות בשבוצה, צל החוק הוה ציין להלן, צ' 205.

בין שום' בי—ג' ובין שופ' ר'. ביהושע כ"ג מדובר על הגוים הנשארים, מובע האיום, שהם יורישו אח ישראל וכרי, ואילו בכ"ר, יכ, יו גירוש יושב הארץ נחשב כבר לעובדה היסטוריה. בשום' ב', א—ד אנו מוצאים את האיום: "לא אגרש אותם מפניכם"..., וברי, ו— נאמר התוםך הגמור: "ואגרש אותם מפניכם"... יכן עד סוף הספרות המקראית. "ואוכי השמרתי את האמורי מפניהם" (עמ' ב', ט) — ואת היא האיויאה השלטת (הטיה למעלה כרך אי, ע' ה50—563). שום נביא אינו מוקר על ישראל את הטא איהשלמת הכבוש. אפילו בש"א ייב לא נוכר החטא הוה. וכן לא נפקר במל"ב י"ו. ביחוי ט"ו רכ' אין רמו עלינו וגם בוידוי הגוול בוח' ט' אין לי וכר, ואף החזון המשיח האינו פוקר את השלמת הכבוש ואינו נושא דברו על קיום הבטחת האלהים העתיקה.

לאמנם, שתקות הכבוש השלם דבר אין לה עם שאיפות דודות מאוחרים, ברור מוה, שאין היא נתפסת כתקוה ל א ח ר י ת ה י מ י ם. היא צריכה היתה להתגשם בימי יהושע, ונדוחה לתקופת השופטים. ביהושע אי, ו אף נאמר בפירוש, שיהושע הוא שינהיל לישראל את הארץ, שגבולותיה נקבעו שם בפטוק ד. שופי בי, כב—בי, ד מבקש טעם לדבר, שלא כל הארץ נתנה בידי יהושע. שופי בי, כא מ ה ס ל ו גזנו את התקוה ואת ההבטחה.

בשאלת ההורשה והכבוש השלם. ברור, שתולוות ישראל בתקופת המלוכה הן לגמרי מצבר לאופק הפרקים הדנים הצממים? היכול היה לחבר נבואה, שישראל יאבדו מצל אדמתם בהשפעתם וכחם של אלה? ביחסו אל "הגוים הנשארים" – אל הפלשתים ואל הצירונים – או בהורשת שרידי שבעת הריאלית הואת יש לשאול: היתכן, שסופר מאוחר היה תולה את גודל ישראל לצתיד לבוא פמים אחרים: מואב, מדין, פמלק, ארם, אשור, בבל, אדום. והנה בשים לב להיסטוריה ייג, ג ובשום' גי, ג בין "הגוים הנשארים», אולם אחר כך התחילו צוררים את ישראל פלות הפלשתים. אבל הפלשתים ישבר בכל זאת בארץ ויכלו להכלל ביהושפ ששרידי שבעת הצממים הם סכנה דחית ומדינית לישראל, נוסחה נושנה כבר עם מקור חטא מתמיד וסכנה מדינית לישראל בדורות מאוחרים: בעצם נעשתה הנוסחה הואת, ההיסטוריה המצוחרתו אימתי היו "הנוים הנשארים" בין "נחל מצרים" ובין "לבוא חמת" שיורישו אותם מעליה. אולם כיצר אפשר לבאר את התפיסה הואת מתוך גברור, שכתות האיום היא, ש הכנענים האלה הם שיצרו את ישראל על ארמתם והם שיאביר את ישראל מעל ארמתו. יתר על כן: מבמי ל"ר, נה-נו; יהושע כ"ג, יגן שופי בי, את הרעירן, שהכנענים יושבי הארץ הנשארים הם שיחטיאו את ישראל ושהחטא הזה הוא בבמי ל"ד, נה-נון דב' ז', א-דן כ', טו-יהן יהושע כ"גן שופי ב', א-ד אנו מוצאים ביחוד מאיום הפורענות הכרוך בה בשמי ב"ג לב-לגן ל"ד, יא-טון וביחוד שכל שאלת ההורשה השלמה והכבוש השלם היא שאלה עתיקה ביוחר, אנו למדים

האיניאה, ששריני העממם עשויים להחטיא ולהאביד את ישראל, נולדה בעצם תקופת ההתאבקות עם יושבי הארץ, בסערת "מלחמות כנעף, אבל עם סיומן נתישוה. שיפי בי, ו משחמש בנוסה המגובש של מנין עממי כנען. אבל בפסוק ג נמנו גם פלשתים. ובבי, יב מדובר על "העמים אשר סביבותיהם", וכן אין הסבום בי, ו—מו מתאים לנוסות המגובשת, ואין זה פרי הרבה מקורות שונים, אלא פרי הנסיון להתאים את המציאות לאיניאה המגובשת, שנתישנה כבר בתקופת השופטים.

אר סום יה קדומה. בין הספורים שביהושע א—י"א ובין מסגרה הספר יש ארחומה: הספורים מספרים על מלחמות מקומיות. רובן בנחלת בנימין, ואילי המטגרת מדברת על "חבנית" של כבוש שלם־ללא־שיור של ארץ בנען. "חבנית" זו נחונה כבר ביהושע אי, וכן בסקירה ההודרת בסוף י"א. אייהחאמה זו מטעים א ל ט. והוא מסיק ממנה. שהספורים היו ביסודם מקומיים בלבר, ורק השאיפה ל"הכללה" ול"הלאמה" של הומן המאוחר, ביואד — בתקופת העבוד ה"אלהיסטי המשנה לההללה" על החומר העתיק, קבעה אותם במסגרת של מלחמת בניש לאומית מבלי שיכלה להתאימם לגמרי למסגרת פג אילם מאלט ומחבריו נעלם, שיש "אייהחאמה" לא רק בין הספורים ובין המסגרת.

אלא גם במסגרת עצמה — בין יהושע א' ובין סוף פרק י"א, ובעיקר — בין יהושע א'
רהאירדיאלים של כל הדורות המאוחרים. ומה שחשוב ביותר הוא, שאי הותאמה
הואת אינה כבו שה בתימר, אלא היא משמשת פרובלמה מורדישת הוא, שאי ההתאמה
הואת אינה כבו שה בתימר, אלא היא משמשת פרובלמה מורדשת היא, שאי ההתאמה
שסופרי הקורות מתלבטים בה ומבקשים לה פתרון. כמו כן נעלם מאלט וחבריו, שיהשע
א' אינו מבטיח כלל וכלל "כבוש-ללא-שיור של אדמת-הישוב בפלשתינה" אלא — כבוש
א' אינו מבטיח כלל וכלל "כבוש-ללא-שיור של אדמת-הישוב בפלשתינה" אלא — כבוש
ההרללה" והההלאמה" של ספורים מקומיים. הההלאמה" היא ת לא יכלה להילד מתור
ההרללה" והההלאמה" של ספורים מקומיים. הההלאמה" היאה מסחפקת בהפיכת הכבוש
הררוה: בשופי בי, כא ההבטחה ההיא כבר נגנות. אי אפשר, שהמציאו אותה בימי
הברורה: בשופי בי, כא ההבטחה ההיא כבר נגנות. אי אפשר, שהמציאו אותה בימי
הברורה: בשופי בי, כא ההבטחה ההיא כבר נגנות. אי אפשר. עה במיני אותה בימי
הברורה: בשופי בי, וא הובואות על הארץ השלמה מברי פ"ו עד יהרשע א' ועד שופי
בי—בי ואת איההחאמה שבינן ובין המציאות אפשר לתפוס רק מתוך ההנחה, שהן כוללות
אונות ביה קוומיה קורים הה

הפרקים הדנים בשאלת ההורשה והשלמת ההורשה מברי ט"ו ושמ" כ"ג עד שום ברובלמה איפוא בפרובלמה, שבראשית תקופת המלוכה כבר היהה פרובלמה נושנה וושכחה ללא ערך חיוני. כל שכן שאחרי חיוכן מלכות אפרים ועם התמומטות מלכות יהודה לא יכלה להעסיק שום אדם הפרובלמה של הורשת הכנעני, החתי והפרוי וכרי, וכל שכן הורשת יושבי הארץ ...מון ועד נהר פרת. שופ' בי, ו הוא פרק פרגמפי המישרש בפרובלמת של תקופת השופטים ובובואות ותקוות בריבי, ו הוא פרק פרגמפי המישרש בפרובלמות של תקופת השופטים ובובואות ותקוות מולדו ממוך מלחמות כבוש הארץ. הפרק הוא כמין עמוד גבול בספרות המקראית: הוא מוך הספרות העוסקת בפרובלמה ההיא. ועם היא נחת מת! הפרק הוא גם עמוד גבול היסטורי: הוא מסמן פרשת הקופות. הוא מין חשבון ופש של תקופת השופטים, שנחחבר בראשית תקופת המלוכה.

ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל, האופי האוטופי של מגועה הכבוש. שופ'בי, י—ג', ו, שלפי הכנו הוא מסיים אה ספר מלחמות הקופה השופטים, ומקומו האידיאוני הוא איפוא אחרי שופ' ט"ו, הוהם אה הגוש הפרגמטי העהיק ביותר בספרי נ"ר, שראשיתו ביהושע אינוש זה כולל ספרוה, שנההוה בתקופת הכבוש ובתקופת השופטים. הוא כולל הקות אוטופיות, שבדורות מאוחרים הדלר להפעים את הלבבות ונשארו צרורות בספרות העתיקה ביותר.

es very ne a . susol, v' el fuelt. enten nadered nageared very uer ent.

מן הגרש הזה נמצאנו למרים, שהרעה, שנשחרשה מימות גרף, שכחיבת-הקורות התחילה בישראל רק בימי דוד ושאת המסורת על התקופה העתיקה רשמו רק אחר כך, אינה נכונה. כתיבת-הקורות הישראלית וגם הסבר-הקורות עתיקים הם הרבה יותר. הם בני ומנם של המאורעות כמעט מראשית תולדות ישראל.

מלבר זה נמצאנו למדים מן האמור, שבתוועת כבוש הארץ היה יסוד בבוא יאו טופי (השוה למעלה, ע' 19—29). ליד שאיפת השבטים לכבוש להם ארץ, ליד הצורך
הכלכלי-הלאומי, ומעל לאפשרויות הריאליות של הכבוש פעלה האמונה בדבר־אלהים,
שהבטיח לשבטים את הנחלת "ארץ כנען", מנחל מצרים עד נהר פרת. המהלך הריאלי
של החישבות השבטים לא התאים להבטחה זו. אבל דבר־האלהים שמש כח מעורר ומכתן.
גורמים ריאליים הטו את כבושי השבטים ואת גלויי חייהם המדיניים מן הקו, שהתוה דברהאלהים. אבל בתקופת הכבוש עדיין היתה האוטופיה חיה. ויודעי־העתים השתדלו לבאר
את הקרע שבינה ובין המציאות.

באומופיומוס זה כרוכה קביצה גבולות הארץ שבתורה (ובספרות התלויה בה), שאינה מתאימה לתנאים הריאליים של שום זמן. מעידה עליו רשימת עממי כנען, שאינה כוללת את הפלשתים. חוק אומופיסטי המיוסד על הבטחת הכבוש השלם אנו מוצאים בדב' י"ט, ח—ט. בחוק זה ישראל מצווים להבדיל בעבר הירדן מערבה שלש ערי מקלט (מלבד שלש הערים, שמצוה עליהן שם, א—ז) אחרי אשר ירחיב ה' את גבולם ויתן להם את "כ ל הארץ" אשר הבטיח לאבותיהם. בפרק זה אנו מוצאים אותה ההשקפה על כבוש שלם בשתי דרגות, שאנו מוצאים ביהושע י"ג: אחרי שתכבש הארץ הנשארת, מדן ועד נהר פרת, יש להבדיל שלש ערים נוספות.

רק מתוך הבחנת האופי האוטופי של תנועת כבוש הארץ אפשר להבין את עדות המקורות המספרים על כבוש־הארץ כהויתה.

### ערי הכהנים והלויים

ביהושע כ"א, א—מ אנו מוצאים רשימה של ערים, שניתנו לכהנים וללויים. רשימה וו, מיסודו של ס"כ, נחשבת למאוחרת ביותר, מלאחרי גלות בבל. אולם האסכולה השלמת עוד לא הצליחה לבאר, לשם מה חברו אחרי גלות בבל רשימה זו. ול הויזן סבור, שהרשימה היא המצאה רמינית, שבכל זאת נתגבשה בה שאיפת הכהונה המאוחרת לרכיש לה נחלת ארץ. הממציא הראשון של התכנית הוא יחזק אל, המצוה להפריש מן הארץ תרומה לכהנים וללויים ליד המקדש ועיר הקודש (יחזי מ"ה, א' ואילף; מ"ה, ח ואילף). אכל ס"כ אינו יכול לדרוש דרישה שקופה כזאת. הוא מוכרה "להתעטף בעתיקות" ולכסות את כתנותי "כסוי היסטורי", ולפיכך הוא מתעלם דוקא מירושלים ומן המקדש, והוא דריש את כתניתו של יחוקאל היא המראה לנו, שדעתם של ולהויון וחבריו אין לה כל יסוד. אם היה בימי בית שני איוה טעם שהוא בתכנית של הענקת ארמה לכהנים וללויים, הרי היה זה רק בתנאי, שתהיה מרוכות מסביב לירו של ים. שום צורך במראיתיעין של "עתיקות" אינו יכול לקרב אל השכל את העדרה של ירושלים מרשימת ס"ב. אולם לא זו בלבר שירושלים לא נמנתה ברשימה. לא נמנתה גם שילה ,שבה נתחלקה,

<sup>&</sup>lt;sup>06</sup> עיין: החסוחסβסוסז, ע' 331—831. רק מנוד ראש עשויים לעורר נסיונות ההמבר של הולצינגר, בביאורו ליהושע, ע' 88.

לפנ ס"כ. הארץ "לפני יהוה פתח אהל מועד" (יהושע י"ח, א; י"ט, נא: כ"א, א"ב). לא נוכרה נוב, עיר הכהנים. וכן לא נוכרו בית אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע — כולן ערים, שהיו בהן מקרשים ובודאי גם כהנים ושהתאימו בלי ספק לצורך "להתעטף בעתיקות". לא נוכרה רמה, ששם היה בית שמואל וששם בנה מובח (ס"א ד, יו). ולעומת זה נוכרה דוקא מחנים (כ"א, לו), מבלי שנוע, מה שעם. שכם, שלפי יהושע כ"ר, כו היה בה מקרשי יהוה, נמנחה בין ערי הלוים דוקא (כ"א, כא). וכן נחנו ללויים ערים כנבתון (כ"א, כג), שהיחה עיר פלשתית עוד בימי בעשא (מל"א מ"ר, כן; מ"ז, מו) או כרחוב (כ"א, לא), שבודאי לא היחה ישראלית מעולם (השוה שופי א', לא).

מלבר זה אין כל הסבר לרבר, שס"כ מעניק שלשים וחמש ערים ללרים ורק שלש ששרה לכהנים. כי בראשית ימי ביח שני היו בארץ ישראל מארת אחדות לריים ואלפי בהנים. עלינו להאמין איפוא, שס"ב היה עקבי ביותר בענין זה: את מאות הלויים הפך לאלפים רבים, ומפני זה נתן להם את מתנת המעשר — מתנת המלך — יהשאיר לכהנים רק מתנות דלות מן הקרבנות, ומלבר זה העניק להם שלשים וחמש ערים עם מגרשיהן. אמנם, ערים אלה לא היו כבר בעולם באותו זמן או לא היו ברשותם של בני יהודה, וס"ב לא "הפסיר" איפוא הרבה. ובכל זאת — כל ההנוחה היא אבסורדית במדה שאין למעלה הימנה.

בין מתנגדי האסכולה השלמת היי כבר מי שנמי למעון, שרשימת ערי הכהנים והלדיים משקמת אינה מצב של התגבשות ישובית ריאלית בתקופה קדומה — בתקופת דוד אושלמה 18, יסוד למענה זו משמשת העובדה, שכמה וכמה מן העדים שברשימה נוכרו או
ברמו במקומות אחרים כערי כהנים או לויים: הברון, גבעון, ענתות, שכם, תבוד (דה"א רי,
מב) ועוד. אולם באמת אי אפשר להתאים את הרשימה לשיום תקופה. אם נניה, שוהי
רשימה של ישובים ישראליים ריאליים, הרי, מכיון שנוכרה בה גור, אין היא קדומה
לימנו של שלמה במה אפשר איפוא לבאר את העדרה של ירושלי אם נניה, שוהי
שכן בה הארון וישבו בה צויק ואביתר? ומשנבה הפית הרי נעשתה זו בודאי מרפו
לכהנים. זכן אי אפשר לבאר את העדרן של בית־אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע, רמה. כי
בית־אל היחה עיר העיםים". בימי שהארון עמר שם זמן־מה <sup>28</sup>, אלא מפני שהיחה עיר קודש
קרמיה, "שער השמים". בימי שמואל-שאול היו עולים לשם "אל האלהים" (ש"א יי, ג),
ורמי ירבעם נבנה בה מקרש מלך", ובכל אופן כל זמן שהבמות היו קיימות, היו בערים
ההן מרכזים כהנים, ואין אני ירדעים שים מעם, שהיה יכול להניע את בעלי הרשימות
להוכיר את גבעון או את שכם או את תבור ולא להוכיר את דן או את בית־אל.

יש רק ביאור אחר: הרשימה אינה כלל רשימה של ישובים ריאליים אלא אוטופיה. ככבוש הארץ "עד נהר פרת". היא נחחברה בשעה שהליים היו עריין מעמד מרובה באוכלוסין, לפני שנרחה מן המקדשים ולפני שחלק ממנו נבלע בכהונה. כשם שהתישבות השבטים התאימה רק בחלקה להתישבות בארץ האיריאליה, כך גם התישבות בני לרי. בחלק מן הערים, ש"ניחנו" להם, נתרכוו באמת. אבל רוב ישוביהם האמתיים הלויים היו בייסוד המקדשים בארץ.

SE qderf, 40, 8' 80,

IE errf: (050!) insmalesT nollA mi nosowiyeA, idoJ. er be; rentr, q d ref, err nentra indren rere aqda (qreq natra nutra dagen ure rangara nrem), er is ruc'f. Ee ruc'f.

יהושנ כ"א הוא איפוא פרק מן הספרות האיטופית של תקופת הכבוש.

#### TWIGIR BLEITIR IRQUID EU IRIWQ

אולם כל ההשקפה הואת תלויה בשערה דקה ביותר. בלרו, הדיר ואינו, שהן מצפון לעקרון. הרי ששטח זה היה פעם בידי בני יהודה 85, במסבות בלתי ידועות. לפי עוי בי, לג (נחי זי, לו): נחי ייא, לד-לו ישבו עולי הגולה נמנו גם ערים מעקרון צפונה עד יפו (י"ט, מג-מו). אבל אפשר, שיאשיהו כבש הבל זה אחרי חורבן מלכות ישראל. זה קרה בימי יאשיהו, פיין מל"ב כ"ג, טו. אמום, בנחלת דן שהיחה שייכת למלכות יהודה המצוחרת. כי מלכות יהודה הרחיבה את גבולה צפונה רק הדרומי של אפרים. שטחים, שהיר שייכים למלכות ישראל, נצטרפו איפוא כאן לגבול הארץ, ערי דן שטח המשחרע בחלקו מצפון לגור. ואילו לפי יהושע פ"ו, ג גור היא קצה גבולו (פירן מליא ט"ו, לדו מל"ב בי, דו מל"א י"ב, כט ואילךו י"ב, א ואילך ועוד). וכן תופסות כי יריחו, בית אל ועפרה הן לפי י"ה, כא—כג לבנימין, ובאמת היר שייכות למלכות אפרים רלעומת זה עוברות ערי בנימין ודן את הגבול הצפוני ונכנסית לתוך אותו השטח החסר. רשימת הערים של אפרים ומנשה (בפ"ו-ר"ו נחנה רק רשימה של גבולות), מוכח כאילו מהתואת הגבולות הצפוניים של בנימין ודן. כי ביהושע פ"ו ואילך חסרה עם סכום הערים שבכל מחוו (עיין ס"ו, לב, לו, מא ועוד). שחעודה זו מוצאה מימי יאשיהו, בנה, שהיא כוללה לא רשימה רצומה של ערים אלא רשימה של מ הווות או פלכים (י"ח, כא-כח), שמעון (י"ט, א-ט) ודן (שם, מ-מח). המטבע המיוחד של התעודה נכר ערי הארץ מלכות יהודה". תעודה זו כוללה את ערי יהודה (יהושע ס"ו, כ-סב), בנימין למאוחרת. ברשימה זו הוא מבחין תעודה מקורית מימי יא שיהו, שכללה את רשימת לעתיקה ומושרשת בתקופה שלפני התהוות המלוכה. אבל את רשימת הערים הוא חושב הגבולות שבין שבט לשבט ובין רשימת הערים. את רשימת הגבולות הוא חושב ובפקבותיו נו מ, מוצאים בהם גם יסודות פתיקים. אלט מבחין בי"ג-י"ט בין רשימת סייכ, והאסכולה השלטת מאחרת אותן עד לימי גלות בכל וראשית בית שני. אולם אל ט, כנען ובעבר הירדן. רובן של הרשימות האלה, וביחוד בפרקים מייו-יים, הן מיסודו של ביהושע י"ג-י"ט אנו מוצאים רשימה של גבולות וערים לפי נחלות השבטים בארץ

לאפרים, ואין כאן שום סתירה ליהושע ש"ו, ג. ולהלן: אין ללמוד מיהושע ט"ו, א. י"ח, יג. לרן: הערים, שנמנו כאן מצפון לגור, הן בשפלה ולא בהר, ושטח זה לא היה מעולם יש וכר להתגכשות המאוחרת של מלכות יהודה. אין לה בהחלט שום יסוד. קודם כל ביחס ההבדל שבינן ובין החלוקה הסכמטית של יחזקאל (מ"ח) 34. אולם דעתו, שברשימות אלה וכן יפה הרגיש (שלא כרוב אנשי האסכולה השלטח), שיש בהן יסוד צחיק, והטצים את שאין אנו יכולים לבאר. יפה הרגיש אלט. שיש כאן תערובת של מציאות ודרישה אידיאלית. רשימות הגבולות והערים בסי יהושע הן פרשה קשה ומטובכת, ויש בהן דברים,

fritag "a. a-dn (2' 19). כהשברה והירה (שיאשיהר כבש או השטה שמצפון לצקרון) נצשה לגום כדבר ודאי, פיין ביאורד ברם. מsibut2. SES-845; הנ"ל, ביאורו לס' יהושם, ב' XI ואילך. מה שאלט מביע פה עיין: אלם שום ל. ביחוד 104, 106 ואילך, 110 ואילך, הגיל, השמחשופאם maile

se wil fine assence grammes a' ti rail.

שבית אל היחה בנחלת אפרים, בסתירה לי"ה, כב 58. כי בית אל נוכרה כאן בתאור גבול ותאורי הגבול ברשימות אלה אינם קובעים בשהם לעצמם שייכות שבטית 58. אמנם, יודע לנו, שיריחן ובית אל היו למלבות אפרים. אבל מוה יש רק ללמוה, שב מדינות הצפון ובללו גם ערים אחרות של נחלת בנימין. הקו המדיני לא התאים עב מדינות הצפון נכללו גם עדים אחרות של נחלת בנימין. הקו המדיני לא התאים בולה באויר. לפי מל"ב כ"ג, טו הגיע אל טימנה את גבול הצפון של מלכות יאשיהו, פורחת בולה באויר. לפי מל"ב כ"ג, טו הגיע יאשיהו עד בית אל, אבל לפי יח ואילן הגיע עד הערי שמרון". דבר זה מתאשר על יוי מ"א, ה. מלבד זה, אם נניח, שהכווה כאן לגבול הצפוני של מלכות יאשיהו, שעבר דרך בית אל עד מול יפו, הרי כלל גם את גור. וכיצד זה נמנהה גוד על נהלת אפרים?

בטולה הגמור של ההשערה ההיא מוכח ביחוד מחוך בחינת הגבול המער בי.

קודם כל אין להבין, למה נמנו ערי דן לחוד. מכיון שדן לא ישב ברוב הערים האלה

מעולם, הדי צריכות היו להחשב על גבול יהודה או בנימין. (בימי בית שני ישבו בערים

הצפוניות של נחלת דן ב ני ב ני מין: נח' י"א, לא—לה). מלבד זה כולל גבול יהודה

לפי יהושע ט"ו, מה—מו לא רק את עקרון אלא את כ ל ה ש פ ל ה ה פ ל שתי ת, "עד

נחל מצרים" 86. אולם ברור, שמלבות יהודה בימי יאשיהו לא כללה את החבל הזה. לא

הגבול הצפוני ולא הגבול המערבי אינם מתאימים איפוא לגבולות מלבות יהודה אחרי

חורבן מלכות אפרים.

אין אנו יכולים לבאר, מפני מה לא הובאה בסי יהושך רשימה מפורסת של פרי אפרים ומנשה. בודאי אין כאן שום כוונה מוינית. שהרי בשבטי הצפון האחרים אנו מוצאים רשימות של פרים, שוספתו על תאורי הגבולות. זכן אין אנו יודעים, מפני מה נמנו כמה וכמה ערים בשתי נחלות (צרעה, אשתאול, בית הערבה ועוד). בודאי נשתקפו בכמה מן השניים האלה אי-אלו שנויידהתישבות ריאליים. ואולי יש באחרים מהם תאונות ספרותיות. בזה יש לבאר גם כמה וכמה הסרות (למשל: את העדר נוב, ענחות, מכמש ועוד בנחלת בנה יש לבאר גם כמה ובמה הסרות (למשל: את העדר נוב, ענחות, מכמש ועוד בנחלת אין שום מצב מדיני מאוחר משתקף. ודוקא יריחו, בית-אל, עפרה, גור מוכיחות זבר

<sup>1 104 &#</sup>x27;a Gaue, by R 35

לפ באוחו קו (י"ח, יג) נוכרה מטרוח אוד בס"ו, ה בגבול אמרים, ובייח, יג—בגבול בנימין. בי"ח, יד בוכרה קרית ישרים, עפיר בני יהודה", בחאור גבול של בנימין. וכן יש כמה בקודות משוחמות בתאורי הגבול של יהודה בס"ו, ה ואילך ושל בנימין בי"ח, טו ואילך: בית חגלה (לבנימין), אבן בהן בן ראובן, הגלגל נכח מעלה אדומים. עין שמש, גי"בן־הינם הנחף־היבוסי, מעין מי נמתוח. וכן נוכרו בגבול יהודה בט"ו, י"א בית שמש ויבנאל של נמחלי (י"ט, לג, לח). וכן להלן.

דה בקורת הגבול בין המדינות היחה גרםה באמצע נחלת בנימין (מל-א מ"ו, יו). גבע־בנימין ומצפה היו ליהודה (שם, כב).

<sup>86</sup> M d a, sup. Oil frief, what, watch addons him contect the course that read and the find the first course of the first course of the course

זה בבירור. ואילו בימי בית שני לא היה לשום אדם ענין בפרטי חלוקת ערים אלה בין השבטים ובפרטי הגבולות בין שבט לשבט. עתה יכלו לכל היותר לחבר תכניות מעין זו של יחוקאל. וכיצד זה שכחו דוקא ערים כלוד, אונו, חדיד וכרי, שבהן היו בימי בית שני ישובים ריאליים?

ארלם גם זה ברוד, שברשימות אלה, וכן גם ברשימה שבשופ' א', אין דרישותיהם האיריאליות של השבטים מהבשות, כמו שסבור אלט 68. בצדק מעיר אלט, שהרשימות שבסי יהושע מקיפות את כל הארץ שבעבר הירון המערבי מבלי להשאיר אף מקום אחד פגוי, מן הירון ועד הים, מנחל מצרים ועד סולמה של צור 60, אבל ביצד זה אפשר, ש"דרישות" שריטוריאליות מקריות של שבטים, המבקשים להם כל אחד נחלה לעצמו, תצטרפנה לאחדות שלמה ורצופה כזאתי וכיצד זה לא פגעו "בדרישות" אלו באלו ולא סבכו את השבטים בשום זמן במלחמות נחלה: ועל הכל בבמון היתה לדן עיר אחת (יהושע י"ט, מו; שופ' י"ח, כו—כט); עיר אחרת לשבט דן בצפון לא גוכרה. ואילו בדרום היתה לו "דרישה" על שש עשרה ערים (יהושע י"ט, מ—ז). ולשבט אשר הקטן היתה "דרישה" לכבוש את עכו ואת ארץ צור וצידון וכו' (יהושע י"ט, כד—ל; שופ' א', לא) — שטח, שגם מלכי ישראל לא כבשוה מעולם (השוה כרך א', ע' 150). ברור, שאין כאן מקום לובר על דרישות של שבטים.

ברשימת הבבולות והערים ביהושע מ"ו—י"ט אפשר להבחין אופי כפול: ריאלי אורטימיה האלה מתארות יחפי-נחלה ריאליים ביהור ואינן המצאת מחברי-מגילות מאוחרים. אולם ההקף של הגבולות החיצונים, הדרישה הגלומה ברשימות האלה לנחול את הארץ בשלמותה על השפחים, שלא נכבשו מעולם ושלא שאפו מעולם שאיפה ממשית לכבשם, מוכיחים, שיש כאן לפנינו גבוש האו טופיה הלאומי מה של כבוש-הארץ השלם. הרשימות הן ריאליות כלפי פנים, אידיאליות כלפי חוץ: שבטיות למני פנים, לאומיות כלפי חוץ. התקוה-הובואה העתיקה לארץ השלמה, מנחל מצרים עד לבוא חמת, מופיעה כאן בצורה חדשה: האוטופיה הלאומית נבלה בירושה לשבטים. בזה נעשתה התקוה העתיקה אוטופית ביותר. כך היא מופיעה גם בשופ' אי הפרקים יהושע מ"ו—י"ט קוומים בהכרח לשופ' בי, כא.

אולם הפרקים האלה כשהם לעצמם הם ערות היסטורית נאמנה על האופי הלאומי של האוטופיה: על התקוה המשותפת, שאחדה את השבטים קודם לכן, שפעמה בברית השבטים בראשית תקופת הכבוש. הם עדות, שבראשית תקופת הכבוש היו לא פעולות ופרדות של שבטים אלא פעולה של ברית-שבטים, של עם אחד, שאוטופיה נבואית הלהיבה אותו.

#### O CHIME LUIC X

הערכת ס' יהושע כספר היסטורי עתיק הכולל עדות בתיומנה על כבוש הארץ סותרת להערכה המקובלת. ההערכה המקובלת נשענת לא רק על קביעת זמני מקורותיו של הספר (הם הם מקורות ס' התורה) השלטת באסכולה של ולהויון אלא גם וביחוד על

es nad. sammanda, v' di mengremmese, v' fi fm'dr.

ob genergesmmest, g' di.

WERY IF. נתהוה עם ישראל. ווהי המסקנה העיקרית: בתקופת כבוש הארץ עדיין לא היה עם אחת בתקופת ההתנחלות. האחדות נוצרה רק לאחר ומן — בתקופת המלוכה. רק או יהושע בנהלותיהם ולא "נכנסו" כלל לארץ ממצרים. השבטים לא היו חטיבה לאומית במלחמה ועל פי רוב בשלום. ולא עוד אלא שאחרים מן השבטים כבר ישבו בשעת כבוש בתגורל" וגם לא נכנסו לארץ בזמנים שונים. כל אחד כבש את נחלתו בפני עצמי, לפעמים מארעות של תקופת ראשית המלוכה. באמת לא חלקו השבטים את הארץ מאורעות הכבוש: בפסוקים כא, כח, כט (לפי הנוסה שביהושע פ"ו, י) כאילו גרמור שבס' יהושף היא דוחה. אולם גם שופ' א' כולל, לפי תפיסתה, סכום מאוחר של האסכולה השלטת הושבת תיאור זה לקרוב יותר אל המציאות ההיסטורית, ואת התיאור להוריש את יושבי הארץ. הכנעני אינו נשמד, אלא הוא יושב בקרב שבטי ישראל. נלחמים כמחנה אחד, אלא כל שבט נלחם בפני עצמו. הם אינם יכולים מקביל לסי יהושנ. זהו תיאור אחר של מהלך כבוש הארץ. לפי תיאור זה אין השבטים המשכר של ס' יהושנ, כפי שנאמר ברשימה שבפסוק א, אלא יש לראותו כספור לכבוש כל אחד את חלקו, ואף אינם מצליחים לנמרי. ואת אומרת, ששופ' א' אינו באמת אחרי גמר המלחמה. ואילו בשופ׳ א׳ מלחמת הכבוש עומדת בתקפה. השבטים מתאמצים לפי ס' יהושע נכבשה הארץ כולה בימי יהושע ונחחלקה כשהיא ריקה מאדם בין השבטים הסחירה, שגלחה הבקורת בין חיאור כבוש הארץ שבס' יהישע ובין החיאור שבשום׳ אי.

והנה קורם כל יש להטעים, שגם הנחת שופ' א' היא: א ה דות ע ם יש ראל. פרק זה אינו מספר באמת כלל על הכניסה לארץ. אבל הנחתו היא, שנכנסו לארץ כולם יחד. כל שבט נלחם ב גורלו. למלחמה קדמה איפוא חלוקת נחלות. המלחמה מתנהלת על ידי השבטים, אבל השבטים מגשימים תכנית א ח ת בדבר אלהים. אין שום רמז להתנחלות שבטים זה א חרי זה; השבטים נלחמים בבת אחת. יהודה רק פותח את המלחמה הכללית. היש להניח, שאת הרקע האחדותי יצר בעל הפרק, שסכם את המאורעות מתוך נקודת השקפה מאוחרת!

ההערכה הבלחי נכונה של הפרק הזה היחה מכשול פטלי למדע המקראי. בפרק  $\alpha$  כמה קשיים ואי־החאמות, אבל ברוב "חקונים" משטשו את עדותו. על זמנו של הפרק ברר עמדנו למעלה (כרך  $\alpha$ ), עי  $\alpha$ 20 ואילך) והבאנו כמה ראיות לעתיקותו: הוא אינו יודע עוד את הכבוש הפלשתי ואת מעבר דן צפונה. הרי, שהוא עתיק מאגדות שמשון, מעופי י"ו—י"ח ומשירת דבורה. על הראיה מן הרשימה על "רכב הברול" עיין למעלה עיין  $\alpha$  915—025. שהפטוקים המדברים על שימת הכועני למט אינם מתכוונים למאורעות הקופת המלוכה  $\alpha$ 22, מוכח קודם כל מפטוק לה: את האמורי מכניעים ושמים למט אנשי בי ת

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> עיין ולהויון, מחסחוספסוסק, ש' 1S1, 6S2, 355—835 ועוד; בודה אום 18, 2S2, 355—835 ועוד; בודה אום 19, 2S2, בעירון למעלה, ש' 205, חערה ו. בהנחה זו קשלרים הנסיונית השונים לסדר רשימות דמיוניות של שבטים ישראליים, שקדמו לרשימה הקלסיה של י'ב שבטי ישראל, ביין ביחוד מייאר, הסווספופן, במקומות שונים; וציין אויארבן, seil W. ה'א, ש' 18 ואילן וצוד, השוה למעלה, כרך א', ש' 18, הערה ו.

בי על הדעה, שהמקראות בשום' אי, כה ואילך המדברים על התחוקות ישראל ועל שימת הכנענים למס מכוונים להתחוקות ישראל בתקומה המלוכה וביחוד לשעבוד הכנענים

יוםף. ואילו עם יטוד המלוכה פסקו המלחמות הופרדות של השבטים. מדובר כאן על עזרת בית יוסף לשבט דן. ומפטוק זה יש להקיש על כה האילן. דבר זה מוכה גם מפטוק כט: הכועני יושב בגדר; ואילו בימי שלמה נשמד הכועני מגדר (מל"א ט', טו). ביהושע ט"ו, סג המקביל לשופ' א', כא נאמר, שאת היבוסי לא יכל ו בני יהודה להוריש מירושלים. ואילו אחרי כבוש ירושלים בימי דוד לא היה מטפר מנסח את המצב כך. הפטוקים מכחנים בהכרח ליבוס שלפני הכבוש בימי דוד 84.

שופי א' (הקספנים הקרובים לו: יהושע מ"ו, יד-ים, סג; ט"ו, י; י"ו, יב-יה) בולל

איפוא רשימות מימי ראשית הכבוש.

והנה בפרק זה אנו מוצאים לא רק אחדות העם בראשית מלחמות השבטים בנחלותיהם אלא גם אותה תכנית-הכבוש הלאומית, שאנו מוצאים ביהישע ט"ר-י"ם. כי גם כאן כל ארץ כנען, עד קצה הצפון, מהולקת בין השבטים. על כל שבט "להודיש" את הכנענים שבחלקו, כדי שהעם ינהל את כל הארץ. (השיה למעלה, ע' 885), גם שום' א' מבוע באותו המטבע הכפול, שטבועים בו יהושע ט"ר-י"ם. בהוה הפרק יודע רק מלחמות שבטים. אחדות העם של תקופת המלכים היא עדיין מעבר לאופק שלו. ועם זה הוא רואה את המלחמות האלה באור השאיפה והתקוה הלאומית: בראשית המלחמות השבטיות היחה אחדות לאומית, וחעודת המלחמות — הורשה שלמה של הכנעני — גם היא לאומית. בנקודה ראשית זו אין אפוא סחירה בין שום' א' ובין ס' יהישני השבטים הנלחמים בארץ הם לא שבטים נפרדים, שאין ביניהם קשר לאומי, אלא הם מהיים עם אחד ומנשימים הכנית לאומית אחת.

כמו כן אין סתירה בנקורה עיקרית אחרת: גם שופי אי, כמו סי יהושע, אינו יודע התנחלות מתוך שלום. ישראל גלחם בכנעני, מוריש אותו או משעבד אותו. אבל אין רמו לכריתת ברית שלום, ליסוד ישובים משותפים, להתמוגות שבטים ובתי אבות. ועם זה אין ספק, שבין שופי אי ובין סי יהושע יש אי התאמה מסוימת. אולם השאלה

היא: מה טיבה ומרחה של איהתאמה ואחז שהרי סתירות ואיהתאמה יש גם בשום' אי גופו. הנתנה רשות באמת לראות את שופ' א' כספור מקביל לס' יהושני והיש לראות את שופ' א', א ("ויה' אחרי מות יהושני) כרשימה משובשתי

בשום פנים אי אפשר לראות את שופי א' כראשית ספור מיוחד פל כבוש הארץ. שהספור אינו אלא המשך, ברור בהחלט מפסוק ג: השבטים נלחמים כל אחד ב..גורלי", כלומר: בנחלתו. ההנחה היא, שכבוש הארץ וחלוקתה ל..גורלות" קדמה למלחמות אלה 44, ולהלן: בשופ' א' אין לשבטים מנהיג, ושמו של יהושע לא

בימר שלמה, עיין ברטו, ביאורו לסמר שומטים, עי VXX ואילך; ול הויון ספשסים בחסות. עי 252; בודה, ביאורו לס' שוט, ע' 11, וווהי הדעה הרווחת בין החוקרים.

צף על משמעת המלים "וישב היבוסי את בני בנימין (או את בני יהודה) בירושלים" פיין למעלה, ברך א', ע' 256, הערה 11.

אף לפי אל טי, susol, עירו, מניח שומ' אי הלוקח הארץ בגורלות לפני הכברש, האחרי ההגרלה מתחילות מלחמות השבמים. אבל באמת הרי אין כאן שים סמור על חליקת הארץ בגורלות, בגרלי פירושו: בנחלחי, ההגחה היא, שהשבמים יושבים כבר איש בנחלתי, המן בלחמים עם הישובים הכנעניים שבנחלותיהם, מפני זה אין כאן שרם מלחמת-גבול, כאמור להלן במנים. אופי המלחמות האלח דומה לאופי במלחמות הנוכרות ביהושצ ייז, יד-יח

נוכר 54, ביהושף ייין, יא—יה, השייך לאותו המקור, שממנו שאוב שופ' אי, נוכר יהושף כמנהיג ברית השבטים (לא כמנהיג שבט יוסף בלבד): ליוסף הוא נותן "גורל". היינו: מנהיל לו נחלה בין אחיר. וגם הנחת הקטע הזה היא, שלמלחמת השבטים בדרגה המתארת בשופ' א' ורעיר קרטה מלחמה אחרת. לפי יהושע י"ז, טר—יח כבר נשל מה מלחמת יוסף עם הכנעני בהר; בהר עליר רק לברא את היער. המלחמה היא עתה בעמק. וליהלן: אין בשופ' א' ספור על מעבר הירדן, אין מקבילה לספור על כבוש יריחו <sup>62</sup> יעל ברש ערי הגבעונים ועל המלחמה בגבעין ועמק אילון, שנוכרה בס' הישר. בכלל: א'ן מלחמת גבילות בל המלחמה בגבעין ועמק אילון, שנוכרה בס' הישר. בכלל: א'ן מלחמת גבילות בלהמתיהגבול, שנוכרה כאן, היא בצפתיחרמה (יו). ומכיון שהכניסה היתה מ"עיר המלחמה מתחילה בתוך הנחלה ומגיעה עד הגבול. בנחלת שמעון יש רק

(הקרור במקור לשופי אי), שגם הן מלחמות-גורלי שלאחרי הכבוש. ממין זה היא בכלל כל הכנית המלחמות המטומות ביהושע ייג ואילך.

Ge arrar fourh office, wore the dericted three ever teer in: qeff, gent fourh formed, wore the deficit and the teer in additional. It is see, harry his first in the solutional to be sarely gent and selected the solutional terms of the selected three sections and selected selected three sections and selected selected three sections and selected selected three sections are selected three sections and selected sections are selected three sections and selected sele

OF ROOLT WE RECIDENCE LEIG (N. T-1) TEC NIT ET WE CECE RETIT (LET METER, NICTRE NICTR NICT

אר בי אין זה ס פור חסריהמשך של הכניסה לארץ דרך עיר החמרים, נגד דינר, 200ק, 2019, עלפני ע' פ ואילך. שהרי אין הכחוב מספר על כניסה בני יהודה לארץ דרך עיר החמרים, אלא על בניסה בני קיני, ווהי ס קירה חוזרת על גלגולי החישבות בני קיני, ואחרי כן הלכו וישבר ליד עמלק (בצ"ל לפי נוסה אתצנים). השנה למעלה, ברך א', ע' 1000, הצרה ה,

מלחמה אחת: צפת-חרמה. גם בנהלת יוסף נוכרה רק מלחמה אחת: בית אל, על רן מסופר,  $\alpha$  האממרי לחץ אותו ההרה (לד), ואת אומרה: מסופר על התקפה-שכנגד א הרי שכבר נאחז בנחלת. על רוב השבטים (כא, כז—לה) אין שום ספורי כבוש: נוכרו רק גרעונות ההורשה. אנשי האסכולה הרגישו בלקויים האלה ונסו להשלים ממקומות אחרים  $\alpha$ 1, אבל והיי עצה מפוקפקת מאד. וגם אין ההשלמה יכולה למלא את רוב הלקויים. ברור, שבעל הפרק מניה, שרוב הארץ כבושה ועומדת, והוא מונה רק את הנקודות, שבהן לא ני על מיה ההורשה.

זאת אומרת: שופ' אי ורעיר אינם כוללים כלל ספור על כבוש הארץ. יש כאן רק אוסף של תאורי מקרים בודוים מ<sub>י</sub>מלחמות כנען", ספורי מאורעות מומנים שונים אחרי שנכבשה הארץ ברובה, סקירות וסכומים, רשימת הערים, שלא הורישו אותן בזמנו של מחבר הפרק <sup>62</sup>. בשום פנים אין כאן הקבלה לספור כבוש הארץ שבסי יהושע.

ואמנם, בין המסופר בפרק זה ובין המסופר בסי יהושע יש רק נקורת-מגע אחת: הספור על חברון ודביר. בשופי x, י—טי, כ מסופר על כבוש חברון ודביר, שלפי יהושע יי, לו—לט כבר נכבשו והוחרמו על יוי יהושע. כאן יש ספורים סותרים זה לזה. אולם יש לשים לב, שבסי יהושע גופו יש חלופינוסחאות בספור על כבוש חברון ודביר. לפי יהושע י"ו, ו—טו כבש כלב את הברון. לפי ט"ו, יג—יט (= שופי x, יx-סו, כ) הכה כלב את הענקים בחברון, ועתנאל כבש את דביר. לפי י"א, כא הכרית יהושע את הענקים מחברון ומדביר. וכן יש בשופי x, גופו סתירה בין פסוק י ובין פסוק כ. מוה נמצאנו

אף שיין בודה, Sticher או האילך, וכן ביאורו לפרק זה, בשקבותיר משלים גם בודני, שיין בנאורו, שי דף ואילך.

לשמעון ללחום עמו אח"ב בעורלו". אבוים, עיין למעלה, הערה 66. במדה שיש כאן כרון מצפון לדרום הריחו נובע מהבטחת יהודן 11-51, וכן אחרים מוצאים כוון מצפון לדרום. אבל בעיקר-בגלל הוהוי המוטעה בוקצ אין חנוצה בכוון מסוים, אלא לקט של מומנטים בודרים. בר סו, ביאורו לס' שופטים, ש' את הצמק לא יכול. פסוק זה מסמן את גרצון ההורשה של יהודה-השפלה. בפרק כמו שהוא תוצאות המלחמה כולה וסוקר זמן מאוחר יותר: הצלחות יהודה בעמק היו ומניות, ולהורים ימעה בדבר גלוי לעין כל כך. פסוק יח מספר על מערכה אחת, ואולם פסוק יט מסכם אף בערים אלה לפני שנתבצרו בהן פלשחים. פסוק יש אינו סותר לפסוק יח. שום מלקט לא פלשתיות תמיד ? ברור, שנם כאן נשתמרה בנס ידיעה מקוטצת על מאודע נשכח: על מלחמה ר.חסרת מחשבה" (מייאר ואחרים). אבל איוה סופר קורות מאוחר לא ירע, שאלה היו ערים כבוש חברון. ביח-ספור על לכידה עוה ואשקלון ועקרון. גם פסוק זה נחשב להוספה מאוחרת בפיניהם. אח"כ חור ונחבצר בה היבוסי (כא). בי-סו, כ ניתנו נוסחאות שונות לספור צל בני יהודה כבשר את ירושלים ושרפוה, אכל לא ישבו בה (ה), כי הציר לא היתה חשובה ה וכא מבלי להרגיש בסתירה? אין ואת אלא שהיריעות הן מהימנות ושאובות מן המקורות. לא ידע כלל את תולדות ירושלים ? והאפשר, שמי שהוא יכול היה לסדר בפרק אחד פנוקים הביאר את אדוני בוק לירושלים. היחבן שאדם, שסדר וברונות היסטוריים ושפיין במקורות, אומרים, שפטוק זה הוא פרי מצוח, שטצה המחבר בפשט פטוק ז, והשב, שבני יהוד ה בר "סדר". בד-ו מסופר על המלחמה בכוק. בח-על בברש ירושלים. אין להאמין, כדעת יש פף מתוך כך מתבארים אי־הסדר ואי־ההתאמות שבו, ולחנם עמלים החוקרים להכנים למדים, שהיתה מסורת מגוונת ורבת נוסחאות על המלחמז. בחברון ובדביר, ולכן לא נתפלא על הסתירה, שיש כאן בין שופי א' ובין סי יהושע. ולעומת זה אין כל מגע בשאר הספורים. יהושע אינו נלחם בבזק, אינו לוכד את ירושלים ואת בית אל, אינו נלחם בעזה, אשקלון, ועקרון. (לפי יהושע י"א, כב נשארו ענקים בעזה ובגת ובאשדוד). וכן אין ספור על כבוש צפת־חרמה 50. בשופי א' מסופר איפוא על מאורעות, שלא סופר עליהם כלל בסי יהושע, וממילא אין כאן ספור מקביל.

ולא זו בלבד אלא שגם הטענה היסודית, שלפי ס׳ יהושע "בכללו" (היינו: לפי ס״א, ס״ד וס״כ, שהם גופי מקורותיו) בנגוד לשופ׳ א׳ נכבשה הארץ כולה לפני יהושע "בלי שיור" או "כמעט בלי שיור" ונתרוקנה מכל יושביה ונתחלקה כשהיא ריקה מאדם בין בני ישראל, אינה אלא טעות מדהימה. היא עוברת בלי בקורת ממחבר למחבר, ואת תוצאותיה הפטליות לסלוף ראשית תולדות ישראל אין לשער. מקור הטעות היא, כפי הנראה, חלוקת הארץ כולה ביהושע ט"ו-"ט. אולם כבר ראינו ,שזוהי חלוקה אוטופית הכוללת גם גלילות, שלא נכבשו אז, ואף מקומות, שלא נכבשו מעולם. מלבד זה יש באמת בס׳ יהושע פסוקים אחדים, שאם נעקור אותם מהמשכם ונדקדק עמהם ביותר, נוכל להוציא מהם את המשמעות ההיא, והם: יי, מ-מב; י״א, טז-כ. אבל גם כוונת הפסוקים האלה אינה באמת אלא, שיהושע לכד את כל הארץ "עד בעל גד" והכה את מלכיה עד שנשבר כחם של מלכי כנען ולא יכלו עוד לצאת למלוחמת התקפה על ישראל בימי יהושע. זוהי גם משמעות הכתובים בכ"א, מא-מג. אבל אין כוונת המספר לומר, שלא נשארו מימי יהושע שום גרעונות־הורשה. לכל היותר יש הפרזה מסוימת בבטוי בי׳, מ ובי״א, טז, אבל אין זה קובע את אופי התיאור בס׳ יהושע "בכללו״. בי׳, מ; י״א, טו מדובר, לכאורה, על תפיסת השפלה. אבל הרי בהסבר בי״ב, ח ואילך (המזכיר גם הוא את השפלה) לא נזכרה אף אחת מערי הפלשתים. וכן לא נזכרה מלחמה עם ערים אלה בפרק י. ובי״ג, ב-ג נאמר בפירוש, שגלילות הפלשתים לא נכבשו <sup>51</sup>. בי׳, מא נזכרה עזה כגבול מלחמת יהושע. בי"א, כב מסופר, שבעזה ובגת ובאשדוד נשארו ענקים. לא בי"א, טז-יז ולא בי״ב, ז לא נאמר בפירוש, שהכבוש הגיע עד הים. כמו כן אין אנו מוצאים ברשימת מלכי הארץ בי״ב, ז—כד מלכי ערים גדולות וחשובות כגון: בית שאן, יבלעם, צור, צידון, רחוב, עכו, יפו ועוד ועוד. אין ספור ואין רמז על כבוש ירושלים וגזר. אין ספור על מלחמה בעמק יזרעאל. בי״ד, ו-טו, שיש בו מסגנון ס״א וס״ד, כלב מבקש מיהושע, חמש שנים אחרי כניסתם לארץ (י), שיתן לו את חברון ואומר: ...ענקים שם... אולי יהוה אותי והורשתים (יב). ההנחה היא איפוא, שבמלחמות יהושע לא נכבשה אף חברוז.

למעלה כבר הזכרנו את טענתו של אלט, שיש אי־התאמה בין הספורים שביהושע אי—י"א ובין "תכנית" הכבוש כפי שנקבעה בפרק א' ובסקירה החוזרת שבסוף פרק י"א

<sup>50</sup> ביהושע י"ב, י, יג, טז נמנו בין המלכים, שהכה יהושע, גם מלכי ירושלים, תרמה ובית אל. אבל הריגת המלכים אינה כוללת את כבוש עריהם. לפי יהושע י", טו—כז נהרגו תחלה מלכי הברית נגד גבעון במקדה, ורק אח"כ נכבשו עריהם. ובאותו פרק אין ספור על לכידת ירושלים. לפי ח", יז השתתפה בית אל במלחמת העי. אבל אין שם ספור על כבוש בית אל. לפי י", יז בא מלך גזר לעזרת לכיש, והוא ועמו הוחרמו. אבל אין ספור על כבוש גזר.

<sup>51</sup> קביעת גבול הארץ הכבושה ב\_בעל גד" וכו' בי"א, יז; י"ב, ז; י"ג, ת, המיותרת לפרקים אלה, מוכיחה, שיש כאן שותפות מקור ושיש כאן המשך אחד.

היא סעות גמורה מכל בחינה ובחינה. שבשופי אי זכין "הגוים אשר עוב יהושע": הדעה, שםי יהושע מספר על כבוש בלי גרעונות. אפשר שלא ידפ, -- מה שפם היה לו לכחד זאת? כלום יש הבדל מהותי בין הגדפונות או את כבוש גור או את כבוש נחלת דן הצפונית: אם ידע על גרעונות אלה, והרי אי שסופר קורות ממחברי ניר מאיוו אסכולה שהיא בקש ליחס ליהושע את כבוש ירושלים איפוא מעולם את הספור באי-ריב כספור על כבוש בלי גרעונות. ואמנם, היתכן להניה, נוסח) במקומות שונים בסי יחושנ: ס"ו, סגן מ"ו, ין י"ו, יא-יב. מסורי הספר לא הבינו מוצאים את רוב הרשימות פל גרעונות ההורשה, שהובאו בשופי אי, ככתבם וכלשונם (בשנויה בבושה של לישידן מיוחס ליהושף: עליה מסופר בקצור ביהושף יים, מו. מלבר זה אנו שסופרי אטכרלות אלה לא יחטר ליהושע כבוש שלם בלי גרעונות. מיותר להטעים, שאין הוריש לפי שופי אי, יט, ואת הארץ, שאשר לא הוריש לפי שופי אי, א. הרי ברור ביום, פוב יהושפ ולא הורישם, ושטח הנויים האלה כולל את ארץ פלשתים, שיהודה לא בי, א-בי, ו, בפרקים הכתובים בסגנון ספרות סיא וסיר, נידונה שאלת הנוים א ש ר אומרח, שהארץ לא נכבשה לפי ה..חכנית". ביהושע י"ג, א ואילך: כ-ב, א ואילך: שופי אבל מה שמסופר באמת בי"א ובפרקים שלאחריו הוא, שה,תכנית" לא נתנשמה, ואת ובסוף ייא כאילו מסופר על הגשמת התכנית הואת, ורק הספורים אינם מתאימים לה! ולהוייון להעלות מראית־עין של ספור על "כבוש ללא שיור". בפרק א' נתנה ה"תכנית", הפרובלמה של כבוש הארץ השלם, שכבר עמדנו עליה למעלה, מצליחים החוקרים מבית שתי התכניות בהתכנית" אחת, היא אפינית מאין כמותה רק על ידי טשמיש כל בעל גדי, וכברש הצפון וארץ פלשתים עד הים לא נוכר. הבלעה זו, שמבליע אלט את באי מדובר על כבוש הארץ "עד נהר פרת" ועד הים, ובי"א מדובר על כבוש הארץ "עד ובמקומות פשותרים אחרים. ראינו, שנעלמה מאלם ארההתאמה שבין אי ובין סוף י-א:

יהושף לא סופר, ששאלו באפור בעניני מלחמה, מאחר שיהושץ היה מנהיביביא 63, אין שואלים ביהוה (כלומר: על ידי האפוד) מי יעלה אל הכנעני בתחלה להלחם בו. בימי ב-מו' כ) מפופר פל כבושי ישובים כנפהים במקומות שונים. בשופי אי, א "בני ישראל" מסופר על מלחמה חדשה של ברית-שכטים, שבה נכבש העמק. באי א-כו (מלבד אשר עוב יהושנ. בייה ממופר על מלחמה שבט אחר, שבה הורחב הגבול עד דן. ברי-ה המשכה של המלחמה בכנקנים אחרי מלחמת יהישנ, על הנסיונות להוריש את הישובים י-סו, כ אינם במקומם. בשאר החומר שבפרק זה וכן בפרקים ד'-הי וייח מסופר פל שביהושע יינ-שום אי, ואין אנו יודעים לקבוע בהם מוקדם ומאוחר. נראה, ששום אי, בשופי אי. הקטקים על גרעונות ההורשה והמלחמות המקומיות בכלל מדובדים בחומר למרות רכב הברול (ייו, יד-יח). את המשך פרשת המלחמות המקומיות האלה אנו מוצאים הדשה. יהישך משיא להם שתי פצוח: לברא את היפר ולהוריש את הכנפני מן הפמק אי, יא-טו), בני יוסף כבר התנחלו בהר, אבל אין ההר מספיק להם, והם מבקשים נחלה פל מנת להוריש משם את הענקים (י"ר, ו-"ר"). פתניאל גלחם ברביר (ט"ו, יג-ים = שום או גבורים מקומים. אחרי המלחמה הראשית מבקש כלב מיהושנ, שיתן לו את חברון ה ש ב טים, שהיחה כרוכה במלחמות מקומיות. במלחמה זו פעלו השבטים או גם משפחות הראשית, שבה נצחה ברית השבטים והשתררה על הארץ, התחילה תקומה של התנחלות דעל פי יהושע ייד, ו-ידן סיו, יג-יט. מקטעים אלה נמצאנו למדים, שאחרי המלחמה את שום אי אנו יכולים להבין פל פי שושף ייו, יד-יה, הקרוב אליד במקור,

צב עמוע ב ג מ ני ביאונו למופי מ. 8-6

ללמוד מכי, א, שישראל היר עוד או במחנה בגלגל. שהרי בא הם כבר יושבים בנחלאתיהם בכל הארץ 60. המספר בשופי אי מתאר את ראשית התניעה החדשה למלחמה בשרידי הכנעני באיזה כנוס של שבטים באחד המקדשים בחב בלי ספק היר אנשים נביאים. שהוכיתו את העם על שאינו משלים את הכבוש ושעיררוה למלחמה חדשה. דבר מעין זה הלא מטופר בשתיחת הספור על המלחמה במדין, אנו מוצאים קטע זומה לקטע שברי, א—ה נדאה. שנם בי, א—ה אינם במקומם אלא משמשים פתיחה למלחמה שבפרק אי. איש־אלהים מעורד את העם למלחמה. הם שואלים ביונה ויוצאים למלחמה שבפרק אי. איש־אלהים מעורד יהדה ושמעון גלחמים יחד. שבטי יוסף גלחמים יחד. בית יוסף בא לעורת דן (לד—לה). הרשימות בכט (בנוסח יהישע ש"ו, י), כ, לג, לה על שימת הבנעני למס קשורות בודאי הישבסים אינם יבולים להתבר על הכועני, שיש לו רכב ברול. אבל הלחץ הוא די חוק, המבסים אינם יבולים להתבר על הכועני, שיש לו רכב ברול. אבל הלחץ הוא די חוק, ונם ישובים ,שיש הם רכב ברול, משתעברים להם.

למלחמות הנפרדות, שמסופר פליהן ביהושע ייג-שום אי, קדמה איפוא מלחמת ברית השבטים בהנהות יהושע. גרל הארץ הוכרע במלחמת יהושע. בכל אופן יש למנוד מיהושע ייג, יא-יה, השאוב ממקור קרוב לשום אי או אף מאותו המקור עצמו, שהמקור הזה ספר פל מלחמת שבטים נפרדות בהמשך למלחמת יהושע הגדולות, מלחמת שבטים, שהתהלו אחרי הלוקת הארץ הלאומית ל"גורלות», ולפי יהושע ייז התחילו המלחמת השבטית עוד בסוף ימיו של יהושני הערכות שום אי כהקבלה לספור הראשי שביהושע בטלה איפוא מאליה. ועם זה נהרס יסורה העיקרי של בקורת המסורת פל כבוש הארץ, שהפכה את הומר התפורות שביהושע שופטים לתהדרובות מפורר, מבעלידמיון יכולים לבחור להם מתוכו קסעים כעולה פל רוחם ולמצוא בהם "רמוים" לעלות שבטים בומנים שונים ובמקומות שונים. — על הנותחיה האחרות של הבקורת ההיא כבר עמדנו למצלה בפרק "ביאת מצרים וכבוש הארץ".

מהנצנים מקרכם. הזולחה, שנאמרה בגוף ראשון, מרומה ב,נאום יהוה", בביא, שעלה מן הגלגל לאטמת שבטי ישראל והוכיה אותם על שאינם מבריתים את שרידי הצם כולו, הדי שהקטע כמו שהוא לפנינו מתכוון ל איש גביא. הוא מתאר הופצח איש לא נוכרו לא הארון ולא הגלגל,-מכיון שכשום מקום לא מצינו במקרא, שמלאך ידבר צם להבאת הארון לבית אל, אין לה יסוד. כי "מלאך יהוה" דבר אין לו עם הארון. ובפרק אי אל" לאחר מציסה. את התפקיד, שניתן לך בס"י, אין הוא ממלא איפוא כאן. הדצה, שהכרונה לפני שבט אחד. אולם באכה לא נאמר, שהלך למלחמה לפני בני יוסף. הוא בא "אל בית אחרי ששבשי ישראל הלכר להלחם איש "בנורלו". ראם עלה עם בני יוסף, הרי שהלך בפלחמה raide cat naday wed in dere of neded, where drain der, unaday cour ended to ב ראילך) הוא להלחם בעממי כנפן. הוא הולך עם מחנה ישראל ולא עם שבם מסוים. שנשים אותר אחרי אי, כו, בברניי. תפקידו של "מלאך יהוח" בשמי ביג, כ ואילך (וכן ל"ב, אחרים. אכל הפסוק הבמתקוד הוה אין לר שחר, בין שנשים אותר בסוף הספור, כבודה, בין Tables, e' os fartt, ea, tet ecratri; erfet, eratri do' vidora, e' ea, tet nobisog, a' eis): read adup enen af nicht ud een ud reiter ud denen very er en en com.) The contract of the cont צב אנשי האטכולה של ולהויון, מיחטים את שום׳ בי, אם, הל לס"י (השוח על "מלאך

האדפי הלאומי הראשוני של ספורי ס יהושע ושופטים

והפרגמטית בספורים העתיקים מטבע תיאוקרטי־אחדותי 66. העורכים על ידי רשימותיהם בראשי ובסופי הפרקים ועל ידי המסגרת הכרונולונית ואילו הספור בשופי ד' הוא תיאוקרטי ומאוחר. וכן בספורים אחרים. ביחוד הטביעו מוסר אלהים את סיסרא וכרי. שירת דבורה היא איפוא עתיקה ובת זמנם של המאורעות, דבורה שופטת את ישראל בבית אל. להלן היא מתעודרת לפעולה בדבר אלהים, בידיה מתעוררת איפוא בגלל סבות מקומיות, ונושאיה – גבורים מקומיים. ואילו לפי די, ד שביף (לפי תקונו של ולהויון). וזה רמו לסבה האישית, שהניצה את ברק לפצול. המלחמה יששכר. זאת אומרת, שהיא היתה הנביאה של השבט. בפסוק יב נאמר: קום ברק ושבה ישראל. דוגמא לכך יכולים לשמש הספורים בשופ' ד'-ה'. לפי ה', טו היתה דבורה משבט המאורעות נהפכו בהם לקורות האומה. גבורי הספורים השבטיים נהפכו לשופטי (או בעבודיהם המאוחרים) השבטים מופיעים כעם אחד, כחברה "תיאוקרטית" מאוחדת. מטפרים על מאורעות, שארעו למשפחתו או לשבטו של "השופט". ואילו בספורים המאוחרים עם ישראל אחד, שמושלים "תיאוקרטיים" שולטים בו זה אחרי זה בשלשלת רצופה. הם המשפחתי השבטי, ובין הגוסח המאוחר, "התיאוקרטי". הספורים הקדומים אינם יודעים הבקורת בקשה להוכיה, שבכמה מן הספורים עוד אפשר להבחין בין הנוסח הקדום, פעולתם היתה מוגבלת במקומם, ורק המעברים המאוחרים הפכו אותם למנהיגים לאומיים. שופטים אינם אלא ספורים מקומיים ביסודם, השופטים לא שפטו כלל את "ישראל". בומן מאוחר נחלו המאורעות ההם בעם ישראל 64. כמו כן בקשו להוכיח, שספורי סי לספור רצוף אחד. הספורים על גלגל, יריחו וכבוש ערי הגבעונים הם ממקור בנימיני, ורק ספורים מקומיים או אף רק אגדות אמיולוגית מקומיות, שרק במשך הזמן עובדו ונתאחדו מספרים באמת רק על כבושי בית יוסף וביחוד על כבוש ארץ בנימין. אין אלו אלא הצורה, וקרע זה מוכיה, שההומר נכבש בעל כרחו לתוך דפוס זר לו. ספורי ס' יהושע שבטיים ומקומיים, המסגרת היא לאומית־כללית, "תיאוקרטית". יש קרע בין החומר ובין ובין מסגרתם כאילו יש איהתאמה עמוקה המראה על הבדל חקופות: הספורים הם כאילו בה את "מלכות האלהים", שוללת הבקורת גם על יסוד זה, שבין הספורים שבספרים אלה המכפרים את ראשית קורותיה של האומה הישראלית, שכבשה לה ארץ לאומית ויסדה את קדמות עבודם של ס' יהושע ושופטים במסגרתם הנוכחית, היינו כספרים

As welf in it a tile, chirt do' throw, w' VX; wid a, susol, 91 theter it a, moseys, w' VS, hath s,  $\delta \delta$ , IT; then the fraction in thirty, well about: dI(q) seet, where it anith the deoptin wither a cut a cut and the first in the fraction in the first interpolation, well about a MAX, seet, w' it inverting in the first about a first and first anither for the first anither first and first anither first and first anither first anither first anither for the first anither first anither

Prolego. 17 And Red Composition , Composition And Fred : . Ogologo

ציש יסוד לכל הטענות האלה?

הדעה, שגרעין ס' יהושע הם ספורי מלחמות בית יוסך בנחלתם או אף ספורי שבט מדעה עגרעין ס' יהושע הם ספורים ביתושע א-י"א הם ספורים ב פר הים, שכל אחד קיים בפני עצמו וחי "חיים עצמיים», ואין אלו חלקים של ספור היסטורי אחד. ב) אין התאמה בין הספורים ובין המסגרת שבפרק א' ובסוף פרק י"א. לפי המסגרת כבש יהושע את כל אדמת הישוב של ארץ כנען. ואילו הספורים חופפים רק חלק קטן מן השטח הוה. ואת אומרת, שספורים ופרדים ומקימיים גקבעו במאחר על ידי הכללה והלאמה באופן הלאכותי בתוך מסגרת של תבנית-כביש לאומית (עיין למעלה ע' 186, 195–195). מסקנה זו מתאשרת על ידי ראיה טופוגרפית: רוב המאורעות המתוארים ביהושע י-י"א מתוחשים בגבול בנימין  $^{30}$ .

אולם הראיות האלה אינן עומדות בפני הבקורת.

הספורים הנים "חנים עצמנים" באשר הם ספורים על מאורעות וקרבות שונים.
אבל יש ביניהם קשר פנימי, סבחי וזמני, ואי אפשר להקדים בהם את המאוחר. ב'—ר'
הם בלי ספק הלקי דרמה אחת: הכניסה לארץ וכבוש יריחר. ז' (ספור עכן) מניח את ר'. כי
המא עכן מניח הרם מיוחד במינה, והיעו: הרם השלל, שלא היה נהג במלחמית
הם יריחו פרק ט', הספור על הגבעונים, מניח הצלחות קורמות של ישראל במלחמה. כי
רק הצלחות אלה יכלו להניע את הגבעונים להכנע. י' קשור בט': זהו ספור על בריח
מלכי־כנען נגד גבעון. י"א מספר על מלחמת הגדולה האחרונה של יהושע.

בין הספורים ובין המטגרת אין התאמה. ספורי-המלחמה המפורטים חופפים רק חלק מן הארץ הכבושה בידי יהושף. אבל כלום זה מחבאר על ידי ההנחה, שהספורים הם מקומיים: הלא אין להניה, שרק בשבט בנימין קיימים היד ספורי מלחמה ממין זה. מה מנע איפוא את המסדרים למלא את ה...מסגרת" מאוצרם של יהודה וידיסף ושאר השבטים, ברומה למה שמצינו בסי שופטים: ואם היה להם איוה טעם להשמיט את הספורים הנפרדים האחרים, אין דבר מונע אותנו מלהניה, שהשמיטו או קצרו מאותו הטעם הנפרדים האחרים, אין דבר מונע אותנו מלהניה, שהשמיטו או קצרו מאותו הטעם אצמו חלק מן הספור הלאומי על כבוש הארץ. כל שכן שאין להסביר מתוך הנחת האופי המקומי של הספורים את ההבדל שבין הספורים ובין תבנית-הכבוש הגדולה.

נגם הראיה המופוגרפית אינה ראיה.

מובן מאליו, שישראל לא יכלו להכנס לארץ דרך שום גבול, שלא יהיה ממילא נם גבולו של ש ב ט. ומכיון שלפי המסורת נכנסו לארץ מעבר הירדן ליד יריחו, הרי באו ממילא בגבול נחלת בית-יוסף. ומכיון שגם הכניסה לארץ גם המלחמות הראשונות — שתיין בגבול יוסף — היו ענין מיוחד למספרים, יש מראית-עין, כאילו מלחמות בית-יוסף שמשו חומר ראשון לספורי ס' יהושע, אולם ת ו כן הספורים סותר את הראיה המופוגרפית. לא יוסף זלא בנימין אינם תופסים בספורים אלה מקום מיוחד; שים פעולה מיוחדת לא ותיחסה להם, ואף שמם לא נוכר. ולא רק השבטים האלה, אלא גם איש מ ב ני השבטים

סכ שנין אלם במאמרו Busol, וכן גומ, שנין למשלה העדה אב.

בחשות, ש' 252 ואילך, בכב ואילך, בפרטי נתוח הספורים וביאוריהם נחחדשו באסכולה אחרי ולהויון הרבה דברים, אבל ההנחה היסודית, שהספורים העתיקים הם שבטיים־מקומיים ושרק העבוד "התיאוקרטי" הפך אותם ללאומיים־כלליים. לא זוה ממקומה.

כב האילף. החווה עם הגבעונים (מי), המשת העצים לפני מערת מקדה הסתומה באבנים (ווי, א-כט), גלי האבנים בעמק ענור (ד), קיום משפחת רחב הכנענית בישראל (בין ר, פשרה אבניו (ג׳ ואילך), "גבפת הפרלות" שלו (הי, ב ואילך), הורבות יריחו (רי), תל הפי בארת האבדרת להשיב על השאלות האלה: מעם קרושת הגלגל (הי, יג ואילך), טיב שתים את אופי התשובות, שהאגדות נותנות על השאלות הנשאלות בהן. לפי אלם 70 למלבר זה נאחזים בעלי ההסבר האטירלוגי בפרטים, ואת ה עיקר אינם רואים: המלחמה במלכי הצפון המתוארת בפרק ייא גם היא אינה בגבול בית יוסף. הבריח עוברת איפוא אף את גבול המלכים האלה. המלחמה מתפשטת ומקיפה עדים שונות. ציירון ומגיעה עד מקרה. במערה במקרה נחפסים חמשת המלכים (פו--כו). המלחמה עם מלכי בבירור, שהספורים האלה אינם ספורי שבט מיסודם. המלחמה מתחילה בגבעון, עוברת לעמק שהיא מתהילה בנחלת בנימין. ווהי מלחמה עוד ברית מלכי הדרום. והרכבה מראה מלחמת גבעון -- השלישית משנכנסו לארץ -- היא כבר מלחמה בללית, אף־על-מי (יי). ולא זו בלבד אלא שהחל מספור זה המלחמה שושפת ועוברת את גבול בית יוסף. בספור על הברית עם הגבעונים (מי) אין בנימין נוכר. וכן גם לא בספור על מלחמת גבעין בקום מיוחד בספורי יריתר הפי הוא דוקא שבם יהודה: פכן (ד) הוא בן שבע וה. ואף האלה (מלבד יהושע המפקר על כל השבטים) לא נוכר בשום ספור. השבט היחידי התופס

קשר פנימי באידיאה הישראלית החדשה. הספורים הם מפני זה ישראליים, לאומיים־וחיים, מקומי. ולא צוד אלא שהוא בכלל מיוחד במינו ואינו פרי פיום אטיולוגי מצוי. הוא קשור מצרים הגודורים במרבר. וסגנון זה של התשובות, היינו: של עצם האגדות, אינו למעלה פי 116 בסגוון הפנימי של האנדות האלה כטגוון האגדות על יציאת ראשית תולדות ישראל כפלא־אות, שתכליתו לאמת את יהוה ושליחו. (פיין בית תרדן ועמק אילון הם לפי מהותם האורגנית חלק מסדרת הספורים המתארת את שהספרים על בקיצה הירדן, נפילה הומה יריחו, מלחמת הצי, חמא עכן, מלחמה גבעון, מקבילה לספור על בקיעת הים, ובשום פנים אין זה ספור מקומי או בנימיני. ולא עוד אלא כ"ב, א-יר). התשובה על שחים עשרה האבנים הוא הספור על בקיעת הירדן. ווהי פוודים "בכל גבל ישראל" (ש"ב כ"ב, ה), ובימי דוד בל ישראל ערבים לגורלם (שם הגלבל, כמר שמבליע אלם: זהו פיום לצורך ה"שיטה" בלי כל ראיה. בימי שאול הם כבר אשר לגבעונים – הרי עצם ה.שאלה" עליהם אינה מקומית. הגבעונים אינם קשורים במקרש עם ישראל ומפני כה אלהיו. ההשוכה הואת על שאלחירהב אינה "מקומית" בשום פנים. במלחמה. הם מביאים ליהושע רק את הגיריעה" האחת, שכל ישבי הארץ "נמגר" מפני על מוצאי ומוכאי יריחו. דבר זה הוא גם מיוחר, לכאורה, מאחר שיריחו לא גלכדה ולא עוד אלא שהספור אינו מספר כלל על רגול ממש. המרגלים אינם מביאים שום "ידיעות" שהסתירה את המרגלים לא בעד בצע כסף, אלא מפני שפחד העם הגדול ואלהין נפל עליה. ל משפחת רחב ולא ל משפחת יחב ולא ל הגבעונים. אבל בכל אופן מסופר על רחב, ההתנונו עמהם ושער זמן מאוחר עוד היו ישובים כנענים בישראל, לא היה מקום לא אורגנית. בעצם מתוך ההשקפה המקובלת. ששבטי ישראל התישבו בשלום בין הבנענים את הספררים מצד פיקרי וה, אנו מבחינים את הרקע הלא ומי המשמש להם מסכתרימיד אמנם, לכאודה "מקומינת". אבל מה טיב החשובות, כלומר: האנדות עצמון! כשאנו בוחוים (יי, פו ואילך). אפשר היה להוסיף: האבנים במודד בית תורון (יי, יא). השאלות האלה הן,

ב לחקר גביאים ראטונים

בעצם מהותם. ודאי, הם מסגננים את קורות ישראל. אבל חכנם הוא — קורות ישר אל, עם יהוה, ולא קורות שבטים ומקומות.

לא יותר מבוסטת היא הדעה, שספורי ס' שופטים הם ביסורם שבטיים למקומים. אמנם, יש בספורים אלה גם יסוד שבסי ומקומי. אולם מה זה מוכיחז הרבה פרקים בתולדות עמים וארבות התחילו במאודעות מקומים. גם פרשת מלהמותיו של ש או ל מתחילה במלחמת יבש גל עוד, שאינה אלא מקומית (ש"א י"א). ברור, שאילולא ידעון את תולדות חייו של שאיל בפרוטרוט, היינו יכולים לחשוב גם אותו לגבור מקומי של יבש גלעי. וכן הדבר בשומטים. אפשר, שגדעון התעורר להלחם במרין בגלל הרינת אחיו והועיק את בני בית אבין למלחמת ועקר אבל המצוקה המרינית היתה כללית, ונצחונו של גדעון הלורב את השבטים, ואנשיהם נועקן אחריו. המלחמה המקומית והמכה למלחמת הצלה לאומית (עיין למעלה, ע' 99). מעין זה קרה בודאי לא מעם באיחה תקומה.

נאמנה על האחרות הלאומית הקרומה של שבמי ישראל. יהוה". והמלחמה היא מלחמה בין — אריבי יהוה ואוהביו! שירת דבורה משמשת עדות בישראל". למלחמה ערד "עם יהוה". הכוכבים גלומים מן השמים. השבמים באים "לעורה בישראל (השוה כרך אי, פי 201). דבורה היא לא "הרואה של יששבר" אלא — "אם הארץ משופיה. היא מתארת תמונה של מצוקה ארצית, של חדלון ארחות ופרוון השמים והארץ. היא מוכירה את גימי" השופטים שלפני דבורה, שלא הצליהו לנאול את היא מומרת באוני מלכים ורונים. היא מחארת את צאת יהוה משרה אדום, לקול רצש זבולון ונפתלי! השירה מרוממת את פורעי הפרע בישראל ואת התנדבות העם. באיוו מסגרת נתונה כאן אותה המלחמה, שהיא, לפי ולהייון, מלחמה מקומית של "בחצוך פל מי מגדר". ישראל נגד כנפן — האין זו הכללה "תיאוקרטיח": יתר פל כן: גם אפרים ובנימין. ובשבטים נלחם לא מלך אחד, אלא "מלכי כנפך" באו להלחם במלחמה, היא מהללח, ואת אלה, שלא השתחפו, היא מננה. למלחמה על יד הקישון נועקו שבט יששכר. אבל המלחמה המתוארת כאן היא מלחמת כל שבטי הצפון. את אלה שהשתתפו אולם מה מספרת שירת דבורה העתיקה והמהימותו כאן דבורה היא כאילו רק נביאה של הצבא הכנעני הוא צבאו של מלך אחד – של יבין מלך הצור. נלחם רק שר צבאו סיטרא. מקומית: משתתפים במלחמה רק ובולון ונפתלי ומשפחת חבר הקיני עם "אהלה". ישראל". היא יוצאת למלחמה בדבר אלהים. ובכל זאת המלחמה מתוארת כמלחמה מה מראה לנו בהינת־אמת של פרקים אלה? בפרק ד' ה"תיאוקרטי" דבורה שופטת "את במולה של ההבחנה ההיא מתברד ביחוד מתוך השואת שופי די עם שופי ה.

מן העוברה, שבשירה רבורה לא נוכרו יהורה ושמעון, אין ללמוד בשום פנים, שבאוחו ומן עדיין לא היתה ברית שנים עשר השבטים קיימה. שהרי בשירה הואת נוכרו שאר שבטי לאה, בני אמהוח ובני שפחוח. בימי שירה דבורה דן יושב כבר בצמון (שום הי, יו). ואילו בשופי טיו, יא מסופר, שעור קודם לכן השחלטו המלשתים על דרום ארץ ישראל ומשלו ביהודה. נראה, שבגלל זה לא יכלו יהודה ושמעון להשתחף במלחמת דבורה. מטעם זה אין השירה מביעה שום דברי גנאי כלמי יהודה (השוה שם, טו—יה, כג). אבל אין היא מזכירה גם את שעבודו ומצוקתי, כדי שלא לפנום בצהלת שמחת הנצחון. אילם אחדות עים ישראל מתארת בכל אופן בשירת דבורה בצבעים בהירים.

אחדות שבטי ישראל לפני יסוד המלוכה שלילת קינותם של סי יהישע ושופטים בעבודם הנוכחי כבוכה גם בשלילת קינבה ש"

התראוקרטיה" הישראלית, בין שתלמידיו ותלמידירתלמידיו של ולהויון עדיין מרגישים בקשר זה בין שאינם מרגישים. ספרים אלה מספרים על אחדות עם ישראל לפני המלוכה, על מין שלטון רצוף של "שליטים היאוקרטיים". ואחדות זו אינה היסטורית, לפני ההשקפה המקובלת: אין היא אלא בבואה של התיאוקרטיה המאוחרת, שנולדה כאידיאל ברוח הנביאים וותעשמה בימי בית שני. אפים השבטי והמקומי של הספורים בנוסחתם הקוומה כאילי מעיר על כך. ולהויון מטעים, שהוא רוצה להוכיה, שבתקופת השופטים עדיין לא היתה מעיד על היתאיות ישראל" קיימת, כדי להוכיח, שה"תיאוקרטיה" עדיין לא היתה קיימת, מאחר שאחדות ישראל היא "ההנחה המוקדמת" של ה"תיאוקרטיה" 88.

אולם בקורת האסכולה של ולהויון בנקורה זו מבוססת גם על טשטוש אפיה של התיאוקרטיה הישראלית הקרומה וגם על טשטוש אפיה של אחדות שבטי ישראל לפגי המלוכה. ה..תיאוקרטיה" הפולחנית הקרומה היא יצור דמיונם של החוקרים הנוצרים. המשטר הקרום של שבטי ישראל היה באמת שלטון של שליחים, של נביאים שופטים. זהו משטר מדיני יחיד ומיוחד בעולם, שלא יכלו ל..המציא" אותו בזמן מאוחר. מ ש טר זה גופו מעיד על האחדות הקרומה של שבטי ישראל.

ומלוכה זה נחבטאה באמת האחרות המדינית של שבטי ישראל בתקופה שלפני המלוכה עוד בצורת-שלטון אחרת, שדבר אין לה כשהיא לעצמה עם שום תיאוקרטיה: ברמוקרטיה הפרימיטיבית, שנושאיה היו וקני העם. דמוקרטיה זו מושרשת במשטרהשבטים העתיק, ולפי עצם אפיה היא משטר הילוני. כמה וכמה ספורים מעידים על קיומה. ודמוקרטיה הילונית זו משמשת גם היא עדות לאחדות הקדומה של שבטי ישראל.

בספור שבשופי ""ס—כ"א עם ישראל לכל שבמיו מופיע כיחידה אחת. את הספור הזה פסל ולהויזן וגור עליו, שהוא ספור "חיאוקרטי" מאוחר מאד. חלמיריו לא הלמר בעקבוחיו ומצאו בו גם יסוד קדום. אבל אף הם מניחים, שפעולה משוחפת של שנים עשר שבטי ישראל היא בומן ההוא "מן הנמנע" ושהצורה הנוכחית של הספור טבועה במטבע "תיאוקרטי" מאוחר 66. אולם באמת אין בספור הזה שום יסוד "תיאוקרטי", ואין בו שום זכר לפעולת שלטון דתי איזה שהוא. השלטון התיאוקרטי בישראל קשור היה קשר פנימי ב מו של התיאוקרטי — בנביא או בכהן. בספור זה לא וביא ולא כהן אינם עומדים בראש העם. בכי, כה נוכר פנחס בהערה מוסגרת. אבל בכל הספור פועלים ומחליטים וקני הערה ולא הכהן. אמנם, מעשי העדה נחתים על יוי שאילה באלהים. אבל זהו מנהג קדמוך

<sup>.229 &#</sup>x27;v ,Prolegomena 38

 $<sup>^{62}</sup>$  urif q \* Li, ganijolnië, si, u' 08 farif; e f r R, erafri do' wradra darq in; tieq, erafri do' wradra fruin dardh, erf a', u' 208, hurn as, ud nitin neitin udir urif anaer ad a' r e o e d' r a eodr nited derr (1986), u'  $^{61}$  el-0a, aroadra uzar oeir, uru eodre trurf nitedir i dar adam e' et eraf erafra oeir i na oeir ud adam e' et eraf ref anera, unnniten eum weitarf er engren ituun wea eder uzar, naueu nrunkar-nedde tueu, d'run aroadra, eodre einf unit. Ada undeon if nix afterin iate anaran dare, fanaer nerequern nerequern nerequern erres ear nite anaran aroad en erregierin erregier erregier earr arref.

שלא היה מצומצם בגבולות השבטים, אלא שהיה משטר בין־שבטי. המאורעות האלה מוכיחים, שקיימת היתה בישראל מלפני המלכות מסורת של שלפון עם, (מל"א י"ב, א-סו), והיא מתגשמת מיד בייסוד מלכות נפרדת המאחדת עשרה שבטים. אף היא אינה פרי מהומות ומלחמות שרי־צבא. היא מתבצעת עליפי החלטה "קהל ישראל" אותו למלכותו (שם י"ם, י ואילך, עיין ביחוד יב, טו, מד). חלוקת המלוכה בימי דחבעם (שם הי א-ג). אחרי מפלת אבשלום דוד זקוק שוב להחלמת זקני העם ומחכה עד שישיבו (ש"ב ב', ד). אחרי מות אישיבשת "שבמי ישראל" באים אל דוד חברונה וכורתים עמו בריח יהודה במתנותיו (שם לי, כו-לא). אחרי מות שאול אנשי יהודה מושחים אותו למגך גבורים המסורים לו. אבל אין הוא לוכד את המלוכה במלחמה. הוא קונה את לב זקני נמשכת באמת עוד בראשית תקופת המלוכה. דוד הוא גבור מלחמה, ויש לו גדוד של העם נופל "פחד יהוה", והוא נועק כאיש אחד. ולא עוד אלא שהמסורת הדמוקרטית הואת כאן כמוהיג פעיל. שאול הוא רק מוהיג־בכה. ובכל איפן אינו מוהיג בחיאוקרטי". אבל על עריין שום סדר ממלכתי. שאול יושב עוד בעירו והולך "אחרי הבקר". שמואל אינו מופיע לסוג ספורים זה גם הספור בש"א י"א. גם אם נניה, ששאול כבר נבחר למלך, הרי אין ישראל מחקבצים אל שמואל, אבל לא לפי דרישתו הגם נגד רצונו. בבחינה ידופה שייך אחד בלי מנהיג "תיאוקרטי". על פעולת זקני ישראל מסופר גם בש"א הי, ד ואילך. זקני את הארון אל המחנה לפי פקודת "העם". למרות כל הפלוג העם יוצא איפוא למלחמה כאיש א נוכר ,אמנם, שמואל. אבל בספור עצמו פועל "העם" או "וקני ישראל", והכהנים מביאים אי מניח אספת שבטי ישראל "אחרי מות יהושע". ספור כזה אנו מוצאים גם בש"א די. בדי, זה הספור היחידי, שבו עם ישראל פועל כיחידה אחת בלי מנהיג. כבר ראינו, שגם שופי בישראל (וגם בעמים), ואין זה סימן ל"תיאוקרטיה" מיסודו של ס"כ. אבל באמת אין

על אחדות השבסים מעידה עדות מכרעת העובדה, שבישראל לא נעשה מעולם שום נסיון ליסד מל כוייות של שב טים. ביון ובערב קמו מדינות שונות, אבל בישראל לא קמו. בתופעה שלילית זו מהבטאה באמת אחדות שרשית. לא היו מלכויות של שבסים, מפני שהשבסים הרבישו את עצמם מאוחדים ב"מלכות האלהים" ובדמוקרטיה הפרימיטיבית.

רלפיכך משמשות תולדות התהוות המלוכה, ודוקא כפי שהן מתואדות בספור הבלתיר תיאוקרטי, בש"א טי, י, א—טו, י"א, עדות נאמנה על אחדותם העתיקה של שנים עשר שבטי ישראל. אחת היא איך נתאר לנו את התהוות המלוכה, דבר אחד ברור: המלוכה קמה בישראל בבת אחת והקיפה מיד את שנים עשר השבטים. לא קדמו לה מלכויות מקומיות. היא גם לא נבראה עליידי שבט אחד, שהכריח את האחרים להתחבר אליו. היא נולדה בלי כל מלחמה. שאול לא השחרר על ישראל לא בכוח שבטי הקטן ולא בגבורה צבאית אישית. מלכות: נולדה איפוא מתוך רצונם הלאומי של השבטים. בא הכרת האחדות הלאומית של השבטים לא נבראה על ידי המלוכה אלא, אורבה, היא ברא ה את המלוכה המאוחות של שאול \*\*\*

מולדות המהוות המלוכה מאשרות איפוא אף הן את המסורת שבתורה ובסי יהושע הופטים פל ברית שבטי ישראל במדבר ופל כבוש הארץ בידי ברית־שבמורה ובסי יהושע

השבמים ראשיתה לא בתקומה השומקים אלא בתקומה יציאה מצרים,

ERLAG CA ETT GTOT NON ETT N' TO CELCE. ERT THE RELANTISMENT TO THE ENT תקופת השופטים השלר אותה והולידו מתוכה את שאיפת האחדות המדינית. וגם רצון וה מדיני ולא דתי. היא היתה הרגשת אחדות אתנית-דתית, שהמלחמות הבלתי פוסקות של הרגשת האחרות של השכמים. אבל אחרות זו לא נתגבשה קודם לכן בשום, אירגון מרכזי, לא שולח את נתחי הבקר "בכל גבול ישראל" ביד המלאכים, מלכותו של שאול נוצרה של יטוד בכל גבול ישראל" (ג). כל שכן ששאיל איני נשפן על שום אירנון קיים אלא אף הוא הדבר, שבדרך מצין זה פוצלים גם אנשי יבש גלעד בש"א י"א: הם צצמם שולחים מלאכים נתחר פילגשר "בכל גבול ישראל", אבל אינו מונה למקום מסויים או למוסד מסויים. ומכריפ מרכזי אין גם בספורים על בני עלי ושמואל ושאול. האיש הלוי בשום' ב', כם שולה בעצמו את ספורדיות, והן מחבצעות בתוקף השפעה אישית ובמקומות שונים. שום זכר לאירגון של השבמים באותה חקומה אינה נצשית באמצעות אירגון דהי מרכוי. מעולות השוממים הן בגבעה, אינה צברה על "חוקי האמפיקטיוניה", אלא הפרת בדית-סיני, והעיקר: שו ם פעולה אל (שם, כו); ובכל אופן לא שמענו, שהארון עמד פעם במצפה.-ה,נבלה בישראל", שנצטחה ביר לא נוכר כלל! בשום' כ', א ואילך הצם מתאקף במצפה, בה בשצה שהארון היא בנית-אין ראיה. דוקא בש כם, ששם כאילו נוסדה האמפיקטיוניה, לא עמד הארון מעולם, וביהושע קרדש ישראלי צחיק. אבל שחיה בלי־קודש של אירגון אמפיקטיוני (נוס, שם, צ׳ פפ ואילך), היותר ראש לאיוה אירגון מרבוי. זה לא גרמו גם בשיא ב', כו-ל.- הארון היה כלי-מרכוי. בשום' כ', כה נוכר פנחס רק דרך אבנ. בספורים על עלי אין שום דבר, שיורה על לוח מתאים הדבר, שגם שים בית כהנים אינו מופיע בספורים אלה כקשור באיוח הפקיד בגבעה (שום' יים-ביא), שלפי גום מצלה בהם האמפיקטיוניה הישראליה, לא נוכרה שכם, ישראל. בשום' ט' אין כל רמו לפעולה של אירגון מרכוי בשכם. בספור מאורצות פילגש הצם ביהושע כ"ר, אינה מופיעה בשום ספור מספורי חקופה השופטים כפרכו דתי של שבטי היה קיים. קידם כל אין זכר לקיום מקדש קבוצ בתור מרכז האנוד. שכם, שבה מתנום ראיה בספורי ס' שופטים. אדרבה, כל הספורים מצטרפים לצדות אחת, שאירצין כזה לא באיוה מקדש, שהיה בידי נושאי-משרה מפוימים, מצין אירגון האמפיקפיוניה היונית, אין כל של נום, שהיה קיים בחקופת השופטים אירגון דתי של שבטים כמוסד מגובש המרוכו חדשה: שחים צשרה המצבות שבשמ' כ"ד, ד (השוה מל"א י"ה, לא).-מלבד זה לציקר הנחתו למצלת, שם). ולא צוד אלא שגם ברב' גם ביהושנ חמר אפילו חממל הימודי של בריח שבמים הדרוש אמשר למצוא זכר ליפוד אמפיקמיוניה בדב' ל"א, כם - ל; כ"ו, א ואילך (השות בנחרתר" של מהלנברינק ליהושב ביד ביין למצלה צ' 205 הצרה 6 - רק בררך חנכר (כג), הבטרי "אלתי נכר" (כ, כג) הוא לבדו מספיק לבטל את כל ההשצרה. - צל מכלית הנאום היא: יראת ה' "בתפים ובאפת", יראת אל קנא (יד), הטרת אלהי בעבורה האלילים אשר עברו אבותיהם בעבר הנהר ובמצרים או באלהי האמורי (יד-מו). א בלתיהם "בעבר הנהר" (ב), ואילו מהם הוא דורש, ש"יבחרו" או בענודת יחוח או צובדי אלילים על מנת להכניסם בברית יהוה, מוכה מוה, שהוא מדבר על עבודת האלילים של החפך: יהושע מדבר אל השבטים, בני אברהם, שהיר במצרים וכר. שאינו מדבר לפני שבסים אבל זכר לכך אפשר למצוא כאן רק אחרי "נתוח" חלוי בשצרה. כל מלה מצידה כאן צל בפקברה ולין (פיין למצלה, פי 200, חפרה 6), מבקש וכר לברית ור ביהרשע כיד (פי 66 ראילך).

תולדות האמונה הישראלית ברך שני / ספר שני

# uicloar E,

E.	ספר תהלים.	•	•	•	•	•		•	•	•	•	•	949-727
и.	ספרות החכמה	•	٠	٠	٠	٠	•	٠	٠	•	٠	٠	169-949
		41	144	המק	ııı	ונים	arır	ו (נם	an c	.):			
c,	באיריאל והמצי	มเน	٠	٠	٠	•	•	•	•	•	٠	•	\$79 <b>-</b> 879
٠۵.	עובע בדמוק	•	•	٠	•	٠	•	•	•	•	•	•	623 - 595
٠п.	משפט ומוסר	•	•	٠	٠	٠	•	٠	٠	٠	•	•	733—193
41.	החיים והמתים	•	•	•		٠	•		•	•	•	•	\$\$2 <b>9</b> -244
aı.	היחיד והחברה	•	٠	•	•	•	•	٠	•	•	•	٠	243-233
ar.	הכהנים והעם	•	٠		•	•	•	•	•	•	93 <b>*</b> %	1.0	532-486
۲.	עכען נעמלגש	•	•	•	٠	٠	•	٠	٠	•	٠	•	485-462
٠£.	באמונה הלאומי	u	•	٠	•	٠	٠	•	٠		3.0	٠	844-194
۴۲.	ישראל והעולם	٠	٠	٠	٠	•	٠	•	•	•	•	•	EE\$-14\$
٠×.	אלהים, בני אלהים ולא־אלהים.						•	•	•	•	1.0	٠	432-416
4.	החטא והרע	•	•	٠	٠	•	•	٠	•	•	٠	•	\$0\$-GI\$
	נמנים נעלומוע	•	•	•	•	٠			•	•	٠	•	101-601

ראשי תיבות אמ"ת – איוב, משלי, תהלים. נ"ר – נביאים ראשונים. תנ"ר – תורה, נביאים ראשונים. תנר"ת – תורה, נביאים ראשונים, תהלים.

סימני מקורות התורה: ס"י – ספריהוה (נ), ס"א – ספראלהים (E), סי"א – ספריהוה־אלהים (Et), ס"כ – ספר כהנים. ס"ד – ספר דברים.

לוח מפורם של ראשי חיבות עיין למעלה, פ׳ יד – פו.

# ומנים וחקופות

(GR'TIT)

בספר הראשון של כרך זה עמדנו על תולדות האמונה הישראלית עד חורבן בית ראשון בחמש תקופות (או בחמשה פרקי־זמן): זמן האבות, תקופת משה, תקופת השופטים, ימי שאול, דוד, שלמה, הזמן שבין חלוקת המלוכה ובין החורבן. השתדלנו לברר את ערכן ואפין של תקופות אלה ולקבוע מה נוצר בכל אחת מהן.

אולם הבחנת-תקופות זו מוגבלת בהכרח בגלל אפין של התעודות הספרותיות, שנשתמרו בירנו. את זמנו של חלק מן החומר הספרותי העתיק שבמקרא יכולים אנו לקבוע, ביחוד — את זמנו של החומר שבספרי־הקורות. אילם אין הדבר כן ביחס לחומר החשוב ביותר לגבי תולדות הדת והמוסר, היינו: ביחס לתורה, לרוב מזמורי ס' ת הלים ולס' משלי ו איוב. כאן אין לנו קביעת-זמנים מדוייקת. ביחוד אין לנו אפשרות לקבוע "תקופות» לספרי המקורות, שעלו בתורה.

MR RRWQGR RAGICÍA CATE RAGINE ACOITE WE L'ATERIT ET OTE RAGICIA CONTINUE CO

ו שיין למעלה, כרך א', ע' בב-סבב.

RIE 'N' B - ROI B C 'O ("LE'N'O NRTIL'O"). REDITE GLNE (LI, WERL"C")
NO'N N' | WIG I C C 'N'T'NIR ERITMIN INGUIRTIN WY REC'N'O FOIL"C"
INN NIGHT, WEGGCN LWAGTT WE LIW'O OBTIR"O, WEC' NRT BEO LALEWE
FILL NI RAGIO GOI'GA WY FNGILE R'WLNYC'A. B'NO WE', WI' ETTLIR
ETTL NA IGER WY RENT REELN'A-ROBETAN NEI "ITYO: G Y G I O IN'C'
(RICEL: ERNY GNGY RGNE RWGILA 'GEL' OR'E). GNT WE', 'W ERL'' 'C'
ETTL'N AGOT GTO YLEINE ROBETAN (O"', BTYO 'TTYO EWIGO'O. WGIN'
FILLIN GOIT GTO YLEINE ROBETAN (O"', BTYO 'TTYO EWIGO'O. WGIN'
FONT WAGGITAN O"', O"N IO"C LIZET YOL' N' WIG "OIT LEIN"OBTAN.
EONO GIZY NA RAITHA, WERL'" N' ECCYO LALEWE T'LAT-R'ETTR W' BL'
REEINE ROBETAN'A. 'C' ATY ETTN' WALL'N'O RWAGWI EGG'EIN IEW'T'G
REEINE GOGGIAT'-RAG'O. COL' I L'NE 'A', W'N IE L'ALT. WN' I LOBETAN

ביחס להבחנח־מקופות כוללת ורחבה. לוו יש נקודת־משפן מוצקה. נקודת משפן כוו משמשת לנו השואת ספרי תנ"ר ואמ"ת פט ספרי

אולם כל זה אמור ביחס להבחנת-חקופות מפור מת. לא כן הדבר

האמונה הישראלית בימי קדם הוא בהכרח מוגבל ולקוי. הוא מבוסס בעיקר על המסופר בספרים ההיסטוריים ובמקצת על אגדות ושירים אחדים בתורה ועל מזמורים אחדים בס' תהלים, שאת זמנם אפשר לקבוע, לפחות, דרך השערה. אבל אין בזה כדי תאור דמות שלמה פחות או יותר של כל הקופה

שעל פני שטח של פרסאות אחדות הביאה לעולם יצירות שונות בתכונתן שנוי עמוק ביותר. כשם שכל עמק ביון היתה לו כמין תרבות משלו, אגדות, אמנות, פרצוף שכלי ומוסרי משלו (אף־על-פי שבכל אלה נתגלמה תרבות אחת — יונית), כך גם בארץ ישראל 2. בספרות העתיקה, שנשתמרה בידנו (שהיא בלי ספק רק שרידי ספרות עשירה ביותר), יש יסוד דרומי ויש יסוד צפוני, יש יסוד עממי ויש יסוד כהני, יש יסוד נבואי־קדמון ויש יסוד של "חכמה». אנו מבחינים בה סגנונים וורמים שונים. אבל על קביעות-זמן מדוייקות עלינו על מרוב לוותר. ומאותו הטעם עצמו משגה הוא לנסות, כמו שעשה ול הויזן, ההיסטוריים העתיקים, עם אלו שבתורה. כי מה שניאה לנו כפרי תקופות מינות יכול להיות גם פרי התחוות מקבילה במקומות שונים ובחנים ולמיכך ברור, שמה שאנו יכולים לומר על התקופות השונות של תולדות

המפרות הנ"ר, ושהיא קרובה ביוחר לשרשה העתיק — לספרות-ההכמה מספרות הנ"ר, ושהיא קרובה ביוחר לשרשה העתיק — לספרות-ההכמה המורחית. אין איפוא ספק. שאת הנ"ר ואמ"ת יש לראות כיצירה לפני-נבואית. אמנט, ומן התהוותה של ספרות זו הל בחלקו בתקופת הנבואה הספרותית. אבל הנבואה הספרותית לא הגיעה עדיין באותה שעה למררגת גורם לאומי ולא השפיעה שום השפעה לא על האמונה העממית-הכהנית, שכבר היתה קיימת כחמש מאות שנה לפניה. ולא על ספרות ההכמה. ומפני זה יש לקבוע את מקומה ההיסטורי של כל ספרות תנ"ר-אמת בבחינת דרגת-היצירה ובמדה מסוימת גם בבחינה כרונולוגית לפני הנבואה הספרותית.

זאת אומרת, שאם גם אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את זמנן של רוב היצירות הכלולות בגוש תנ"ר־אמ"ת, הדי חקום ת התהוותן בכללה ידועה לנו בבירוד גמור: מראשית האמונה הישראלית עד גלות בבל. יש לנו איפוא מקוד נאמן, שמתוכו יכולים אנו לעמוד על רוחה של תקופת היצירה הישראלית העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית, בכללה: על היצירה העממית, הכהנית והחכמתית. על גלויי-היצירה של ישראל בימי קדם, שאין אנו יודעים לקבוע להם זמן מדויק, אלא שמשמשים הם מבע לרוח התקופה העתיקה כולה, נשתדל לעמוד בפרקים הבאים 8.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> arq in cur yd nniar wedar, nt"r-na"n, אבל an iwa ndnrwn' ta curwa אחרונים או בספרים מאוחרים מן הכחובים. והיינו: בענינים, שאין בהם מימני הקיפה מאוחרת ושהם באמת נחלה עתיקה, אלא שבמקרה נזכרו דוקא בשכבות מאוחרות שבחנ"ך. ובנונע לבניאים אחרונים ביחוד, הדי "חקופתם" אינה מוגבלת בצמצום, ובחלקה היא מקבילה לשלהי החקופה הקדומה. ולפיכך כל מה שאין בו ממבע נבואי־ספרותי מיוחד יש בי כדי להעיר על החקופה הקדומה.

# י. החטא והרע

האגדה והחכמה. שאלות-עולם

את זמן התהוותן של האגדות, שנאצרו בבר' א"-י"א, בראש המגבש הצחיק ביותר של הספרות המקראית, אין אנו יכולים לקבוע בדיוק, אגדות אלה הן בלי ספק חלק מחוג־אגדות עשיר יותר (ששרידים ממנו נשחמרו גם בספרים אחרים שבמקרא), אלא שבהן נתן לנו מישב סוג־היצירה הוה, הבמוי הנאמן ביותר להגות־הנפש המקראית ולחוות־עולמה. אגדות אלה הבמוי הנאמן ביותר להגות־הנפש המקראית ולחוות־עולמה. אגדות אלה מעמקי הנפש העממית, שנתהוחה במשך דורות. בהן נתגבש הגיון רוח מקופה, מסד להשקפת-העולם המקראית כולה.

והחכמה נטבעו בהמשך הזמן שתיהן במטבע האמונה החדשה. אבל ביחוד שנחל ישראל מלפני שנתיחד לעם ומלפני התהוות אמונת יהוה. האגדה החכמה הם בית-חבורו של ישראל עם התרבות המזרחית העתיקה: הם נחלה, שאלה לאומית־ישראלית נדונה. ואין ספק, שגם אגדות־בראשית וגם דברי של הנביצים. בבחינה זו דומות הן לספרות החכמה, שגם בה צין שום ספרי המקרא, היינו: ישראל וגורלו בין העמים. רחוקות הן ביחוד מן הפרובלמות שהפרובלמטיקה של האגדות האלה שונה היא מן הפרובלמטיקה של רוב זו, ואין למתרחש בתקופה זו יחס ישר ומיוחד לישראל. ולא עוד אלא אבות ישראל עוד אינם. אין שלשלח־יוחסין ישראלית מיוחדת בתקופה שלפני התפלגות העמים והלשונות. לא רק ישראל עוד אינו, אלא גם אין אלהות לאומית מופיצה כלל. האגדות מספרות את תולדות התקופה מן המיחוס, באל, שנתפס בעיקר וביסוד כאלהות לאומית. כי באגדות אלה היו מחוץ לתחומו. אין כאן הרכבה מלאכותית של מדות קוסמיות, שאולות הל או מי, אלהי ישראל, וליחס לו, בהשפעת המיחוס הנכרי, פעולות, שמחחלה להניה, שאגדות אלה נוצרו מתוך השאיפה להרחיב את רשותו של האל המולירים גבורים "אנשי שם», קשת אלהים וכו' וכו' ז. אבל בשום פנים אין מחומר (או גם מחומר), גן אלהים, עצים בעלי כח מגי, "בני אלהים» ישראלי. מרובים בהן סימני מוטיבים מיחולוגיים: מים קדמונים, בריאה באגדות אלה נכרת רקמת-היסוד הצתיקה המעידה על מוצאן הלא-

ו עיין למעלה, כרך א', ע' פצף ואילך.

נחבצעה חמורה עמוקה בחומר האגדה. האגדה העתיקה, האלילית, ספרה על מולדות האלים ועל פעולותיהם. היא שמשה בטוי מובהק ביותר לאלילות. אולם האגדה הישראלית בראה מחומר האגדה העתיקה הואת עולם חדש. היא כאילו כבשה את המיתוס בביתו, נתצה אותו לרסיסים, וממכתתו הקימה היכל לאלהיה, סמל למהוחה היא. באגדות בראשית מגלה האמונה הישראלית ביחוד את מהותה הפנימית: את היותה לא אמונה באל "לאומי», אלא — אידיאה דתי ת חדשה, אינטואיציה מט פיסית חדשה. כי כאן היא פותרת שאלות עולם ויוצרת יסוד להשקפת עולם לא־אלילית.

שאלת הרע. הרע המבעי, המוסרי, הרתי, הלאומי

לאגדוח־בראשיח היחה השפעה עצומה על המדע ועל האמנוח בקרב העמים, שקבלו אח חורח ישראל. וזה לא דבר ריק. האינטואיציה הראשונית, שממנה נבעה האמונה הישראלית, גלחה באגדוח אלה אח עוצם עוזה. אין בהן פילוסופיה מופשטת, אין שיטח מושגים ומערכת דעות. אדרבה, האגדוח הן יצירח הפיוט העממי. הסממנים — סממני הדמיון הרואה מראות והצר צורות, הסגנון — עממי-פרימיטיבי. (זהו באמת סוף סוף גם מטבע האגדוח של ס"כ), אולם שגר כה-הסמול של האגדוח האלה עצום, והאידיאה המקופלת וגנווה בהן חובקת עולם. הן צופות בשאלות-יסוד, שהנביאים לא יחדו את הברוד עליהן, אלא שחוון עולמם של הנביאים כאילו נשען, ואם גם בהעלם, הדרוד עליהן, אלה על שאלת מקור היחס הוא יחס מסד אל הטפחות. החשובה הנחנת באגדות אלה על שאלת מקור הרע היא גם הנחת השקפת-העולם הנבואית והמקראית בכלל.

שרצונו הוא מקור כל יש, עלחה בחוון אינטואיטיבי גם שאלח מקור הרע שרצונו הוא מקור כל יש, עלחה בחוון אינטואיטיבי גם שאלח מקור הרע העולמי. האיריאה החדשה חבעה חיאודיציה ראשונית. שאלה זו אינה השאלה האיובית, שאלה "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", אלא שאלה ראשונית ויסודית יוחר, זו, שהמטפיטיקה הדחית החלבטה בה חמיד: מה מקור הרע לכל צורותיו לאלילות לא היחה מציאות הרע פרובלמה בעצט. כי באידיאה היסודית שלה כלול היה הסבר למציאות הרע פרובלמה בעצט. כי באידיאה היסודית שלה כלול היה הסבר למציאות הרע: לרע שורש אלהי־קדמון כמו למוב. יש אלים טובים ויש אלים רעים, יש רשות־אהורמיו ויש רשות־אהורמין, החיד הדעיות שורש להן בהויה העל־אלהית. ואילו על רקע רעיון היחוד העל הוע היע היע העלה המקראית נחן באגדות אלה. במקרא כולו סוערת שאלת הרע הל אומי, שאלת רוע גורלו באגדות אלה. במקרא בו השאלה המוסרית האיובית. אולם באגדות בראשית

המקראיות שאלות אלה נראות רק באופק. האגדות מבקשות פתרון לשאלת הרע היסודי, האנושי: הטבעי (המות, הצער וכוי), המוטרי (הרצח, החמס וכוי), והדתי (האלילות). ביחוד הפרובלמה האחרונה הזאת, מציאות האלילות, לא יכלה לעלות כלל על קרקע אמונת-הרבוי. על שאלת-הרע בתפיסתה היסודית הזאת מבקשות האגדות להשיב. ולא בלשון פילוסופית, אלא בלשון המראות של החוון האינמואיטיבי. התשובה על שאלת הרע הלאומי אף היא בבושה בהן, אף על פי ששאלה זו עדיין אינה נשאלת.

## תמורת־מצמקים באגדה הצתיקה

שהתחוללה אחרי בריאת העולם. גם רהב ותנין מדומים כב ריות אלהים, מלחמת-קדומים לפני בריאת הפולם. מלחמת רהב ותנין מדומה כמלחמה, על מלחמת ימי קדם לא נתן מקום לטופס אגדת-תיאמת: אין ספור על לבו). במטבע שני זה טבועות אגדות כנ ען, יון ועוד. והנה באגדה המקראית (מופס אגדת-תיאמת) ומלחמת־אלים אחרי בריאת העולם (מופס אגדת-שני ספוסי־אגדות על מלחמות־אלים: מלחמת־אלים לפני בריאת העולם בתיאמת, אם האלים הקדמונה, אינה מדויקת. בעולם האלילי אנו מוצאים הדעה המקובלה, שאלו הן מקבילות למיחוס הבבלי על מלחמת האלים מלחמת בראשית של האל עם רהב, תנין, לויתן, נחש בריח?. אבל של תיאומכיה בסגנון אלילי. בכמה קטעים פיומיים שמחוץ לחורה נוכרה והודווגות. כמו כן אין באגדות המקראיות יסוד של מלחמות־אלהים, אין בהן מוטיב של פלוג מיני ברשות האלהות, אין מוטיב של חמדה בזה נשלל הערך האלהי של החומר וגם הכרח החומר הקדמון כיסוד עולם. שום מוטיב של תיאוגוניה, של התהוות האלהות, שהיא גופה של אלילות. ממנה ושהיא תלויה בה, בחמרה, בכחותיה ובחוקיה. אין באגדות המקראיות היסודית של האלילות: האידיאה של ההויה העל־אלהית, שהאלהות באה להתעות את עינינו מן התמורה השרשית. מאגדות אלה נפלמה האידיאה המיתולוגית הישנה, שנשתמרו באגדות־בראשית פה ושם, אינם צריכים חדשה ונעשה מבע לאיריאה דחיח חדשה, לא־מיחולוגית. שרידי הרקמה ובמקומם בא האל האחד, אלא שנתרחשה תמורה מהותית, החומר לבש צורה המקראיות, עמוקה היא ויסודית. לא שהורחקו מכאן האלים באופן מלאכותי, תמורת החומר המיתולוגי העתיק, שנתבצעה באגדות-בראשית

מיין: יש' נ"א, מן הה' ע"ה, יג—יהן פ"מ, יאן איוב ז', יבן מ', יגן כ"ו, יב. השוה יש' כ"ז, א.

בריוח-אימים, שהסחערו על העולם, והאל דכא אותן בורוע עווו 8. בכל אומן אין זכר למלחמח-של טון אלהית, למלחמה בין רשייות אלהיות שונות. ואם נגנו במלה "תהום» זכר לתיאמת, הרי אין מלה זו מסמלת עוד במקרא רשות אלהית. על פני מי תהום מרחמת "רוח אלהים» (בר' א', ב). תהומות יצר אלהים (מש' ג', כ: ה', כד). האל כסה את הארץ מי תהום (תה' ק"ד, ו). כל תהומות יהללוחו (שם קמ"ה, ו). ראשית מלכות האל על בריותיו היא לא הנצחון על רהב אלא — בריאת העולם (שם צ"ג, א—ב).

# mil it a mit a drail

העליון של האחד. איריאה זו מסומלת בספור האגדה, שראשיתו של עולם נעשית נקודת־יפוד לראיית־עולם חדשה. ראשיתו של עולם־הבריאה הוא רצונו "אחר", הוטעמה וסומלה האיריאה השרשית של היחוד. כאן האיריאה השרשית מני המים, וגם בו שולם האל (בר' א', ב-ה). בוה, ולא בהכרוה נוסחאית של הרע במיתוס האלילי, רשות אהורמין. בחושך הקרמון מרחפת רוח אלהים על של ס"ב (בר' א"), שלפיה אין הרע מושרש ביסוד החושך הקדמון, יסוד ביחוד האידיאה, שהרע אין לו שורש אלהיקרמון. לוה מקביל מטבע האגדה המצשיה הקרומה, הרי דוקא היא המרחיקה אבק־מיחוס, מאחר שבה מסומלת את הרץ לעולם. ועם כל היות אגרת־הנחש עםמית ותמימה, כמעם בדרגת היב שה, אבי מין הנחשים. חיה מחית השרה: הנחש מסית את האשה ומביא תנין. הדמות הפועלת כאן (בבר' ב'-ב', מימודו של סי"א) הוא הנ ה ש, נחש-אגדות ס' בראשית, הדנות במסכת הרע, אינן פוקדות כלל את מלחמת רהב-אבל הוא עדיין קיים במסחרי מחשכים ומחאמץ לדחוק את רגלי השכינה. החטא ביפוד רהב-תנין, בחינת יפוד־אהורמין, "סטרא אחרא», שהאל כבשו, ולפיכך מאלף הדבר מאין כמוחו. שהאגדה המקראית לא איחוה את הרע-ודמוחו. קוטב האגדות האלה היא שאלת לקויו של צולם. שאלת הרצ. בו את האל, ואילו אגדות בר' א'-י"א באות לבאר את מערכת העולם היא נתפסת כאָפיורה בת־שעתה, העשויה לשמש למשוררים סממן לרומם היא אינה קובעת גורל־עולם, אינה מסבירה שום תופעה מתופעות העולם. לא נוכרה. כי מלחמה וו אין לה באגדה המקראית אותו הערך, שיש לה במיתוס: שבחוץ לגוש הראשי של אגרוח־בראשית, ואילו בגוש הראשי (בר' א'--י"א) בוראי לא מקרה הוא. שמלחמת רהב וחנין נוכרה ביצירות פיומיות

פ עיין למעלה, כרך א', ע' פגן-ובף, פבן-הבן.

P LWIT WE, 4' 085-184.

TINE MITGINICITE EXID. שכבר הטעמנו כמה פעמים. ומסכת-היסוד שלה נארגה באגדות-בראשית בכח" הדרמה האלהית העולמית. זהו המטבע של האמונה הישראלית כולה. כמו מיתולוגית, אלא מוסרית-היסטורית. בממד המוסרי-ההיסטורי מתחוללת האדם, שניתנה לו רשות להשתמש לרצה במתנת־אלהים. המלחמה היא לא אלהיים-ראשוניים, כתפיסת המיחוס, אלא מלחמה בין רצון האלהים ובין רצון ההיס טוריה העולמית. ואם יש בעולם מלחמת כחות, אין זו מלחמת כחות קדמון אלא נברא. הוא מקרה ממקרי העולם הנברא. הוא חלק מן לממר אחר: לממד המוסרי. הרץ הוא איפוא בחשבון אחרון אף הוא לא הרע לעולם. בוה נעקר הרע משרשו המיחולוגי, לפי חפיסת האלילות, והועבר הטוב ואל הרע. אם האדם בוחר בדרך החטא והמרי באלהים, הוא מביא את רצונו של האדם השולט במעשיו. בחירות זו פרשת דרכים: היא מוליכה אל קרמונה, שהיא מחוץ לשלמונו של האל. אבל האל ברא בעולמו רשות-הירות: הרצון, שבו חונן האל אח נור הבריאה – את האדם. אין בהויה רשות אלהית־ לעולם בגלל החטא. והחטא יסודו במעלת הבחירה, בסגולת חירות הוא המוב לבדו. לרע אין שורש אל הי-קדמון מיוחד. הרע בא

# החמא הקדמוני. פץ הדצת. ראשית הרצ

הראשונים בבר' ה' נתנה לו תחלה מתנת חיים ארוכים ושובץ ימים. באיוה מקום מיוחד. וכן נברא בן-חמוחה. אלא שלפי ספר תולדות הדורות האדם נועד מראש לכבוש את הארץ, שהוא שוכן עליה, ולא הושם מתחלה נברא מין האדם, ואדם הראשון ואשחו לא היו אלא אבות המין האנושי. (בר' א', כז; ה', ב), ומראש נחברך בברכח "פרו ורבו". ואח אומרח, שמבראשית של תה' ה' הכרת טובה אין קץ. לפי אגדת ס"כ נברא האדם "וכר ונקבה» אלהים והמשיל אותו על כל חי (בר' א'). החסר הוה ממלא את לב המשורר המוב השלים האל את האדם. את האדם וכה במוב עליון: עשה אותו בצגם במאמר. כל בריאה, שברא האלהים, נחתמה במאמר "כי טוב». וצל הצולם לו, כתפיסת האלילות. העולם הוא רצון, מחשבה, שעלתה לפני האל ונתגשמה יצר אדם לספק לו מוון־קרבן ולעדור עמו במערכה מול כחות הרע המתוכלים לשמש ספוק לצרכיו של האל. לא ברא לו האל עולם למשכן ולמחסה, ולא כתפיסת האלילות. ואין הוא פרי חמדה ווווג. כמו כן אין תכלית הבריאה החהווח, פרי שפע כחוח, ששפעו מן ההויה הקדמונה, אם האלהים וכל יש, במדת הטוב. העולם הוא פרי רצון האלהים להאציל מטובו. העולם אינו פרי גם לפי נוסח האגדה של ס"כ גם לפי הנוסח של סי"א נברא העולם

שהאל נחן בו רק את דעת הטוב עם השאיפה לטוב. כי הידיעה היא כ פורב נכסף. ולפיכך נראה, שהאגרה בקשה לחאר את האדם הראשון כיצור, אלא בכן־דעת. ולא עור אלא שהחמרה הואת מניחה כה־הבחנה להכיר את הדעת הסגולה הכמוסה בו לפקוח עינים ולהשכיל. אולם חמרת הדעת הדי לא תתכן האשה חומרת את פרי הנץ לא בגלל טעמו הטוב או ריחו הנעים אלא בגלל על אכילת פרי עץ הדעת, ויראת העונש לא תחכן בלי הבחנה בין טוב לרע. על האשה הוא אומר: ואת הפעם עצם מעצמי וגו'. האל מאיים עליו בעונש עץ הרעת. הוא מבחין בבעלי החי, אין הוא מוצא ביניהם "עור כנגרו", ואילו הנחש, היינו: מתוך הכרעת הרצון. הוא יורע "טוב ורע" גם לפני שאכל מפרי מצוח ומאיים עליו בעונש. הוא אוכל מן הפרי האסור בעמיה של הסחת לבעלי החי, הוא מרבר עם האל. וכן נחנה לו חירות הרצון: האל מצוה אותו הניחו בגן־פרן לפבדו ולשמרו. הוא נחן בסגולת הלשון, הוא נותן שמות אנדה זו יש בו דעת מראשית ברייתו. הוא יודע את עבורת האדמה, והאל נחשבת בכל המקרא כמתנת אלהים, והשגתה אינה חטא. ואמנם, האדם של מתכוונת לחאר את האדם, בן שפוחיו של האל, כיצור חסר דעת. החכמה את ההרגשה המוסרית ושפל רכישתה נפנש הארם? מכל מקום אין האגדה שייכח בעצם לרשות המוסר. והאפשר להניה, שהאל בקש למנוע מאת הארם פרימיטיבית ביותר, לא דעת עליונה וגם לא דעת יוצרת-תרבות. הרגשה זו הם». הרצח, שרכשו להם, היתה איפוא לפי זה הרגשת הבושה, הרגשה שבהמשך מסופר, שהאדם ואשתו הכירו אחרי אכלם מצק הרצח. "כי פירמים פליונה ואם שכל מפשי יוצר־תרבות. אולם קשה לקיים ביאור זה, מכיון הבטור "הרעת טוב ורע» משמעותו, לכאורה, בינה במובנה הרחב, אם חבונה קשה לענות בו. מה מיבה של הדעת הואת, שבקש אלהים למנוע מן האדם! לאכול מפרי "פץ הרפת טוב ורפ". המוטיב הוה של האגרה היה מאו ענין האל על האדם את שפע הסדו וטובו. רק דבר אחד מנע ממנו: הוא אסר עליו למשגל ולא לבנים. אלא להיות "עור כנגדו" ושלא יהיה "לבדו". כך השפיע החי, אלא החי נברא למענו, להיות "עור כנגדו". גם האשה ניתנה לו לא בגן-פרן, גן־אלהים פלאי, לפבדו ולשמרו ולאכול מפריו. הוא לא הושלם פל גורלו היה חלוי ועומד. הוא לא הושכן בארץ למלאותה ולכבשה אלא הושם הפריה. אין לומר, שנברא בן־אלמות, אבל גם לא נגזרה עליו מיחה בהבראו: אלא תכלית לעצמו. הוא נברא תחלה יחידי, בלא אשה, ולא נתברך בברכת האדם הראשון ביצור יחיד ומיוחד, יצור שעשועיו של האל, לא אב לסוג. אין אנו מוצאים את המוטיב של "צלם האלהים». אבל לעומת זה מתואר עוד יותר מובהק ספור האגדה בנוסה סי"א (בר' ב', ד-ר', כו). כאן

כאן גם שאיפה וחמדה. האדם הראשון היה חכם להיטיב. ואם כי הוא יודע את ההבדל בין חיים למות, עדיין צעיף פרוש על עיניו, ואת כל עולם הדע אין הוא יודע, כי לא טעם עוד טעם הדע. בוה נבדלת דעתו מדעת "האלהים» היודעים את שני העולמות, גם את הטוב גם את הדע, דעת-אלהים עליונה. התעף מדומה איפוא לא כמקוד הדעת בכלל אלא כמקוד דעת הדע וחמדת הדע, ועם זה גם כהשלמת הדעת בשתי דמייותיה. והנחש ממלא כאן תפקיד של מסית, שגלה לאדם את הדע וגדם לו לחמוד אותו. אולם האגדה, שבקשה על מסית, שגלה לאדם את הדע וגדם לו לחמוד אותו. אולם האגדה, שבקשה למסד את ראשית הדע א כגורם עולמי, לא יכלה להעמיד את האדם הראשון לגמרי מחוץ לדעת הדע. כי החמא עומד, למי התפיסה המקראית, על חירות לגמרי מחוץ לדעת הדע. כי החמא עומד, למי התפיסה המקראית, על חירות הבחירה, והבחירה המוסדית תחכן רק בספירת הטוב והדע. ולפיכך היא מסמלת באמנות עליונה את כל הרע בסמל עץ הדעה: בו כל הדע גנוז בהעלם, ומסביב לו רובץ החמא — הוא האסור, שאטר האל על האדם לאכול ממריו. ברירת החמא והדע היהה איפוא ברשות האדם מבראשית. ובנסיון זה לא עמד. הוא גלה במריו את עולם הרע, שהאל הסתירו מעיניו, אם כי לא לא עמד. הוא גלה במריו את עולם הרע, שהאל הסתירו מעיניו, אם כי לא הסם בפניו את הדרך אליו.

מיחה. רק או חרל להיות יחיד ואחד ונעשה אב למין האנושי. כך נולד המין ביסודו כחמא. ואף פרי־בטן ניתן לאדם רק אחרי שחמא ואחרי שנגורה פליו המשפחה: האשה ניתנת לאדם לעזר ולרעיה. אולם את המשגל היא רואה אבל נולד במדת הרק. האנדה מביעה השקפה מרוממה על האשה ועל המובעת גם בתה' נ"א, ז: ובחטא יחמתני אמי. האדם נבר א במדת הטוב, השקפה זר היתה הפריה לא ברכת אלהים אלא פרי החטא. זאת היא ההשקפה רק אחרי וה "ירצ" האדם את חוה אשתו, ובנים נולדו להם (ד', א). לפי המינית נחשבת כאן לחמא היסודי, לסמל כל חמדה, לחותמו של היצר הרע. שקנה לו. עם פקחון־עינים זה נכנס האדם לעולם החמדה והחטא. החמדה ראה את ההבדל המיני ונתעורה בו החמדה המינית. זו היתה התדעת» מה שראה האדם אחרי שאכל מן הפרי ומה שעורר בו את רגש הבושה: הוא כשהיא לעצמה נחשבת לראשית פרי החמא. ברמו צנוע רומות האנדה על הפרי. אלא פקחון העינים והרגשת העירום. אולם ברור, שלא הרגשת הבושה (ג', כא). ולא פוד אלא שלא כשרון תפירת הפלים נחשב לתוצאת אכילת מערומיהם, והאל חופר להם כחנות עור ומלמד אותם את הכמת הלבוש להם איפוא דעת עליונה, "אלהית». הם אף אינם יודעים איך לכסות את ועושים להם הגורות. מתוך בושה הם מסחחרים מפני האל. העץ לא הנחיל נפקחות, ועחה הם יודעים, "כי עירמם הם». הם חופרים להם עלי תאנה לזה מחאים המשך הספור. האדם ואשתו אוכלים מפרי הפץ, פיניהם האנושי מן החטא. בחמדת החטא נכשל האדם במריו. ובמריו בא הרע לעולם. על האדם נגזרה מיתה. על האשה — חבלי לידה. עמל האדם על אדמתו נתארר. השלום בינו ובין החי הופר: הוטלה איבה בין "הנחש" ובין זרע האדם. 5

לפי מסכת הספור בסי"א היה החטא־המרי ראשית התקופה ההיסטורית ופגעיה. האדם לא נהפך ליצור רע בהחלט, אבל מלחמת היצרים גברה בלבו משנפתחו לפניו שערי עולם הרע. האדם ואשתו הרגישו עם החמדה גם את הבו שה. בכת אחת כאילו נולדו בהם שני יצרים. והאל לא הסיר את חסדו מעם האדם ואשתו. אולם עסיס עץ הרע תסס בדמם ובדם זרעם. עם קין באו לעולם הקנאה והרצה והכחש ("השמר אחי אנכי ז״, בר' ד', ט). הדם החניף את האדמה: כאילו נתעוררה גם בה התאוה לשתות דמי רצח (ד', יא). בימי דור המבול רבתה רעת האדם "וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום" (ו', ה). אז השמיד האל את האדם והחי מעל פני האדמה, ורק נח ואשר עמו בתבה נצלו. אולם החטא לא עבר מן העולם. נח עצמו נכשל אף הוא בפרי העץ: הוא נטע כרם, שתה מן היין והביא את השכרות לעולם. שכרות נח גרמה לחטאו של חם ולקללת העבדות, שהוטלה על זרעו. כך נולדה העבדות (ט', כ-כז). בימי דור ההפלגה גבר שוב מריו של האדם. בני האדם בנו מגדל "וראשו בשמים". הם זממו, כנראה, לפי המשמעות הראשונית של האגדה, "וראשו בשמים". הם זממו, כנראה, לפי המשמעות הראשונית של האגדה,

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> באיוב מ"ו, ז—ת וביתו' כ"ח, א—ים מוצא גונקל נוסחאות לספור גן־עדן, עיין ביאורו לבראשית, ע' 33 ואילך. אבל אין זה מסתבר. שאלת אליפז לאיוב: "הראשון אדם תולד ונו'?" אינה רומזת לאנדה על א דם ה ר א שון כעל בעל חכמה עליונה, אלא קשורה בהנחה, ש רוב שנים יודיעו תכמה (עיין איוב ח', ח—י; מ"ו, מ, יח; ל"ב, ז; השוה י"ב, יא; כ', ד. תכמת זקנים מקבילה לנסיון עוברי דרכים, עיין כ"א, כמ), ואילו נולד א יוב ע צ מ ו "לפני נבעות", היתה לו אולי רשות להרהר אתרי מדותיו של האל. וההמשך: "הבסוד אלוה תשמע ותגרע אליך תכמה?" אינו רומז לאנדה על אדם הראשון, שהקשיב לסוד אלהים ונגב דעת, אלא היא שאלה נוספת: או שמא באת בסוד אלהים וקנית שם תכמה עליונה? זוהי מקבילה לשאלה: החקר אלוה תמצא ונו' (י"א, ז—מ). שהרי זהו רעיון יסודי בספר איוב, של־פי שנזכר כאן "עדן נן אלהים" (יג). כאן יש רמזים לאנדה על אחד מ ב ני ה אל הי ם, מן הכרובים, כליל יפי ותכמה, שבנבה לבו ה של ך מהר האלהים ארצה, ואש יצאה מתוכו ושרפה אותו לאפר "על הארץ" לעיני כל רואיו (עיין ביחוד יד, מו—יח). זוהי מקבילה לאגדה על השלכת ה יל ל בן ש ח ר מן השמים (יש' י"ד, יב—יד) ולאגדות ה נ פ יל ים הידועות לנו מן הספרות החיצונית.

לכבוש את השמים ולהיות "כאלהים». אז פלג האל את לשונם והפיצם על פני הארמה (י"א, א-ם). כך נולד הפירוד הלאומי וכל מה שהיה כרוך בו. בס"כ הצבעים עמומים יותר, ונקודות המפנה אינן בולטות כל כך.

אבל גם כאן שלמת האיריאה, שחמא האדם הביא את הרץ לעולם, שברא האל במרת המוב. אפשר, שבס"כ היו ספורים מקבילים לספורי סי"א על הגן ועל קין ועל דור ההפלגה, אלא שנדחו מפני ספורי סי"א. בכל אופן ראינו, שגם לפי ס"כ נברא העולם ב"כי טוב» ולמען המוב, ועל העולם הושלם האדם, נור הבריאה, צלם האלהים, שהאל ברכו ונחן לו שובע ימים, אולם האדם, נור הבריאה, צלם האלהים, שהאל ברכו ונחן לו שובע ימים, אולם האדם, נור הבריאה, צלם האלהים, שהאל ברכו ונחן לו שובע ימים, אולם האדם הביא בחמאו את הרע לעולם. בימי דור המבול נשחתה האדץ לפני האלהים, "וחמלא הארץ חמס» (ו', ט ואילך). או הופיעה מרת הדין, ומבול האלהים, "וחמלא הארץ חמס» (ו', ט ואילך). או הופיעה מרת הדין, ומבול בא לעולם למחות כל בשר מעל פני הארץ. אחרי המבול נתקצרווהלכוימיו של האדם (י"א, י ואילך). בגורל העולם בא איפוא גם לפי ס"כ מפנה בגלל המרי והחטא. וגם לפי ס"כ אין לרע שורש אלהי-קרמון: שרשו — יצר לב האדם.

# ראשית האלילות. דור ההפלגה

מלבו את ארון השמים. גם בוה מתבטא הכה הסמלני העצום של האגדה יצר־מרדותו ורצונו להיות "כאלהים». על שבקש לכבוש את השמים השכיח הצמים, אבל מלבד זה גם הצלים את עצמו ממנו ומסר אותו בידי בליו אלהים צונש כפול: הוא פלג את לשונו ושלח בו את מארת מלחמת־ נאת אומרת: להיות "כאלהים», להיות שלים בעולם כמוהו. ועל מרי זה המיל שהגיעה לידנו. בדור זה הגיע מרי האדם לשיא: הוא רצה לכבוש את השמים, דור ההפלגה (בר' י"א, א-ט) גנוו יותר ממה שנאמר בה במפורש בנוסחה, דור ההפלגה הוא איפוא פרשת־חקופות גם בבחינה דתית. ונראה, שבאגרת מלכי צדק, בלעם, איוב ורעיו. אולם אין עמים היודעים אותו הוץ מישראל. לא ידעוהו מעולם. גם אחרי דור ההפלגה יש יחידים היודעים את האלהים: אבות העולם, לפני הת הוות העמים, ידע האדם את האל, אבל העמים ובעצם – רק נחלת אברהם, יצחק ויעקב ובניו. השקפת המקרא היא, שבימי האלילות. מימי אברהם ואילך דעת האלהים היא נחלת אברהם וצאצאיו. מסחיימת התקופה המונותיאיסטית של חולדות העולם ומתחילה תקופת ראשיתה של תקופת האלילות מסומנת בבירור: עם דור ההפלגה האלילי. מה היא ראשית האלילות? על זה אין אגדה מיוחדת. אולם בה ביחוד, היינו: לשאלת הרע הלאומי – שאלת גורלו של ישראל בעולם שאלת הרע הדתי קרובה ביותר לאותה השאלה, שהמקרא מחלבט

האלילות העולמית. לה כסוף תקופת אמונת-היחוד וכראשית פלוג הצמים וכמבוא לתולדות האל על העמים. כל זה מסומל ומרומו באגרת דור ההפלגה ובמקום, שניתן היא איפוא, כמות וכצער החיים, פרי מרי וחטא, ועם וה היא גורל, שהטיל (ש"א ב"ו, ים; דב' ד', כהן; ב"ה, סרן; יד' מ"ו, ינ, השוה ה', ים). האלילות מאיים על ישראל עצמו, שהאל יטיל עליו את עבודת האלילים כעונש ומיוחד וגלה לו את שמו. אולם תפיסת האלילות כעונש הובעה באיום, שהמקרא האלילים (פיין דב' ד', ים; כ"ם, כה). אחרי כן פשה עם ישראל חסד הדש שנתן לו מבראשית. אבל את דעת-האלהים נטל ממנו ו,חלק" לו את עבודת אבל היא גופה עונש ולא חטא. האל לא ערטל את האדם מכל הכבוד והגדולה. טומאה וחועבה, אינה נחשבת להם לחטא. אפשר לומר: היא פרי חטא קרמון, זה מתאים להשקפה הנוכרת, שעבודת האלילים של הגויים, עם כל היוחה הארם לא עוב את האל ולא התחיל לעשות לו אלהים. ספור כוה אין במקרא. נחפוס אותה כספור על ראשית האלילות. אינה מספרת על חשא האלילות: שחטא בימי קדם. כי - לוה יש לשים לב - גם אגדה דור־ההפלגה, אף אם התאלהות, אבל בכל ואת היא גופה עו ניש. שהטיל האל על האדם על הטא. הואת מונחת האידיאה, שהאלילות שרשה, אמנם, במרי, ומהותה גאות-לחמא: בשום מקום אין הם נענשים על האלילות. ביסוד ההשקפה אפייני הדבר מאין כמותו, שהמקרא כולו אינו חושב את האלילות של הגוים המקרא כפרי מרי ונאוה. בה הארם מרמה את עצמו ככובש השמים. ועם זה פורה אותם מרעה, מקים אותם מן המתים. את עבודת־לא־אלהים ואת תופס הוא לא רק עובד את אלהיו. אלא בפולחנו הוא גם מקיים אותם, מפרנם אותם. כשפים. לפיכך הוא מרמה את עצמו כעוור לאלים וכשוחף בחייהם ובפעולתם. כח מגי, אבל גם את עצמר הוא רואה כנושא הכח האלהי הוה וכיודע הכמת תוכה של האלילות: להויתה המגיח. האדם האלילי רואה את אלהיו כנושאי אל הים, אלהים, שהאדם "ערשה» לו בשגיון-גאוחו. הפיסה זו קולעת לתוך-המקראית. המקרא רואה את האלילות לא כעבודת אלים אלא כעבודת לא-

אגרת דור־ההפלגה משלימה, לפי זה, את ביאור הרע כפרי החטא: היא מבארת את הרע הדתי הקיים בעולם — את שלטון האלילית. וגם ביאור זה אפייני הוא מאין כמותו. הפלוג הדתי בין ישראל ובין העולם האלילי מקורו לא ברבוי אלים, במלחמת-שלטון בין אלים, גם לא בניגוד בין אל עליון ובין אלים נמוכים, וגם לא בנגוד בין אלהי הטוב ובין אלהי הדע. אלהי הגויים אינם רוחות רעות או אלים. שנעשו רוחות רעות. אין כל זכר לתפיסה האלילית הרואה לפעמים אלים זרים, וביחוד אלי דת, שנוצחה

ונורדתחוו, כאלתי הרצ או כדימונים. האלילות אינה פרי חלופי-רשויות או נגורדרשויות. היא — ש כ ה ת א ל ה י ם, ירידה, שירד האדם במריו ובגור ת אל ה ים. האגדה הואת גם היא משמשת אימוא בטוי סמלי ליהוד שרשי. העולם האלילי מופיע כאן כעולם ריק מאלהים. זהו מצע כל התפיסה המקראית של האלילית. עבודת העץ ואבן» לא נוכדה כאן בפירוש. אבל מקוד עבודה וו נרמו: הטרדת האדם מדעת אלהים, ירידתו למדרגת אמונה בלא־אלהים. ואפילו אם נאמר, שאגרת דור־ההפלגה אין בה רמו ישר לראשית האלילות, הרי פרשת־התקופות כמו שהיא נתונה לנו בספורי ס' בראשית אפיינית היא הרי פרשת-התקופות כמו שהיא נתונה לנו בספורי ס' בראשית אפיינית היא ביותר כשהיא לעצמה: אחרי דור־ההפלגה מופיע פתאום עולם אלילי, אבל הרי פעטים של אלים או רימונים ואיך שוח שלאגדות שלפני כן אין שום וכר לפעולת אלים או דימונים ואין שום רמו למציאותם. תיאור זה של ראשית התקופה האלילית מסמל איפוא אף הוא אותה האיריאה: האלילות היא שכחת אלהים, עבודת לא־אלהים.

## ספר תולדות המרי האנושי

באנדות־בראשית נתגבשו איפוא ולבשו סמלים שתי מגמות. שהן
ביטודן אחת. המיתוס נכבש כאן עם כבוש האידיאה האלילית היסודית של
הויה קדמונה על־אלהית, עם הרחקת יסוד התיאוגוניה, הפלוג המיני באלהות,
מלחמות אלים, עם השלמת רעיון היחוד על ידי השלמת מרת-המוב כיסוד
עולם והרחקת האידיאה של שורש אלהי־אהורמיני לרע. בזה נוצח גם היסוד
האידיאני של הפולחן האלילי כפולחן מגי. כהכרעת גודל האלהים במערכת
הוקת הויה על־אלהית. אולם מצד שני העמדה במקום המיתוס הדרמה העולמית
של המרי והחטא כגלוי רצינו של האדם המתקומם לרצון האלהים, המצמצם
את מרת המוב ופותח את שערי הרע. אידיאה זו משמשת יסוד להסבר
ההיס טוריה העולמית. שהיא ממד התגלמותה של מלחמת הטוב והרע.
במקום הדרמה המיתולוגית הדחויה באה איפוא הדרמה ההיסטורית-המוסרית.
שאגרות-בראשית עם ספורי המרי שבהן, הנתונות בראש ספר תולדות-

העולם המקראי, לא נכראו מתוך שעשועייַיצירה סתם ולא נאצרו במקום וה מתוך נסבות מקריות, אלא שבהן יצרה לה התקופה העתיקה מבע לתפיסת-עולם שלמה ומצע להסבר חדש של ההיסטוריה האנושית, נמצאנו למרים מן העובדה. ש ה אירי אה של המרי ה אנו שי, המשמשת כאן הסבר לראשית תולדות האדם, היא איריאה שלטת י סודית בספרות המקראית ובאמונה הישראלית בכלל (וגם — בנצרות ובאיסלם שנולדו ממנה). אפשר לומר: המקרא הוא ספר המרי האנושי, אדם הראשון ואשתי מרו פי אלהים והביאו את

היהדות, גם תפיסת הנצרות והאיסלם. המרי האנושי יהיה רק ביום הדין האחרון – באחרית הימים. זוהי גם תפיסת האדם באלהים. ומתוך האידיאה הואת יצרו הנביאים את חזונם: סופר של האלהים. זוהי הדרמה ההיסטורית הגדולה. תולדות העולם הן תולדות מרי יהוה ואינו שומר את תורתו, והעולם האלילי בוטח בכחו וחכמתו ואינו יודע את הנביאים. וליד מרי זה עובר המרי של האדם האלילי. ישראל יודע את ישראל הן, לפי התפיסה המקראית, היסטוריה של מרי. זהו שורש תוכחות של מרי, שלשלת אין־סופית של מרידות באלהים. אפשר לומר: כל תולדות מסכם משה (דב' ט', כד). ואחרי כן כשנכנסו לארץ מתחילה פרשה חדשה להשמירו מפל פני הארמה. "ממרים הייחם פם יהוה מיום דעתי אתכם», פעור. והאל נשפט עמו באש ובמנפה ובנחשים, ופעם בפעם הוא רוצה הוא מעפיל לעלות למרות פי אלהים. הוא ממרה עם קרה. הוא ממרה בשטים-הוא עושה עגל. הוא ממרה ברבר המרגלים ואינו רוצה לעלות, ואחרי כן השני בכל ספורי התורה. העם מחלונן וממרה באין לו מים ובאין לו בשר. חענל ובמי מריבה. ומלבד זה עובר רעיון מרי ישר אל וקשי ערסו כחום זכה להכנס לארץ על שמרה פי אלהים במי מריבה. גם אהרן מרה: במעשה אלהים בהתגלות הראשונה ואינו רוצה ללכת אל פרצה. וכן בסוף חייו: לא מרה פרעה, מרה בלעם. יותר מוה: הוביא השליח-הראשון עצמו ממרה פי המות לעולם. קין מרה ונענש, מרו דור המבול ודור ההפלגה, מרחה סדום,

במקרא (ונם ביהרות המאוחרת) אין "החטא הקדמוני», חטא אדם הראשון, תופט אותו המקום, שהוא תופט בתיאולוניה הנוצרית. אין בשום מקום במקרא רמז עליו. לבם של סופרי המקרא נתון ל"חשבון השימף» של חטאי האדם בכל דוד, הם מעוררים כל דור להגאל מחטאיו הוא ומענשם, ואין הם דורשים או מבשרים גאולה מחטא־מורשה מימי בראשית. הם דואים את המרי-החטא והוא אורב לאדם בכל דור ומכשילו. הם מורוים כל אדם וכל דור להשמר מפני נחש-החטא שלו. אבל ברור, שבאגדות-בראשית מסומלת האיריאה הכללית של תפיסת-העולם המקראית: שורש הרע הוא המרי-החטא. הן מסמרות על ראשיתה של אותה מלחמת הטוב והדע ההולכת ומתגשמת מאז בחיי כל אדם וכל דור, בחיי ישראל ובחיי העמים. הן אינן יצירות מאוחרות, מרי "עבוד» עיוני של אסכולות. הן יצירה ישראלית-שרשית, רובד-השתין של העולם המקראי.

# יא. אלהים, בני־אלהים ולא־אלהים

אל עליון. דמות וחביון סתר

האלילי-המגי, בין האל ובין ההויה ההמרית ומערכת הוקיה. היא שחררה את האליהות מן השעבוד לחומר וכחותיו. היא תפטה את כל היש כהגשמת מאמר האל, ואת האל כשליט עליון על כל. בזה גלומה הפיסת האל כהויה לא המלהות מן השעבוד לחומר וכחותיו. היא תפטה את כל היש כהגשמת מאמר האל, ואת האל כשליט עליון על כל. בזה גלומה הפיסת האל כהויה ל א המלמה של כל תלות האל בחומר ושל כל טמלי התלות הזאת עהם מלוא השלמה של כל תלות האל בחומר ושל כל סמלי החלות הזאת, שהם מלוא עולמה של האלילות. האל המקראי הוא לא נולד ולא מוליד, הוא לא נאצל המרה ואין הוא לא נולד הלא מוליד, הוא לא נאצל המרה ואין בר אין הוא מדל המרה אין ברשותו לא זכרות ולא נקנה, לא מיתה ולא חויה. אין במחיצתו משתה אלהים ואין מעניגות אלהים. אין האל זקוק למנון, ואין גורלו תלוי במעשי פולחן. העיון מובע גם בנחוק כל קשר מהותי בין האל ובין תופעות המבע. האל המקראי אינו מרומה כסמל שום תופעה מבעית או שום יסוד החוש על ישעיה של ס"כ: ורוח אלהים מרחפת על פני המים (בר' א', ב).

אולם האל המקראי אינו "מופשט» במובן הפילוסופי של המלה. יש בו דמות ויש בו רצון!. ולא עוד ששתי מדות אלה אף קשורות בעצם מהותה של האמונה המקראית כאמונה נבואית. ממד פעולתו המיוחדת של האל המקראי היא ההיסטוריה האנושית. האל מגלה רצונו לאדם ומבקש לגשם את רצונו בחייו. הוא מתגלה לו, נותן לו תורה ומצוות, הוא משגיה, נותן שכר ומעניש. כלי פעולתו הוא הנביא השליח. אולם ההתגלות קשורה בראיית מראה ובשמיעת קול. והפעולה ההיסטורית היא בטוי של רצון. מפני זה דוקא המקרא מרבה לספר על הראות האל לאדם, לא רק בחוון אלא גם בהקיץ המקראית לא יכלה לרמות את אלהיה כאל נעלם בחביון סחר, מרוחק מן העולם והמעשים הנעשים בו, מן האדם ומלחמת יצריו. וביחוד לא יכלה העולם והמעשים הנעשים בו, מן האדם ומלחמת יצריו. היחוד לא יכלה

ו שיין למשלה, ברך אי, ש׳ דבב ואילך.

לה המדה הראשונים של האל, ומחוך השאיפה לחאר את האל כשלים עליון רחתה את המיתוס ואת המגיה. אולם המקרא נוהג הצנע בתיאורי הדמות, כאילו מחוך חדדה להציע מאחורי הפרגוד. וכן אין הוא קובע דמות אחת, אלא מראה מראות הרבה, ורבוי זה אף הוא יש בו משום הסתר 2, ומלבד זה אפשר לומר, שתיאורי הדמות המקראיים וכל הקשור בהם הם תמיד תיאורי הופעה והתגלות, ותכליתם — גלוי נבואה או בצוע שלטון ומשפט־ אלהים. על ידי זה הדמות עצמה נהפכת סמל. וכן מעביר המקרא את גלויי הרצון האלהי מתחום המיתולוגיה, מספירת חיי האלהות וגורלה, לתחום היחסים שבינה ובין העולם הנברא. וגם בוה מתבצע ויתוד על ההצצה לכבשונה של האלהות ולמסתרי מהוחה. כך יצר המקרא סמל לאל על-עולמי הפועל בתוך עולמי, מתגלה בו ומגשם בו את רצונו.

#### MAR. HAG. G

מדות שונות, שצירפה אותן באופן מיכני באחד. היא קבלה רק מה שיכול מעון אלהים. מוה נמצאנו למדים. שהאמונה הישראלית לא השיאה על אלהים לבריחי הארץ משוע יונה ליהוה (יונה ב׳, ג-ו). ובכל ואת רק השמים הם (תה' קל"ם, ח-י). "מבטן שאול", ממעמקי תהום, ממקום "קצבי הרים", מבער שאול - הגד... אשכנה באחריה ים, גם שם ידך הנחני"... אומר המשורר אותם כרשויות אלהיות-קוסמיות נפרדות. "אם אסק שמים, שם אתה, ואציעה של האל, אבל לא את הים ולא את האדמה ולא את שאול, שהאלילות מדמה מיחסת לאליה השונים, הוא קובע את השמים בלבד כמקום משכן קוסמי על־פי שהמקרא מיחס לאל את כל תפקידי־הפעולה השלטוניים, שהאלילות ואין השמים ה, אַלמנט» שלו או מקומו הקוסמי-הטבעי. אפייני הדבר, שאף-אל זבס. זאח אומרח: אין הוא עצמו השמים, ואין הוא מסמל אח השמים, הישראלים. אין האל "אלהי השמים» במשמעות אלילית, דוגמת צנו או אהורמיז חלום יעקב וכר. אולם גם הציור הזה החליף את מהותו על קרקע האמונה אנו מוצאים אותו באגרות עתיקות כגון אגרת המכול, דור ההפלגה, סדום, מן התרבות המורחית העתיקה. כי מצוי הוא ברתות מצרים, בבל, כנען וכו'. וה ביסורו לפני־ישראלי הוא באמת, ואף הוא מן הנחלה, שקבל ישראל פנימיח, כדעה המניחים לאמונה זו דרגת־ראשית "פרימיטיבית», וגם ציור וה שולם היה באמונה הישראלית מראשיתה ולא נתהוה בה מתוך התפתחות הציור, שהאל שוכן בשמים, אחוו ברמוי הדמות. אין ספק, שציור

<sup>2</sup> arry wa, a' 855.

היה לשמש מבע לאיריאה שלה, ועל ירי זה שנחה שנוי מחוחי במה שקבלה. כשם שהים והאדמה ושאול אינם רשוייה קוסמיות-טבעיות של אלהיה, אף־ על-פי שהוא שולט בם, כך גם השמים, אף־על-פי שהם "מעוני». אלהים הוא "קנה שמים וארץ» (בר' י"ד, יט). אלא שהשמים ושמי השמים, העולם העליון, משגב העולם, שהדרך אליהם נשגבה מאדם, יכלו לשמש סמל גם ל של טון עליון גם לחביון עוו, ולפיכך נאחוה האמונה המקראית דוקא בציור זה. מישב האל בשמים הוא סמל מלכותו.

## כסא אלהים. ההיכל. המרכבה

ללמד על עתיקות הדמויים האלה בישראל. הביאו עמהם מן המרבר. קשור גם הוא לפי זה בדמויי הכסא 3. דבר זה בא קרובים הם איפוא לציורי הכסא. הארון עם הכרובים שעליו. שישראל הכרובים, הם מרכבת אלהים. ציורי הכרובים ושאר ציורי רכב אלהים או המפלות (פמ' ט', ו) שבשמים. בחוון י ח ז ק אל תיאור הכסא קשור בתיאור לו דמוי המפון (דב'כ"ו. שו: יר'כ"ה.ל: מה'ס"ה.ו). הפליות (תה'ק"ד.ג) עיין על ההיכל גם חב' ב', כ: חה' י"ח, ז (ש"ב כ"ב, ז): כ"ם, ט. מקביל איוב כ"ו, ט). הכסא עומד ב היכל האלהים בשמים (תה' י"א, ד: יש'ו', א). הם מכון הכסא (פ"מ. מו: צ"ו. ב). עליו יושב האל בענן ובערפל (צ"ו. ב: ק"ב, ים: השנה כ"ט, י. כסא אלהים נכון "מאו» (חה' צ"ב, ב), צדק ומשפט (יחו' א', כו-בה: י', א). בתהלים הכסא נוכר כמה פעמים ככסא מלכותו שהאל יושב עליו בין צבאו. תיארוהו ישעיה (יש'ו', א-ב) ויחוקאל וכל צבא השמים עמר עליו מימינו ומשמאלו". הכסא הוא איפוא כסא מלכוח. מיכיהו (מל"א כ"ב,יט) הוא נוכר כציור ידוץ ומפורסם: האל "ישב על כסאו, ישראלי. הוא נרמו בשמ' כ"ד, י ונוכר בשמ' י"ו, סו (לפי נוסח המסורה). בחוון סמל־מלכות עתיק הוא גם כסא האלהים, וגם הוא באמת לפני־

ותנת גם כאן מסתמן בבהירות קרהתחום בין האמונה הישראלית ובין האלילות. האמונה הישראלית קבלה את דמויי הכסא, ההיכל והמרכבה. אבל מאלף מה ש ל א קבלה. אין במהיצת אלהיה דברים. שתכליתם לספק צ ורך אלהי, מעין הדברים. שהאלילות מציידת בהם את האלים. אין מאכל ומשתה. כלי שלהן, מי רחצה. תכשיטים וצרכי קשוט. מטת לילה או ערש דודים וכיוצא

אל ציורי רכב אלהים ועל הכרוב והארון עיין למעלה, כרך אי, ע' 114-544,

THY-844; CTT 2', 4' 28-88, TEL, 3TL, 648-436.

באלה. ההיכל אינו מרומה כמח ס ה, ואין בו זכר לשמירה מפני כהוח רעים.
הכסא וההיכל הם סמלי מלכות. המרכבה — אמצעי של פעולה ושלטון. וכן
ענינם של שאר הכלים. שנוכרו במחיצת האל: קשת. חרב. חצים וחניתות א.
אבני ברד (איוב ל"ח, כב—כנ). גם אלה הם אמצעי פעולה ושלטון. וכן אין
במחיצתו של האל שום עצם מגי. שיהיה רומו על תלות האל בכח-הייה
עליון עליין עלייז ב. נוכרה פורפיריה של מעלה (יש'ו', א: דנ'ז', ט). אבל גם הלבוש
הרי הוא מסמל הצנע והסתר, והוא מקביל לענן ולערפל, שהם סחר עליון.

ה'ר מועד. סיני. ארץ הקודש. המקדשים

בר גרזים והר עיבל (דב' י"א, כם: כ"ו, ד-ח: יהושע ח', ל-לד), הר חבור "ההר חמד אלהים לשבחו". אולם בארץ נחקדשו לאל ביחוד כמה הרים: פיין גם תה' ס"ח, מו-יו: "הר אלהים, הר בשן" מסמל את כל הארץ -כהר אלהים, שבה כונן האל מכון לשבתו (שמ'ם"ו,יו: השוהדב'ב',כה). ישרן אל בכללה כמקום משכן אלהים, ובבחינה זו יש שהיא כולה מתוארת ל"ב, ב, טו: חב' ג', ג: השוה מל"א י"ט, ח-יח) 6. מלבד זה מדומה ארץ המדבר בכלל או מחימן ומהר פארן (שופ' ה', ד-ה: תה' ס"ח, ח-ם: דב' הופעת האל בארץ ישראל מתוארת בכמה מקומות כהופעה מסיני או מן למשה ב סנה, ובין הארי האל אנו מוצאים גם "שכני סנה" (רב' ל"ג, מו). עליר תורה לישראל. סיני נקרא גם הר יהוה (במ' י', לג). כאן נראה האל כ"ר, יג: מל"א י"ט, ח) או סיני, ששם נראה האל למשה ואחר כך נחנה במקומות ארציים. "הר האלהים» הוא הר חורב (שמ' ג', א: ד', כו: י"ח, ה: מדומה כמשכן אלהים. מלבד זה אנו מוצאים ציורים על משכן אלהים יחו' כ"ח, יג גן עדן הוא על ההר הוה. גם לפי בר' ב', ה ואילך גן עדן בר־העולם הצפוני, שראשו בשמים, מממעל לכוכבי אלם (יש' י"ד, יב), לפי "הר אלהים», ששם שוכנים גם בני האלהים (יחז' כ"ח, יד, טו). זהר, כנראה, (יש' י"ד, יג-יד: ובמליצה נקרא הר ציון "ירכתי צפון»: תה' מ"ח, ב), הוא בשמים הוא הציור הנחיק של משכן האלהים ב"הר מופר, בירכתי צפון» מוצאים גם ציורים אחרים של משכן אלהים. קשור בציור משכן האלהים השמים מדומים כמקום משכן קבוצ של האל. אולם ליד ציור זה אנו

<sup>&</sup>quot; מיין למעלה, כרך א', מ' 124, 124-814.

a and and a, 174-844.

ם של הורב ומיני שיין למשלה, כרך אי, ש' פוני -- און; כרך בי, ש' בכב ואילך.

עיין להַלן, נספה: ההלים.

(דב' ל"ג, ים: הושע ה', א) ועוד. וביחוד נחשב הר ציון בספרות המקראית שבידנו למקום משכן אלהים. מלבד מקומות משכן אלה נחשבו בישראל המקדשים העשויים בידי אדם למקומות משכן האלהות. המקדשים והבמות נכנו ביחוד על ההרים ועל הגבעות. בזה נשחלבו שני הציורים: משכן אלהים על ההר ומשכנו במקדשים.

#### שכינה. התגלות. המקדש הישראלי

לעם בסערת־גבורה קשור זמן רב בהופעה מסיני ומן המדבר 9. שכאן נחגלה בענן ובאש ובקולות ובברקים, היה דמוי החגלות האל כמושיע "אלהי הר סיני». רק מפני שההתגלות לעם היתה תחלה במקום הזה, ומפני למשה ולישראל. זאת אומרת, שקרושתו אינה "מבעית» ושאין יהוה מבראשית ירועה לאבות. המקום נתקרש, לפי האגרה המקראית, רק על ידי הופעת האל והמדבר בכללו, אין בהם שום קדושה פולחנית, וקדושתם אינה ואילו קרושת הר סיני אחווה בעצמותה בה תגלות הנבואית. כי ההר, קרושת הארץ שרשה איפוא בכל אופן בהופעת אלהים וגלוי שכינתו. הוא בשמים, אלא שמכאן הוא שולח את מלאכיו בדבר שלטונו בעולם 8. אלהים עולים ויורדים (בר' כ"ח, יא-כב), מושרשת בדמוי, שמשכן האלהים המקום כקרושה עצמיח, באשר שם "שער השמים» והסולם, שבו מלאכי כאילו הובטחה להם על ידי וה. ואף אגדת בית אל, התופטת את קדושת רק בתגלה אלהים בארץ הואת, ובומן, ששלמה בה האלילות. קרושת הארץ אמנם, האגדה בקשה לאחו את קדושת הארץ בקורות האבות. אבל גם לאבות מקום עבודת יהוה. לפני כן שכנה בארץ המומאה האלילית (ויק' י"ח, כה). במקרא לפרי בחירה. הארץ נחקרשה מששכן בה ישראל, עם יהוה, ומשנעשתה קרושתה של הארץ וקדושת מקרשיה היא בכלל מאוחרת, והיא נחשבת הטבעי-הראשוני של יהוה באיוו חקופה של דרגת־אמונה "פרימיטיבית». לא ההרים, וכל שכן לא המקרשים. אין יסוד להשוב שום מושב־אלהים למקומו אולם כשם שהשמים אינם נחשבים למקומו ה,מבעיי של האל כך גם

קרושת המקומות בישראל נתפסה איפוא כמושרשת בהתגלות האלהים במובנה הרחב: הם צנורות של שפע החסד האלהי, מקומות מגע שכינתו עם האדם. בהקדשת ההרים והגבעות כרוכה סמליות דומה לזו של הקדשת השמים: ההרים מסמלים את העליונות, הם כאילו רומזים אל

א השוה למעלה, כרך ב', ע' פאו-און.

פ השוה שם, ע' דבו, דבב; ועיין כרך א', ע' סבף, באף-- אף.

arain. כבית מלכותו וממשלתו בעולם. וזוהי לא תפיסה מאוחרת אלא ראשונית: מלכות ושלטון. המקדש הישראלי נתפס איפוא כמקום גלוי "שמו" של האל, הכרובים, במקדשי הצפון עמדו עגלים, אף הם רכב אלהים. אלה הם סמלי יהוה כלל, כמו שראינו. באהל מועד ובמקדש ירושלים עמד הארון עם שהאלהות משפיעה על האדם המחרצה לה. במקדשי ישראל לא היו פסילי-מחסה לאל אף במשמעות מסחורית. המקדש הוא רק מקום לגלוי שפע־הקודש. אינה מקבלת שום שפעיכה מן המקרש ופולחנו. ולפיכך אין המקרש מעון־ ואילו על קרקע האמונה הישראלית לא היה מקום לדמויים כאלה. הוית האל עליו, במשמעות וו הויתו הקוסמית של האל אחווה במקדש ו תל ויה בפולחנו. על הפטל והטפול הפולחני בו הם שמירה על האל והשפעת שפע מסתורי גופו של האל. מעשי הפולחן הנעשים בפסל יש להם ערך בחיי האל. השמירה כמעון ומחסה לאל משמעות ממשית מסוימת. במקדש שוכן הפסל, הגשמת האלים. אלא שעל קרקע הדחות המיתולוגיות היתה בכל ואת לתפיסת המקדש ובמצרים היו לפי תכנית בנייחם דמות-דיוקנו של הקוסמוס, סמלים למשכנות קוסמיים אדירים ודמו אותם כשוכנים ברשויות קוסמיות. המקדשים בבבל של המקדש כמשכן־האלים. דחות אלו כבר תפסו את האלים כסמלי כחות האמונה הישראלית, כבר התרוממו אף הן מעל לתפיסה הפרימיטיבית־באמת החוקרים. כי גם הדתות האליליות הגדולות, שעל רמת התפתחותן נבראה התפתחות פנימית וצליה אטית מדרגה "פרימיטיבית», כדעה הרווחת בין לך וגוי). וגם להשקפה זו לא היחה האמונה הישראלית צריכה להגיע מתוך של מה (מל"א ח', כג ואילך, ביחוד כו: ליד פסוק יג: בנה בניתי בית זבול מ"ו, כגו מ"ו, ב, ו, ופור). תפיסה זו הובפה בבהירות יתרה בתפלת (שמ' כ', כד) או באשר שכן אלהים את שמו שם (דב' י"ב, ה, יא, כא: המקדשים ומקומותיהם. הם קדושים באשר שם אלהים נוכר עליהם על הר סיני ירד אלהים, כדי להתגלות לעם. קרושה כנו היא גם קרושת על. אין הקרושה בהם אלא עליהם: האליורד עליהם אל האדם. ואף

#### מופעות אלהים

ומפני שהאמונה הישראלית לא דמתה לה את האל כקשור קשר "טבעי» בשום תופעה, בשום כח, בשום יסוד מיסודות העולם ובשום מקום. אנו מוצאים, שהוא מתגלה, לפי תיאורי המקרא, בכל תופעות הטבע, בכל הכחות והיסודות ובכל המקומות. הוא מתגלה בגן־ערן "לרוח היום», הוא נראה בין העצים ועל המעין, הוא מתגלה בענן, בסערה, ברעם ובברק, באש, בהמית ים ותהומות. צאל נודע לברואיו. עוצם־עוז. והאור הוא סמל ההתגלות. פקחון העין לראות ממרחקים. בו המופיעים בחיאורי־האלהים המקראיים יש איפוא גון לסמליות. האש מסמלת-במאמרו (בר' א', ג). אלהים "צ ט ה אור כשלמה» (תה' ק"ר, ב). — באש ובאור יב: ש"ב כ"ב, יב). ואף האור הוא "חביון עו" (חב' ג', ד). האור נוצר מרחפת ב הו שך הקדמון (בר' א', ב), החושך הוא ס תר אלהים (תה' י"ח, אין שום קרושה, לפי תפיסת האמונה הישראלית 11. ולהלן: "רוח אלהים» אלהי האש ולא אלהי האור. לא באש ולא באור, עד כמה שהם תופעות הטבע. את האש ולא את האור למאלמנט" הטבעי של אלהי המקרא. יהוה אינו לא שולט יסוד האור בתיאורי ההתגלות בכל הומנים. ובכל ואת אין לחשוב לא כא-ל"ח, א). עור פני משה קרן בכח הדבור (שמ' ל"ד, כם-לה). ובכלל חהיה, קרנים מידו לו" (חב' ג', ד). האור מבשר את הופעת האל (איוב ל"ו, הוא זרח משעיר. הופיע מהר פארן (דב' ל"ג. ב), ובהופיעו "נגה כאור שולם בכל הספרות המקראית והמאוחרת. ה ת גלו ת האל קשורה ברמוי האור. מפיו תאכל" (ש"ב כ"ב, מ: תה' י"ח, ט). תאור המלאכים כבריות־אש נאמר. שהאל הוא "אש אכלה» (דב' ד', כד: מ', ג), באפר פלה פשן, "ואש (שמ' כ"ד, יו). כמראה אש הוא נראה לי חוק אל (יחו' א', כו-בח). ואף יא-יב, לו: ה', ד ואילך, ועוד). "מראה כבוד יהוה» הוא "כאש אבלת» הסנה» (שם' ג', ב-ו), על הר סיני הוא יורד באש (שם' י"ם, יא: דב' ד', לאברהם הוא נראה כ"לפיר אש" (בר' פ"ו, יו), למשה – ב"לבת אש מתוך ב מקול רממה דקה יו. מן היטודות קרובים לו, לכאורה, ביוחר האש והאור.

וכן מופיע האל בכל מקום, בשמים ובארץ, בים ובמדבר, אמנם, בתקופה היסטורית נחשבת ארץ ישראל למקום-התגלותו המיוחד. אבל לאדם ולצאצאיו הופיע במקומות אחרים. לאברהם נראה בארץ ארם (כר' י"א, לא—י"ב, א). הוא נראה במצרים ובמדבר. הוא נראה לבלעם בפתור "אשר על הנהר» (כמ' כ"ב, ה: דב' כ"ג, ה), בארם והררי קדם (במ' כ"ג, ז). הוא נראה לאיוב וחבריו בארץ עוץ. הוא נראה ליונה, ה<sub>מ</sub>בורח» מפניו, לכאורה, תרשישה, מקדם לעיר נינוה (יונה ד', ב, ה).

בני אלהים גם את הדמוי, שלאלהים יש בני לויה, "פמליה של מעלה» (כבמוי האגדה התלמודית), נחלה האמונה המקראית מן החקופה הלפני־ישראלית.

OI any dagen, cry x', a' see— Tee. II nam aa, a' Eee,

אולם על קרקע האמונה הישראלית נימלה גם מרמוי זה נשמחו האלילית. והוא נברא בריאה חדשה.

זכר לשורש העתיק של ציור הפמליה האלהית נשתפר בשברי קליפוח מיתולוגיות. המלאכים בקראים בני אלהים (בר' ו', ב, ד: איוב א', ו: ב', א: ל"ה, ז: השוה דנ' ג', כה, כה), בני אלים (תה' כ"ט, א: פ"ט, ז). בוה יש רמז למוטיב של הפריה. וכן נקראים הם צבא השמים (מל"א כ"ב, יט), והם נוכרים עם "כוכבי בקר" (איוב ל"ח, ז). מהם הוא הילל ב ן שחר (יש' יד, יב). בוה גלום רמז על הקשר בין המלאכים ובין כחות המבע. בבר' ו', א—ד אף נחלה בהם ספור מיתולוגי. אולם תפיסת הממליה האלהית באמונה הישראלית חדשה היא באמת במהותה ושונה לגמרי מן האלילית. "ממליה" זו אינה כוללת נשים, בנים ובנות: אין היא "משפחה". אין בה שומרי־ראש, אמנים עושים בכל מלאכה, אין בה כהנים ודמייות כיוצא באלה, שאנו מוצאים בין בני־לויתם של האלים. המלאכים ממלאים, לפי תפיסת המקלאים את דבר שלטונו. בתפקידיהם אלה מתבמאה האידיאה של מלכות הממלאים את דבר שלטונו. בתפקידיהם אלה מתבמאה האידיאה של מלכות המל ושלטונו.

### המטבע הישראלי של אמונת המלאכים

המלאכים אינם גלגולם של אלים בתיאון אלילי, כדעה הרווחת. אין
האמונה העחיקה על אמונת המלאכים הישראלית נחבטאה לא בזה, שהנחילה
לה אלים עצמאיים, שנהמכו בה למלאכים, אלא בזה, שהנחילה לה את
עצמ הציור של בני – לויה אלהיים, של מצויים אלהיים, שחמקידם שירות
רשליחות. היא השפיעה, להלן, ודאי גם בזה, שהנחילה לה את הדמוי,
שהכוכבים הם צבא של מצויים אלהיים, אולם דמויות מיחולוגיות ממוימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו למלאכים אף את
מא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות
שהכוכבים הם צבא של מצויים אלהיים. אולם דמויות מיחולוגיות ממוימות
את הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלה שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות במנימות
לא הנחילה לה. ולא עוד אלה שהאלים לא הנחילו מיחולוגיות ממוימות לבני
אומרת, שלא זו בלבר שאין בהם קבע מיחולוגי, אלא שאין באישיוחם קבע
בכלל. הם נבלעים בסוגם מצד שני, יש שהם מופיעים כמראה דמות בלבד.
בכלל הם נבלעים בסוגם. מצד שני, יש שהם מופיעים כמראה דמות בלבד.
בלל ישות עצמאית. כך הם נראים לנו באותן האגדות, שבהן מופיע מלאך,
בלל ישות עצמאית. כך הם נראים לנו באותן האגדות, שבהן מופיע מלאך,
בלל ישות עצמאית. כך הם נראים לנו באותן האנדות, שבהן ממציים בלאך,
בלל יהוו נעלמים במולם ביהורים הוא להיים מוחלות הלה ביהורים הוא להיים הוחולה ביהורים הוא בעלה ביהורים הוא להיים הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביחור הוא ביהורים הוא ביהורים הוא ביחור הוא ביהורים הוא ביחור הוא ביהורים הוא ביחור הוא ביחור

מו מיין לטעלה, כרך א', ע' פנג ואילך.

במ' כ"ב, כב—לה: שופ' ו', יא—כד. בשמ' י"ד, יט מלאך נוסע לפני מתנה ישראל (השוה במ' כ', טו). ושם י"ג, כא יהוה הולך לפניהם. המלאך, שישְלה, לפי שמ'כ"ג, כ—כג, לפני ישראל להעלותם לארץ, שם יהוה "בקרבו», ובעצם אינו אלא דמות האל. (ואילו בשמ' ל"ב, לד—ל"ג, טו מוטעם ההבדל, ומשה מבקש, ש"פני» האל ילכו עם ישראל ולא מלאך \$1). אפיני ביחוד הספוד ובעצם אינו אחת 11, באגדות אלה המלאך נחפס כמין בבואה, ווהר־נאצל, של וברמות אחת 11, באגדות אלה המלאך נחפס כמין בבואה, ווהר־נאצל, של יהוה. שאין זה פרי עבוד ספרותי או פרי התפתחות מאוחרת, מראה הספוד העתיק בבר' י"ח—י"ט: כאן רבוי הדמויות הוא חלק מן הספוד עצמו. תפיסה וו מוכיחה, שציור המלאכים אינו נחלה בלבד, אלא שיש לו שורש גם בצורך מנימי של אמונת־יהוה עצמה. המלאך אינו לפיה אלא צורת הופעה של כח האל ורצונו. הדמויות רבות, אבל הרצון השליט הוא אחד. ולא עוד אלא שהדמויות האלה הן הופעה והסתר בבת אחת 11.

באמונת-המלאכים המקראית עלו איפוא יסודות שונים. במדה שהמלאכים נתפסים כישויות בעלי עצמות מסוימת — עצמות של כחות מבעיים או של מאויי-יצר — שרשם עולה עד האמונה הלפני-ישראלית בפמליה אלהית. עד כמה שהם דמויות-הופעה או שליחים בלבד שרשם באמונה הישראלית עצמה. מפני זה יש במקרא שניות ירועה בתיאור אפים. מצד אחד הם "קרושים»

RALL EG.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> יש סבורים, שנם "פני" יהוה (שם' ל"ג, יר—מו) הם מין היפוספוה. אבל לפי ההמשך פני יהוה הם האל עצמו ולא מלאך. לבמוי עיין ש"ב י"ו, יא. ועיין יש' ס"ג, מ לפי השבעים: לא ציר ומלאך, פניו הושיעם.

שו מיין לממלה, כרך א', ע' 225.

מו: שמ' נ', ב; כ"ב, כנ; ל"ב, לד ועוד), ולדמח קצח מומיעה האמונה במלאכים רבים רק
מו: שמ' נ', ב; כ"ב, כנ; ל"ב, לד ועוד), ולדמח קצח מומיעה האמונה במלאכים רבים רק
במ"א, והיא מרי ההמחחות מאוחרה. אבל "מלאך יהוח" זה לא נשאר "צל ללא ישוח"
(מייאר, nailiastal, 812) באשר הוא המצאח "המיון" הדחי של מומרי המקרא (נונקל, ביאורו
לבר' מ"ז, ע' 181), אלא — הוא כולו המצאח "המיון" הדחי של מומרי המקרא (נונקל, ביאורו
שמומיע בהן "מלאך יהוה", הכונה לא חד המלאכים, ואין בהן מקום ליוחר מאחד או אין
בהן הברח ביוחר מאחר. ואמנם, בשמ' כ"ג, כג נאמר "מלאכי", ושמ, כ נאמר "מלאך";
שח ל"ב, לד נאמר "מלאכי", ושם ל"ג, ב נאמר "מלאך". ואין צירך במלמלים, כדי "ליישב"
אח הדבר. בר' א', כו; ב', ה, כב; י"א, ז; י"ח, א ואילך; י"מ, ב ואילך דים להוכיח אח
קדמות האמונה במלאכים רבים. — על שומ' ב', א—ד מיין כרך זה לממלה, פ' 1995,

(תה' פ"ט, ו, ח; אירב ט', טו, ועוד), ורצונם אינו אלא רצון האל, אולם ליר דמיר זה אנו מוצאים גם דמוי אחר. ב.בני האלהים» שלטה החאוה המינית הם באים אל בנות האדם ומולידים בנים (בר' ו', א—ד). בספור על מלחמה יעקב עם "האיש» (בר' ל"ב, כה—לג: האיש הוא "אלהים», שם, כט, לא: הושע י"ב, ד, היינו: מלאך, שם, ה) המלאך מופיע כרוח־לילה האורב לאדם יעקב אינה רצון יהוה. מלאך יהוה אינו אוכל בלחם האדם (שופ'י"ג. טו. עם יעקב אינה רצון יהוה. מלאך יהוה אינו אוכל בלחם האדם (שופ'י"ג. טו. בבר' י"ה—י"ם ה"אנשים» אוכלים, מכיון שהם מופיעים בדמות עוברי אורה). אבל יש בשמים מוון־מלאכים — "לחם אבירים» (חה' ע"ה, כה: עיין הכמה שלמה פ"ו, כ). המלאכים הם קרושים. אבל האל "לא יאמין» בהם ושָׁם גם בהם "ההלה» (איוב ד', יה: ט"ו, טו). בספרות החיצונית מרד המלאכים באלהים תופס מקום חשוב. בדמוי זה מישרשת ודאי גם האמונה, שבני התפיסה הישראלית של אמונת-המלאכים היא הגוברת במקרא, והיא שטבעה אוחה כולה במסבע מיוחד.

בריאת המלאכים. דמויות

אין במקרא ספור מיוחר על בריאת המלאכים. אבל ההנחה היא. שהמלאכים הם מן הברואים (ולא קדמונים). הם נמנו בין הברואים בחה' קמ"ח, ב—ה. המלאכים הם "צבא השמים», שהוא מן העולם הנברא. בתקופת-תהו יש רק רוח אלהים המרחפת על פני המים (בר'א', ב). אבל בספור על בריאת הארם כבר נרמוו המלאכים: נעשה ארם בצלמנו כדמוחנו (שם, כו). ההנחה היא. שנבראו בינחיים.

על צורת המלאכים אנו מוצאים במקרא דמויים שונים. הדמוי היסודי הוא, שצורתם צורת אדם. עיין בר' א'. כו: ג'. כב: י"ח, א ואילך: כ"ח, יב: ל"ב. כה, ועוד. ווהי גם הנחת הפמור המיחולוגי העתיק בבר' ו', א—ד. אבל יש בהם גם דמויות אחרות. צורת הכרוב היא, כנראה. בעיקר צורת שיר או עגל בעל כנפים (השוה יחז' י', יד עם א', י: במקום "שור» בא עירוצא, צורמ בתיש המרוב במראות יחוקאל כ"חיה» או כ"חיות», שיש בהן עירוב־צורות. רגלי החיה "ככף רגל עגל» (א', ז). גם עגלי יר בעם ש"ב כ"ב, יא: תה' י"ח, יא). לשר מים דמות נחשים מעוממים (יש' ו', ש"ב כ"ב, יא: תה' י"ה, יא). לשר מים דמות נחשים מעוממים (יש' ו',

הנחו שת (במ' ב"א, ד-מ). הכרובים והשרפים מכסים גופם בכנפים (יש'

ר', ב: יחו' א', יא, כג). הם איפוא ערומים כ"חיות», המלאכים מתוארים גם בלי כנפים (כר' כ"ח, יב: הם עולים ויורדים בסולם). הם יכולים לעלות השמימה גם בלהב אש (שופ' י"ג, כ).

### תפקידי המלאכים

אלהים. האל נקרא "יושב הכרובים» (ש"א ד', ד: ש"ב ו', ב: מל"ב י"מ, מו; לכרובים. הם שומרי משמרת (בר' ג', כר), וביחוד הם משמשים רכב א-יו) שרף מטהר את הנביא ברצפת אש מחמאתו (ו-ו). תפקיד קבוע יש יחוקאל, וכריה, דניאל ובספרות-החוון החיצונית). – בחוון ישציהו (יש' ו', את דברי יהות (מל"א י"ג, יח). ביחוד גדול תפקידם בנבואה המאוחרת (אצל ב"א, יא-יר). תפקיד מיוחד ממלאים המלאכים בנכואה. המלאך מביא לנביא מלאכים מובים שומרים על האדם הבושה באלהים מכל רעה ומכל פגע (תה' (בר' ב"ד, ז, מ). יש ש<sub>מ</sub>מלאך גואל" שומר על האדם כל ימיו (בר' מ"ח, מו). שופ' ו', יא ואילך), לשחת מקום (בר' י"מ, א ואילך). הם מלוים אדם בדרך שופי י"ב, ב-כ), להודיע דבר אלהים (בר' כ"ב, יא ואילך; שמ' ג', ב; מופיפים לבשר בשורות טובות (בר' ט"ו, ז-יר: י"ח, א-ס: כ"א, יו-יח: הכנוי "יהוה צבאות» המצוי במקרא. שליחיות המלאכים רבות ושונות. הם אש. ואין הוא בראה אלא לגלויי־פין (מל"ב ו', מו -יו). ברמוי וה קשור אולי יג-שו). תפקידם נה גרמו אולי בשופ' ה', כ. לצבא אלהים סופי אש ורכב להלן). הם צבא אלהים היוצא במלחמה, ובראשם שר צבא (יהושנ ה', משטין ממלא השטן (שם א', ו-רב: ב', א-ו), אחד המלאכים הרפים (פנין ב', א-ו). יש ביניהם מליצים על האדם (איוב ל"ג, כג-כד). תפקיד של בל הנצשה בארץ ומקכלים פקורות (מל"א כ"ב, ים-כב: איוב א', ו-יב: ב-ד). הם עומדים לפני האל כחבר פקידים ושרים, נותנים דין וחשבון לפניו בסולם השמים. הם עוברים בארץ כיחידים, אכל גם מחנות מחנות (בר' ל'ב, ושליחות מטעם האל בהנהגת עולמו. בבר' כ"ה, יב הם "עלים וירדים» אבל הם עצמם נעלמים ואינם פועלים כלום. אולם עיקר הפקידם - שיר ו ה בלוית־כבוד בלבד. בבר' אי, כו: ב', כב: י"א, ו האל מדבר אליהם, ק"נ, א), השרפים משלשים לו קרושה (יש' ר', ג). ויש שהם מופיעים (תה' פ"ט, ח), מלאכיו יברכוהו ויהללוהו ברקיע עווו (ק"ג, כ: קמ"ח, א-ב: ומשתחוים לפניו (תה'כ"ם, א-ב: השוה נח' מ', ו). האל נערץ בסוד קדושים ת פקידי הם הקבועים של המלאכים. "בני אלים» נותנים כבוד ועוו לאל ותם רננו ותריפו לכבוד האל. תפקיד וה, הקרשת אלהים, הוא אחד משני לפי איוב ל"ה, ז ראו "כוכבי בקר» ו"בני אלהים» במעשה-בראשית.

ישי ל"ו, מו: תה' פ', ב: דה"א, י"ג, ו). הכרובים. שעל כפורת הארון, והכרובים, שעמרו ברביר מקרש ירושלים, פמלו את שני התפקידים: רכב אלהים ומשמר על לוחות-העדות שבארון-הברית.

#### rin xinca

לרוח אלהים מיחס המקרא פעולות שונות. החיים, החכם ה, הובראה, ההתנבאות ותופעות-הלואי של אלה, השיר והגבורה הם גלויי פעולת רוח אלהים. פעולת רוח אלהים הן גם מחלות-נפש מסוימות 1. אבל רוח אלהים נתפס בדרך כלל לא כהויה אישית, כ"מלאך», אלא כש פע אבל רוח אלהים נתפס בדרך כלל לא כהויה אישית, ב"מלאך», אלא כש פע אלהי הפועל באדם. אולם מנצוצת גם תפיסה אחרת. בחוון מיכיהו (מל"א כ"ב, ים—כג) "הרוח» מופיע בין "צבא השמים» העומד על האל "מימינו ומשמאלי». ולא עוד אלא שההרוח» ממלא כאן תפקיד של מלאך ר ע, ואף של שטן מסית: הוא פועל כ"רוח שקר» בפי נביאי אחאב. כדי להתעוחו ולהפילו ברמות גלעד. חוון וה מושרש באמונה, שגם הר ע הוא פעולת האל ומלאכיו.

#### מלאכי הרע. השטן

האידיאה הישראלית, שלפיה אין להיה אלא שורש אלהי אחד ושהרץ אינו רשות אהורמינית מיוחדת. טבעה במטבע שלה גם את אמונת המלאכים: גם את מלאכי הרץ הכלילה בפמלי השל מעלה. המלאכים הרעים הם מבני לויתו של יהוה או שליחיו.

באמונה הישראלית העתיקה אין החמא, שורש הרצ, ענינם של המלאכים הרעים. החטא נתפס כרשות עצמאית, כמרי ביהוה ובמצותו. ומכיון שהאמונה הישראלית תפסה אותו ככח לא־אלהי, לא השרישה אותה ברשות ה"אלהים» בכלל. בזה הביעה את האיריאה בטהרתה, שהרע אין לו שורש "אלהי» מיוחד. היצר הרע שבלב האדם מביא את החטא לעולם. וכעונש על החטא האל בורא את הרע המבעי לצירותיו. את אדם הראשון ואשתו מסית לא השטן ולא שר משרי הטומאה והחישך, אלא — הנח ש בערמתו, סמל היצר הרע, הנאוה והנטיה למרי. (רע בומן מאוחר נתאחדו שלשה אלה: השטן, הנחש והיצר). אף באגדת איוב אין השטן ממלא עוד תפקיד של מסית לחטא. קורם כל, אין הוא שואף להרבות חטא ורע מחוך נגוד מסית לחטא. קורם כל, אין הוא שואף להרבות הטא הוא מנא מנח ב

אין מיין למעלה, כרך אי, ע׳ פופ ואילך.

אותו. אבל בה בשעה, שבאגדות מאוחרות הוא "מנסה" על ידי זה, שהוא מעורר את התאוה בקסם החטא או בהבטחת טובה ועונג, הרי הוא מנסה את איוב בפגעים ויסורים. זהו מין נסיון, שהמקרא מיחס גם לאל עצמו (בר' כ"ב, א; שמ' ט"ו, כה; כ', כ; דב' ח', ב, טז; שופ' ב', כב; ג', א, ד; השוה שמ' ט"ו, ד; דב' י"ג, ד; ל"ג, ח). ולא עוד אלא שהכשלת האדם בחטא (אבל — רק על ידי הקשחת הלב וטמטומו) מיוחסת אף היא במקרא לאל עצמו (שמ' ז', ג ואילך; ש"א ב', כ"ה; ש"ב כ"ד, א; מל"א י"ח, לז; לש' ו', ט—י; ס"ג, יז. עיין גם ש"א כ"ו, יט) זו. רק בדה"א כ"א, א מופיע (במקום יהוה שבש"ב כ"ד, א) "שטן" בתפקיד זה בפעם הראשונה.

#### מלאכי חבלה

את הרע ברא האל, והוא המביאו בעצמו על האדם, לפי רוב ציורי המקרא. האל גזר על האדם ואשתו אחרי החטא מות, יסורים, עמל, ונטע בנחש שנאה לאדם. והוא גם המביא כל רעה ופורענות על האדם. בהפך מן הדמויים השולטים בבבל ובמצרים ובעולם האלילי בכללו, רואה המקרא את המחלה לא כמעשה רוחות רעות אלא כמעשה האל. הצרעת, השחין, השחפת, הקדחת וכו' וכו' הם פגעים מאת יהוה 18. גם המגפה באה מידי האל עצמו (שמ׳ ט׳, ג-ו: דבר במקנה: י״א, ד-ה; י״ב, יב-יג, כג; ל״ב, לה: במ' י"א, לג: י"ד, יב: י"ז, ט-טו: כ"ה, ח-ט: ש"א ו', יט: ש"ב כ"ד, טו). אבל פורענות המונית יש שבאה על ידי מלאך או מלאכים, שאינם דוקא מלאכים רעים. המבצעים את הפעולה בעצמם או כבני־לויה של האל (בר' י"ח, טוֹ—י"ט, כו: ש"ב כ"ד, טו—יז: מל"ב י"ט, לה: יחז' ט', א—ח). וכז הם פוגעים גם ביחיד: הם דוחים ברוח ורודפים בחשך (תה' ל"ה, ה-ו). אולם יש בין המלאכים והרוחות, שליחי האל. גם מלאכים רעים מיוחדים, ששמם או כנוים מעיד על היותם מיועדים לגרום רעה. וגם בין אלה יש שמופיעים כבני־לויה לאל. המשחית הולך עם יהוה (שמ' י"ב, כג). דבר הולך לפניו, רשף יוצא לרגליו (חב׳ ג׳, ד). השטן הוא מ"בני האלהים» (איוב א', ו: ב', א). את אי מתו האל משלח באדם (שמ' כ"ג, כו). במצרים שלח "משלחת מלאכי רעים" (תה' ע"ח, מט). אבל יש שמלאכי החבלה מופיעים במקרא כמצויים בפני עצמם הקשורים בספירה של פעולתם, אלא שהם מדומים עם זה כפועלים בדבר האל וברצונו. בדבר אלהים רשף

<sup>.455—451</sup> עיין למעלה, כרך א', ע' 17

<sup>.551</sup> עיין שם, ע' 18

וקטב מרירי נלחמים באדם, אימה שוכנת בחדריהם (דב' ל"ב, כד – כה).

דבר מתהלך באופל, קטב ישוד בצהרים (תה' צ"א, ו). מות ושאול

מדומים גם כשרים, שברשותם שוכנים דבר (או "דברים») וקטב (הושפ

י"ג, יד). בכור מות אוכל בדי פור האדם (איוב י"ה, יג). המות הוא גם

מלך בלהות (שם, יד). אולי יש לתפוס את עלוקה ושתי בנותיה

(מש' ל', טו) כמפלצות שאול. אלא ששאול וכל אשר בה הם ברשות יהוה

(תה' קל"ט, ה: עמ' ט', ב: איוב י"ד, יג: כ"ו, ו: מש' ט"ו, יא: ש"א ב', ו:

יונה ב', ג, ופור).

של המלאכים המורדים באל מתוך נגוד לו. נגוד יסודי לאל, שברא את עולמו במדת הטוב. וכאן גרעין הדמוי המאוחר עומר על ימינו של הנאשם. – בחכונה זו של אהבח הרע יש משום יעמר על ימינו, בהשפטו יצא רשע וגו' (חה'ק"ט,ו). השוה זכ׳ג', א: השטן הגידון לפני שופטיו. ואולי לכך מחכוונת החפלה: הפקד עליו רשע, ושם י להשטין על האדם פו. ונראה. שניתן להם גם תפקיד במשפט: להכשיל אח ללמוד. שהשטן" היה רק אחר מבני סוג של מלאכים־שטנים, שתפקידם היה חום» (איוב ב', ג). מרה"א כ"א, א ("ויצמר שמן», בלי ה' הידיצה) יש אולי לו קורת-רוח. את השטן מאשים האל, שהוא הסית אותו באיוב "לבלעו עצמו אוהב את הטוב, אלא באשר קטרונו מביא רצה פל האדם, וזה גורם כאילו עומד על משמר המוסר ויראח־האלהים האמחית. אבל לא באשר הוא צל סוג זה יש למנוח גם את הש טן, טופס ראשון של "קפיסטופֶלֶם». השטן את הרע בכלל, הששים לעשות רע. יש מלאכים אכורים (מש' י"ו, יא). המסמלים את הרץ עצמו (כגון דבר, קשב וכוי). אבל יש מצויים האוהבים לכך (כגון הופכי סדום. שהם גם מצילים את לו מ ובני ביתו). ויש מחבלים לומר כך, מצר עצם תכונתם. יש מלאכים המביאים רעה. רק משום שנשלחו בין מלאכי הרץ יש להבחין טופס מיוחד של מצויים רעים, אם אפשר

אמצעי מגן. האוח. דם. טומפוח. ציציח. מוווה. שמירה מפני פעולה המלאכים המהבלים משמשים "אוחות» שונים, שדוגמתם אנו מוצאים גם בעולם האלילי: סימנים בגוף האדם, במעונו, בלבושו וכיוצא בוה. אולם האידיאה של השמירה באמונה הישראלית שונה ביסודה מן האליליה. האלילות תופסת את האלים ואת הרוחות כרשויוה

יים "שמנים" רבים נוכרו גם במפרות המאוחרה, עיין ס' הגוך הכושי מ', ז; ס"ה, ו:

ול"ר י"א, נ ("ממאל ראש כל השמנים"),

מיין למעלה, ברך א', ע' פהם, הערה פא. 7 825 INIGT.

שמירה: אבל הציציות הן קשרי פתילים (גדילים: דב' כ"ב, יב), והקשירה הקרבה לאלהים, שם, יא). במצוח ציצית (במ' פ"ו, לה-מא) לא נוכרה (ואוליביש קשר בין מחן־דם זה ובין הצלח "אצילי בני ישראל" מסכנת פי שלא בנוכרה שם סכנת נגף, אפשר, שמתן דם-בריח זה מדומה גם כשמירה.

שמירה 22. מרם הבריח בהר סיני וורק משה על העם (שמ' כ"ר, ח). ואף־על־ על היד ובין העינים, הן ה,מומפוח» (שמ' י"ג, ט, טו), ששמשו אף הן מדם הפסח או מדם הבכורות היו נוהגים, כנראה, למת אותות גם ירושלים הצדיקים, ועל המשחיתים הוא מצוה לפסוח על האנשים האלה. מובהקת ביחוד ביחו' ט', ד-ו: האל מצוה להתוות תו על מצחות יושבי גם באגרה זו מתן־דם 2. האידיאה של אות האל למשחית הובעה בצורה כשמירה מסכנה, והסכנה באה גם כאן מיד האל עצמו. ואמצעי השמירה הוא שלה. נימוס המילה, שהוא נימוס של ברית (בר' י"ו, י-יד), נתפס כאן איריאה זו הובעה באנדת-המלון בשמ' ד', כד-בו, למרות המטבע המיוחד אלא - "מצוה», קבלת עול האל. ולהפך: אות־ברית משמש גם שמירה. אות־ברית, ובדיוק: אות נאמנות לאל ולמצותו: היא לא אמצעי מני ושומרי דברו, והאל אינו מפגיע בו את הנגף. השמירה היא איפוא בעצם הדם. על ידי מתן הדם כל איש ישראלי מכליל את עצמו בעדת נאמני יהוה הוא הנוגף). האידיאה של פעולה מניח ניטלה על ידי זה מן הנימוס של מחן בחי ישראל (שם: וביחוד שם, יב, שלא נוכר שם ממשחיח», אלא האל עצמו ובאמת מובע כאן עוד יותר: הדם משמש אות לאל עצמו, שיפטו על וצל שתי המווות, כדי שהמשחית יפסח צל בתי ישראל (שמ' י"ב, כגו). מובעה בבירור בפרשת קרבן פסח: יהוה מצוה לחת מדם הקרבן על המשקוף אות, שהאל גותן למשחית, שיפסח על פלוני ולא יפגע בו 20. האידיאה הואת שום אמצעי של שמירה לטעון כח מגי אלהי. השמירה אינה מפני וה אלא מדומה כבא מכחו של האל, ומבצעו מדומה כשליחו. ומלבד זה לא נחשב צל הכח הדמוני בכחו ובשמו של אל המגן. לא כן במקרא. כאן הרע עצמו ושהאל ג ל ה אוחו לאדם בחסדו. או שאמצעי השמירה נתפס כאמצעי לאיים וכו' – מדומה כשעון כח מני, שיש בו כשהוא לעצמו כדי להדיח רעה וסכנה שונות וכנושאי כחות מגיים שונים. אמצעי השמירה – הקמיע, הלחש, האות

As על מנהג ערבי של מחן־דם המשמש אות ברית וגם שמירה עיין ממית, הסופוו-R

OS שיין למעלה, כרך א', ש' 456, 278-- 476.

היא פעולה מגיח ירועה, המשמשת גם מגן בפני הרע. שמוש באמצעי-שמירה מצין זה אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים 25. אולם הציציות נהפכו במקרא לאות ולוכרון בלבד, סימן החקדשות לאלהים. ולעומת זה נחשב בפירוש לשמירה אמצעי דומה לציציות: הרמונים (גם הם קשרי פתילים) והפעמונים שבשילי מעילי מעיל האפוד (שמ' כ"ט, לג—לה). ביחוד קיל הפעמונים מציל את שבשילי מעיל האפוד (שמ' כ"ט, לג—לה). ביחוד קיל הפעמונים מציל את ההון מסכנת מיחה. נראה, שהוא נתפס ב"אות» לפמליה של מעלה, שלא המעני בילוד-אשה הבא אל הקודש. למחן דם הפסח על המווות ועל היד ובין העינים מקבילה בס' דברים המצוה לכחוב את דברי החורה על המווות העינים מקבילה בס' דברים המצוה לכחוב את דברי החורה על המווות העינים המינים מקבילה בס' דברים המצוה לכחוב את דברי החורה על המווות המינפות הון כאן קשר־קמיע, שנעשה אף הוא אות וכרון בלבד. (אולם אמייני הדבר, שביהות העממית המאוחרת נעשו הציציות, המווות והמומפות החמילין שוב אמצעי־שמירה מפני המויקים). שמירה ממין המומפות» שמשו, בנראה, גם הנ מפו ה, שנוכרו ביש' ג', יש.

#### FIRIT ROTANK

מקום מיוחד הומסות באמונה הרוחות המקראית רוחות הטומאה: השדים והשעירים למיניהם. "שדים» נקראו במקרא במקומות אחדים אלהי הגזים: "שדים לא אלה» (דב' ל"ב, יו), "שדים» או "מחים» (תה' ק"ר, כה, לו). "שעירים» הם רוחות השדה, החרבות והמדבר (זיק' ט"ז, כב: י"ו, ה, ז: יש' י"ג, כא: ל"א, יד). שנים מהם נוכרו בשם: עואול (זיק' ט"ז, ה וצילך), לילית (יש' שם). המגע עם רשות השעירים מביא טו מאה. דבר זה ובלע לא בעולם המלאכים, אלא ברשות עמומה זו של צללי רוחות המומאה. בהלע לא בעולם המלאכים, אלא ברשות עמומה זו של צללי רוחות המומאה. במעמקי נפש האומה, כבושה בעובדה, שרוחות הטומאה האלה לא נהפכו לרימונים מויקים אלא — לצללים, שניטלה מהם כל פעולה "אלהית», אף־על- מי שרטט של יראה קרמונה מפניהם עוד נשתמר. זה נובע מהערכת הטומאה באמונה המקראית: הטומאה אינה מקור סכנה כשהיא לעצמה  $^{32}$ . המחלות, ובכלל זה גם המחלות המטמאות, אינן באות מכחן של רוחות הטומאה. טומאקן

<sup>437</sup> Y' Religion, n da' n' 784.

אם שיין למשלה, כרך אי, ע' צגם ואילך. ושל אמונה השדים והבוחוה שיין שם, ש' הצג

ואילך.

as arr ad, 4' eee—eee.

של מחלות מסוימות, הטומאות הקשורות בחיי המין, וכן טומאחם של בעלי חי מסוימים ושל מאכלים מסוימים רומוות על יחס לעולם הרוחות. אבל בשום טומאה אין, לפי תפיסת המקרא, סכנה עצמית. טכנה הטומאה היא רק בערבובה עם הקדושה. אלא שהסכנה עצמה באה חמיד רק מתחום הקדושה. חלוקת הרשויות הואת מסמלת את האידיאה, שאין רשות אלהית אלא אחת ושרשות האלילות העתיקה אינה אלא "תועבה».

כי נהו ההבדל בין המלאכים, ובכלל זה גם מלאכי ההבלה, ובין רוחות המומאה: בראשונים פועל כה אלהי, הם שליחי האל, ואילו רואות המומאה אין להן כל יחס לרשות הכה האלהי. במלאכים אין שום פולחן קשור. ואילו להן כל יחס לרשות הכה האלהי. במלאכים אין שום פולחן קשור. ואילו ברוחות הטומאה, ובכללן אלהי הנכר, כרוך פולחן. זוהי רשות של "לא־ אלהים», שהאדם עובר אותם כאלהים. גם בישראל עצמו נשתמרו שרידי מלהים, שהאדם עובר אותם כאלהים. גם בישראל עצמו נשתמרו שרידי היא זכר למעלה אלהית או דמונית של ה"שעירים» בתקופה קדומה. אולם היא זכר למעלה אלהית או דמונית של ה"שעירים» בתקופה קדומה. אולם באשר הם ענין לפולחן הם "ממאים», ובאשר אינם שליחי האל הם צללים ללא פעולה. המקרא אינו מאחו אף את הכשוף בעולם רוחות הטומאה. כי הכשוף הוא כה ממשי, לפי המקרא, ולפיכך אינו בא מכחם של השעירים. הכעוף אין במקרא שום אמצעי־ש מיר ה המכוון נגד סכות השעירים. אמצעי־ה השמירה מכוונים רק נגד כחות-הנגף האלהיים.

שונה קצת מוו היא השקפת המקרא על רוחות המתים. לרוחות המתים, השרון עת המנו היא השקפת המקרא על רוחות המתים. לרוחות המתים המקרא בח-פעולה מסוים, והיינו כח מנטי. הדרישה אל המתים יש בה ממש: המת העולה מקברו יכול להגיר נסתרות (ש"א כ"ח, ג—כ). האוב משמיע קולו מארץ (יש' כ"ט, ד). באמונה זו נתערבבה, כנראה, האמונה העתיקה ברוחות-נבואה אישיים, הם ה"ירעונים». אולם יותר מפעולה מנטית אין המקרא מיחט גם לרוחות אלה. ובעצם אף היא נתפסת כפעולה מגית של האדם המפעיל את המת ומדובבו. אולם אין נפש המת-נחשבת לרוח מזיק. וגם טומא ת המת. המתורה ביותר, אינה נחשבת במקרא לטומאה מטוכנת 20.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> השות להלן: החיים והמחים.

### יב. ישראל והעולם

האוניברסליומוס האידיאוני, החזוני והמעשי

התקופות, גם ההבדל במטבע האוניברסליומוס של התקופות האלה. וה סמל גדול וכולל הכל. בו מתבטא גם האופי האוניברסלי השרשי של שתי הימים, לפי האמונה הנבואית עתיד הוא לשלום גם באחדית הימים. אמונת-היחוד בעולם: לפי האמונה הקדומה שלט היחוד בעולם בראשית הקדומה והנבואית-המאוחרת – מחבטא בטוי בהיר ביותר בהשקפה על גורל ההבדל בין שתי התקופות הגדולות בתולדות האמונה הישראלית --

האוניברסליומוס החווני והמעשי. אוניברסליומוס אידיאוני. אוניברסליומוס אידיאוני וה הוא אבי שהעמים יכירו בכבוד אלהי ישראל. ולפיכך יכולים אנו לקרוא לו בתפיסת־האלהים־והעולם שלה, ולכל היותר כרוכה בה משאלה או תשוקה. להנחיל לעמים את אמונת-היחוד, אינו באמת אלא אידיאה הטבועה שאינו כולל לא אמונה בחשובת העמים באחרית הימים ולא שאיפה ממשית היסודית שלה והמובע גם בספרותה העתיקה. אוניברסליומוס עתיק וה. מאחר באוניברסליומוס הראשוני והמהותי של האמונה הישראלית הגלום באיריאה למיסיה, להפצח דת ישראל בין העמים. אולם שניהם מושרשים האוניברסליומוס המצשי של היהרוח בימי בית שני: השאיפה הממשית המבריל ביניהן. מן האוניברסליומוס החווני נולד בהמשך הרורות לחקופה הנבואית, והחקופה העתיקה אינה יודעת אותו. זהו הסימן המובהק באחרית הימים. אוניברסליומוס חווני, אָסכטולוגי, וה מיוחד הוא המרע המקראי. יצירחה של הנבואה הספרותית הוא חזון תשובת העמים ששלטונו היה מוגבל בעמו ובארצו, היא מן הטעויות הקשות ביותר של הישראלית היתה בראשיתה אמונה לאומית בלבד, ואלהיה היה אל לאומי, הדעה הרווחת, שהאוניברסליומוס בכללו הוא רעיון נבואי ושהאמונה

האוניברסליומוס האידיאוני העתיק. יסודו הקוסמי.

בעגלות-בראשית

בישראל, ועד סוף בית שני היחה נחלח ישראל בלבד. שאיפתה האינטואיטיבית וגם בבחינת היקף פעולתה מראשיתה עד טוף בית שני: היא נוצרה האמונה הישראלית היתה אמונה לאומית בבחינת אופן התהוותו

לשחרר את האלהות מכבלי הדרמה המיתולוגית ולהעמיד במקומה של זו את הדרמה ההיסטורית-המוסרית אף היא גרמה לה, שתתגלם בסמלים חברותיים- היסטוריים, היינו — לאומיים. את קורות ישראל וחייו עשתה לספירת- התגלותו של הרצון האלהי. את ישראל עשתה לנושא החסד האלהי, באשר רק בו נתגלה האל, ואילו לשאר העמים לא נודע שמו. זה היה צמצומה הלאומי. אולם לפי האיריאה נתגלה בישראל לא אל לאומי, אלא אלהי העולם. האל הא חד. רק רשות חסדו המיחד בממצמה בישראל ובארץ העול אבל לא רשות של טונו. על הבחנה זו כבר עמדנו למעלה ל.

אולם באמת נתכטא האוניברסליומוס האידיאוני של התקופה העתיקה לא רק בוה, שדמחה את אלהי ישראל כארון כל הארץ. כי שלטון האל אינו, לפי תפיסת המקרא, שלטון בלבד אלא גם חסד. רק החסד ההיסטורי החדש, הסד ההתגלות החדשה ל ע ם, שנמשך על ישראל משנשלח משה אליו, הוא שמיוחד לישראל. אבל בחסד האלהי בכלל, במדת הטוב, שבה ברא האל את העולם ושבו הוא מנהיגו, יש חלק לכל אדם גם לפי האמונה העתיקה.

היא אחווה ברעיון הבחירה הלאומית, היא נחלת עם אחר, היא קשורה בארץ משחקפת השניות הטכועה באמונה הישראלית, בעצם -- מאו ועד היום הוה. היא מן הכבוד וההדר, שעטר האל את בחיר יצוריו. בתפיסה היסטורית וו של האדם. אבל אמונת היחוד, שנתנה לישראל, נועדה מבראשית לאדם. האחד (בשמו המיוחד או בשם אחד). האלילות באה לעולם במדיו ובחטאו המבול) אין עוד עמים ואבות־עמים. ובתקופה ההיא ידע האדם רק את האל באברהם. לפני כן יש רק אבות העולם. לפני דור ההפלגה (או לפני דור ואין גם אבות ישראל. שלשלת-האבות הנפרדה של ישראל מתחילה רק מגלת־היחש של עם ישראל ער תקופת בראשית. בתקופת בראשית אין ישראל, קדמון. בנגוד לאגדות בכל, מצרים, כנפן, אין האגדה הישראלית מפלה את מכל הארצות, ולעמים "חלק" את עבודת האלילים. אולם פלוג זה אינו עחה הבדיל יהוה את ישראל, גלה לו את שמו, נתן לו תורה וקדש את ארצו שנודע לישראל לבדו בין כל העמים בהווה, נודע לאדם בראשית הימים. תקופה של אמונת־יחוד עולמית. ואת אומרת, שהחסד המיוחד, המוב והרע. אלא מכריע הדבר, שהן קובעות בראשית ההיסמוריה האנושית למעלה. לא זה בלבר שכאגדות אלה יהוה לבדו מופיע כיוצר עולם וכל חי, כבורא העולמית, שנתנה לנו באגדות־בראשית (בכל המקורות) ושעמדנו עליה האוניברסליומוס האידיאוני הובע בבהירות יתרה בתפיסת ההיסטוריה

ז שיין ברך א', ש' 13-523. ושיין עוד להלן: האמונה הלאומיה.

לאומית, חוקיה מיחדים עם אחד מכל העמים. אבל במהוחה היא אמונה עולמית. מהוח זו מסומלת באגדה, שבחקופת בראשית היה אלהיה אל נודע לכל אדם, וכמה מיסודי חוקיה כבר נתגלו אז בעולם, ושהאלילות היא פרי חטא קדמון. את תפיסת החקופה העתיקה אנו יכולים איפוא לנסח כך: האמונה הישראלית נתנה לישראל בלבד, ותכליתה אף ליחד עם מכל העמים ולקדש ארץ מכל הארצות. אבל טופס־בראשית של אמונה זו היה בימי קדם נחלת מין האדם כולו.

רלהלן. ההשקפה הואת של התקופה הפתיקה היא, לכאורה. במסקנתה המעשית כולה לאומית ומתיחדת. בראשית הימים שלטה אמונת היחוד בעולם, אבל על העמים הוטל גורל האלילות, והגזרה — גזרת עולם. ללא חזון תשובה באחרית הימים ובכל זאת אין זה צריך להתעות את עיננו אף ממה ות ההאוניברסליסטית של השקפה זו גופה. כי השקפה זו, אף-על-פי שהיא מוציאה את העמים מתחום הקדושה האלהית, הרי היא רואה אותם כנתונים ברשות שלטונו: האל הוא שה פיל עליהם את האלילות. האלילות אינה רשות אלהית (או דימונית) מיוחדת, אלא היא גופה גזרת אלהים. האל כאילו נתן דת גם לגויים — דת של לא־אלהים. האלילות היא מין אות-קין, שטבע במצחם. בין השקפה זו ובין הזון תשובת-העמים של הנביאים מהלך כמה מאות שנים. אבל אוניברסליסטית היא לא מחות ממנו.

ולא זה בלבד אלא שחזון הנביאים עצמו מושרש אף הוא באזניבדסליומוס של החקופה העתיקה. החקופה העתיקה ראחה את האלילות כגזרת-עולם. שנגורה על הגויים. ובכל זאת לא הוציאה גם היא את האדם האלילי לגמרי מרשות חסרו של האלי ודוקא מתוך האמונה באחרות האל אף לא יכלה להוציאו. רחמי האלהים על כל מעשיו — זהו יסוד מוסד גם לה. גם היא רואה את האדם האלילי — כשותף בחסד האלהי אף אחרי שנטרד מלפניו. מכאן פתח לחזון התשובה של הנביאים.

כי תפיטת האלילות כפרי חטא קדמון הרי היא מושרשת ברעיון הכללי של האמונה הישראלית, שהובע ביחוד באגרות-בראשית, שהאל ברא את העולם ואת האדם במדת הטוב והחסד, אלא שהאדם בחטאו גרם לצ מ צום החסד. בחטאו של האדם נטרד מחיי־עולם, גורש מגן ערן, הוטלו עליי החסדים, נתמעטו ימיו, ולבסוף הסחיר האל את שמו ממנו. ובכל ואת הרי לא הסיר האל את כל חסדו מן האדם. את צלם האלהים, את השלטון על האדמה והחיי, את החכמה וכשרון-התרבות לא לקח ממנו. חסד זה לא נתן לישר אל אלא לאדם — גם לאדם האלילי. לא אלים נתנו לו את כל הכבוד הוה אלא האל האל האלחר. חסד זה של יהוה עם האך ק מיוקט הקשורר בתה' ה'.

השלטרן הערלמי של האל כולל איפוא את האידיאה, שגם האדם האלילי, אף־ על־פי שנטרד מלפני האלהים, עריין הוא יורש החטר האלהי, שניחן לאדם מבראשית. הוא ירש גם את החטא עם פריו — את המות, את היסורים, את האלילות — גם את הכבוד והגדולה, שניתנו לו לפני החטא, בשעה שעריין ידע את האלהים.

ברעינות אלה, שהאל הוא בורא עולם וכל חי, שיצר את האדם בצלמו, המשילו במעשה יריו, נודע לו בימי בראשית, הטיל עליו ענשים בחטאו וגור עליו אף את האלילות, ועם זה לא הסיר את כל חסדו ממנו, הובע האוניברסליומוס הקוסמי של האמונה הישראלית העתיקה, שבו מושרש גם האוניברסליומוס החזוני של הנביאים.

### יסוד ההשגחה. שופט פולם. רחמיו פל כל מפשיו

אולם יוחר מוה: האל הוא גם מכלכל ומנהיג את כל העולם. גם והר רעיון, שלא הנביאים הרשוהו. הוא שולט באמונה הישראלית מראשיחה. רעיון וה שולט לא רק באגדות העתיקות על התקופה המונותיאיסטית

מעם לדברים כאלה ביחס לאל לאומין ההנחה היא איפוא. שהאל שולם ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שמ' ל"ג, יב, מו). היש ישראל. זאת היא, לכאורה, תפיסת־אלהים לאומית ביותר. אבל הנימוק הוא: ההשגחה בחחום לאומי. משה מבקש, שיהוה עצמו, ולא מלאך, ילך עם ובארץ ישראל. אבל אין שכינה זו אלא גלוי מיוחד של שפע־קודש ולא צמצום נעמן "נחן יהוה חשועה לארם» (מל"ב ה', א). – אמנם, יהוה שוכן בישראל אליהו שלח למשוח מלך בארם (מל"א י"ם, טו: פיין מל"ב ה', ו--טו). בירי (שם, ימ, כא). את פלשתים העלה מכפחור, ואת ארם מקיר (עמ' מ', ז). את (דב' ב', ט). אח ארץ פמון נחן לבני פמון, ואח הרפאים השמיד מפניהם החורי מפניהם (שם ב', ה, כב: יהושע כ"ד, ד). את ער נתן ירושה לבני מואב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח). את הר שעיר נתן ירושה לבני עשו והשמיר את רעב על מצרים (מ"א, טו, כה, כה, לב: מ"ה, ה-ה). הוא הנחיל גויים והציב הוא הציל את אבי עמון ומואב (י"ט, א ואילך). הוא המשפיע שבע ומביא (י"א, א—ט). הוא שפט אח סדום על מעשיה הרעים (י"ח, טו—י"ט, כו). את לשון בני האדם וחלקם לגויים ולמשפחות והפיץ אותם על פני האדמה וארך ואכד וכלנה, היה "גבר ציד לפני יהוה» (י', ח-י). יהוה הוא שפלג דורל עמי שם, חם ויפת נקבע על ידו (בר' ש', כו-בו). גמר וד, מלך בבל אמ"ת על העמים וקורותיהם. יהוה הוא הקובע את גורלם של כל העמים. של תולדות העולם לפני התהוות העמים. אלא גם בכל מה שנאמר בספרות תנ"ר"

אופן, "בני האלהים» מספרים לפני יהוה על הנעשה בכל הארץ. השטן בא לפי האגדה העממית המשמשת מסגרת לס' איוב, שהיא עתיקה בכל עם ישראל בעולם (בר' כ"ח, יב). -- על שום' י"א, כר כבר עמדנו למעלה ?. ב ש רי האומות. מלאכי אלהים עולים ויורדים בשליחות אלהים עוד לפני היות ילך עם ישראל יודע לישראל חסרו המיוחד. כאן ראשית האמונה המאוחרת על ידי מל אביו ב בל העם אשר על פני האדמה», ועל ידי זה שהוא עצמו

מוטיב עממי עתיק. האיריאה, שיהוה עינו בכל ארץ ושיש לו בכל מקום "צריקים", היא איפוא שלשה צדיקים: נה, דניאל ואיוב. שלשתם מגבורי האגדה הצממית הצתיקה. בבארו את דרכי יהוה בשעה שהוא פוקר על "ארץ כי תחטא», מוכיר בשם ולא שום גביא אחר אינם מטעימים את הרעיון כחדוש. י הו ק א ל (י"ד,יב—כ), דבר מובן מאליו הוא, שיהוה משניח על כל הגויים (א', ג ואילך). לא הוא ושמרת רחמיו כוללת כל עם - דבר זה אינו מוטל בשאלה 8. - ל עמוס התשובה והעברת החטא ברחמי אלהים. אבל שיהוה משגיה על כל הארץ היא, שיהוה משגיח על בריותיו בכל מקום. הפרובלמה של ס' יונה היא: אף־על־פי שבשניהם יש יסוד מסוים של צמצום לאומי, ההנחה המובנת מאליה גורל עמים ומלכיהם (י"ב, יו-כה) וגורל כל אדם. – בס' רות ובס' יובה, לישראל. אל אחד הוא המושל בכל העולם, בשמים ובארץ ובים. והוא הקובע ארץ עוץ. שבא וכשרים פועלים בשליחות יהוה. ובכל ס' איוב אין שום וכר "משום בארץ ומהחהלך בה". איוב "אין כמהו בארץ". איוב ורעיו הם אנשי

לאומים במישרים (ט', ט: ס"ו, ה: צ"ו, יג: צ"ה, ט). הוביאים ובאים לחסר בגוים (מ"ח, ג, ח, ס: כ"ב, כט). הוא דן (מנהיג) עמים בצרק, שופט ומנחה פוקד הארץ ומשפיע עליה ברכח גשם (ס"ה, ו-יד). הוא מלך כל הארץ ומושל "אדם ובהמה" יושיע (ל"ו, ז). הוא "מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים», הוא מעשיר" (קמ"ה, ט). "חסד יהוה מלאה הארץ" (ל"ג, ה). צרקתו כ"הררי אל", רשגם בו אין אוניברסליומוס חווני־נבואי. "מוב יהוה לכל, ורחמיו על כל מובו. ווהי ההשקפה השלטת בס' תהלים. שגם הוא מיצירת האמונה העתיקה כל אדם וכל חי, עוף השמים, חית השדה והים – כולם ישברו ליהוה וישבעו אחנאתון לשמש) הוא שיר־תהלה ליהוה בורא הכל ומכלכל עולם וברואיו. המומור הצתיק תה' ק"ד (שכבר צמדו צל הדמיון שבינו ובין הימוון

8 עיין למעלה, ברך א', ע' 100-810, 020; ברך ב', ע' 112, 182 ואילך.

<sup>2</sup> CrT x', q' 120.

נדול מוה: עתיד יהוה לעשות את ביתו "בית תפלה לכל העמים». אבל בשום

מקום אין הם מטעימים כרעיון חדש את הרעיון, שהוא עושה חסד עם כל בריוחיו ומרחם גם על עובדי האלילים. רעיון זה אינו חדושה של חקופה מאוחרת. הוא מרעיונותיה העתיקים של האמונה הישראלית. הוא כלול בתפיסת האל כאל משגיח על כל העולם.

אוניברסליומוס וה הוא אוניברסליומוס של ההשגחה האלהית.

היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי

האמונה העתיקה כללה את העולם האלילי בכלל השגחת האל וחסדו גם במובן אחר: במובן מוסרי. העמים אינם נדונים על עבודת אלילים, אבל על חטאים מוסריים הם נדונים — זוהי השקפה השלטת בכל המקרא. ההנחה היא, שיהוה לא נתן להם חורה דמים, אבל תורה מוסרית השיל עליהם. בס"כ הובע הרעיון במיוחד. הרצח נאטר על נה ובניו, והמעם: כי בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט', ו). המצוה המוסרית היסודית היא איפוא אנושית בטעמה, והוא ברית כרותה לכל אדם. מצוה יסודית היא איפוא אנו עית בטעמה, והוא ברית כרותה לכל אדם. מצוה יסודית אחרת נתנה לנח ובניו: לנהוג ברח מים עם כל חי ולא לאכול בשר מן החי (שם, ד) +, אולם בכלל שלטת הדעה בכל המקרא, שהגויים הייבים במצוות מוסרית, אף על פי שמקור החובה אינו מתבאר. החובה המוסרית היא, לפי השקפת המקרא, מצות אל הים. בכל אופן זוהי התפיסה השלמת בספרות התורה

את הכתוב: אך בשר בנפשו, דמו, לא תאכלו (ש', ד) מפרשים המבארים הנוצרים במובן אימור אבילת ד ם. אבל אימור אכילת דם מנומח בכל מקום במקרא בצורה אחרת: לא הדם עצמו, עיין ויק' נ', יו; ז', כו—כז; י"ו, י—יד (שיין ביתוד יד: דם כל בשר לא תאכלו); דב' י"ב, כנ—כז (שיין ביתוד כנ: ולא תאכל הנפש עם הבשר). מלבד זה הרי אין כל התאמה בין אימור אכילת דם זבין אימור הרצח שבבר' ש': הראשון מלבד זה הרי אין כל התאמה בין אימור אכילת דם ובין אימור הדצח שבבר' ש': הראשון אימור העלי מצוה מומרית ימודית. ולהלן: אימור בללי של אכילת דם בין "בני בח" היא מיקשיבי, ואילו אימור הרצח הרי היה קיים באמו אצל כל המנים. ועוד: אימור אכילת דם בישראל קשור בקרשהו למובח, עיין ויק באמו אצל כל המנים. ועוד: אימור אכילת דם בישראל קשור בקרשהו למובח, עיין ויק שולם מה מעם אימור זה על בני בח? באחד עם אימור אבילה הל ב המוקשר על המובח. אולם מה מעם אימור זה על בני בח? באחד עם אימור אכילה הל בהורון (אחרי שהוחרה שם במנוק נ אכילה בשר) לאמור אכילה בעליחי בעודם חיים (בעוד נמשט דמם בהם) בורן המולמים. נם זוהי אימוא מצוה מומרית ימורית האומרה אכוריות מראית קדומה, שנאמה לה זכר, כנראה, במולחן. על הרוך העימות קיים בין אצל הערבים ממפר בילום (עיין ם מי ה, הסופוו-א, עם אפו, וימה מנהג מלים הלמון אימו מלות אבר מן החי" על בני בה (סנהררין ב"מ, ע"א). וימה קיים הניון אימור אימור שן החי" על בני בה (סנהררין ב"מ, ע"א).

ההכמה עיין להלן). וגם החובה המיסרית של עובדי האלילים נתפסת, כמו ההכמה עיין להלן). וגם החובה המיסרית של עובדי האלילים נתפסת, כמו שנראה בסמוך, כ<sub>ש</sub>יראת אלהים». השקפת המקרא, שכל העמים כפופים לחוק המוסרי, קשורה, כנראה. בהשקפתו על שלטון אמונת-היחוד בעולם בימי קדם. עם אמונת-היחוד נתנה לאדם גם תורת-המוסר: כי דעת אלהים היא גם דעת רצונו המיסרי. ואף על-פי שאמונת-היחוד נשתכחה מלב העמים, ואין הם נענשים על האלילות, לא פקעה מעליהם החובה המוסרית. הדעה. שהחוק המוסרי הוא חובה גם על הגויים הוא בכל אופן מן הדעות השרשיות של האמונה העתיקה.

חוקי משפחה, שכללו דיני יבום (בר' ל"ח). אלא שהכנענים נחשבו לפרוצים (בר' מ"ו, יג-יד). בארץ כנען היחה הונוח נענשת בשריםה, וקיימים היו (דב' כ"ב, ח). אלא שעל לחיצת ישראל הגר נידונה מצרים ונענשה במכות ברכה (שם מ"ו, ו-י). למרות השעבוד נחשבת הכנסת-גרים זו למצרים לוכות מחקבלים במצרים בסבר פנים יפוח. פרצה מכבד את יצקב הוקן ומקבל ממנו בני חת מכבדים את אברהם הגר כ"נשיא אלהים» (שם כ"ג, ד, ה). יעקב ובניו הרקע של כל ספורי האבות: האבות הם גרים בין הכנענים, הפלשתים, המצרים. כ"א, כב-לב: כ"ו, כח-לא: ל"א, מג-נד). כמו כן הם מגינים על הגד. והו (ש"א ט"ו, יח). בני העמים הם גם מצווים על הברית והשבועה (בר' י"ד, יג: את הנחשלים "ולא ירא אלהים» (דב'כ"ה,יה); מפני זה הוא עם ההחשאים» מצרי). צמלק נירון להשמרה, מפני שהתנפל על ישראל באכוריות ורצה בחסר עם בני ארם מתוך יראת "האלהים» (מ"ב, יח: יוסף מרבר בלשון שר הבגידה באמון היא בעיניהם חטא "לאלהים" (ל"ט, ה-ט), וגם נוהגים הם (כ', יא) ומניאוף (ל"ט, ט: יוסף מדבר אל אשה אליליה). יותר מוה: גם של עובדי האלילים היא מין "יראת אלהים», והיא המונעת אותם מרצה שפיכות דמים (י"ב, יא-יב: כ', יא-יג: כ"ו, ו, ט). יראת החטא המוסרי אלילית (כ', ם: כ"ו, י), ובעיני עובדי האלילים עצמם אף קשה הוא מחטא זכור. חטא באשת־איש, ואפילו בשוגג, עלול להמיט רעה גדולה על ממלכה בבר' י"ט, א-ם הם מתוארים כמפירי מצוח הכנסת אורחים וכפרוצים במשכב החמס (בר'ו', יא). אנשי סדום היו "רעים וחמאים לי הוה מאד» (י"ג, יג). מצוות מוסריות אחרות הובה הן על כל ארם. דור המבול אבר בחמא תמיד כל חיה» (ט'ה). הדם מחניף את הארץ (במ'ל"ה לג). אולם גם פיה" לקחת את דמי הבל (בר' ד', ג-מו). האל ידרוש את נפש האדם גם עצמה. על הרצח נענש קין, ואף הארמה נחאררה בימיו על אשר "פצחה את קרושת החיים היא חוק פולם, המוטל פל כל אדם ואף – פל האד מה

בעריות. בנות כנען רעות בעיני יצחק ורבקה (שם כ"ר, לד—לה: כ"ו, מו: כ"ה, ה). את עמי כנען רן יהוה להורשה בעוונם וברשעתם (בר' מ"ר, מו: רב' ט', ד—ה). הם טמאו את הארץ בגלוי עריות, ומפני זה קץ יהוה בהם (ויק' י"ה, כד—ל: כ', כג—כר). ואף־על־פי שעבורת-האלילים עצמה אינה נחשבה לגויים לחמא, הרי הם נענשים על שריפת הבנים למלך, בגלל אכזריותה (ויק' י"ה, כ: י"ט, א—ה: דב' י"ב, לא: י"ח, יב).

מחמת נקמת יהוה (א', יד). וצקה "אל אלהים» (ג', ו-ח). מלחי האניה האליליים יראים לשפוך דם נקי מוסרית. ותשובה זו נתפסת כפרי אמונה באלהים (ג', ה), וגם ועקתה היא "איש אל אלהיו" (א', ה). אבל חטאה של נינוה אינו אלא מוסרי, ותשובתה-נאמר, שנינוה אינה עיר אלילית. המלחים הם עובדי אלילים: הם וועקים דמיוני של שלטון אמונת היחוד הקדומה 6. אבל הדי בס' יונה אין רקע וה. לא אותו. אמנם, הספרות המוסרית שבמקרא נוטה לגולל את שאלותיה על רקע הדרישה המוסרית של האל לא היתה מצומצמת איפוא בתחום העם היודע גם העובדה, שכלפי הגויים קיימת במקרא רק דרישה מוסרית ולא דתית. שתפיסת האל כשופט עולם היא בישראל עתיקה שרשית. על זה מעירה צמצום לאומי. ומכיון שהיא במהוחה מוסרית- דתי ת, הרי דבר זה מעיד, ג'). הפרובלמטיקה המוסרית היחה איפוא בישראל תמיד עולמית ביסודה, ללא יונה, של יחו' י"ד, יג-כל וגם של חבקוק א'-ב' (כמו שנראה להלן, כרך צל סדום, של ס' איוב ומשלי וקהלה, של פרקי החכמה שבס' תהלים, של ס' תמיד רקע לא־ישראלי. ווהי מרחן של אגרות־בראשית, של הספור מופגיוני (אם אינו לשור במיוחד בשאלת גורלו של ישראל) יש לו במקרא בישראל תפיסה אוניברסלית, כלולה בעובדה המפליאה, שהדיון בשאלות ערות מונומנטלית לכך, שמרת יהוה כאלהי המשפט והצרק נתפטה

בס' תהלים יחורו הדתי של העולם האלילי מורגש בכל תקפו, והגור לו מוטעם. אבל גם בספר זה כל העמים האליליים כלולים בתחום השגחתו המוסרית של האל. "משפט» אלהים ודינו בעולם משמעותם בס' תהלים גם השגחה והשפעת-חסד בכלל וגם מתן גמול מוסרי. עיין ז', ט: ט', ח—ט. מן השמים יבחן האל "בני ארם» וישגיח "אל כל ישבי הארץ» וגומל גמול לצדיק ולרשע (י"א, ד—ז: ל"ג, יג—מו). הוא "יסר גוים» ו"מלמד אדם דעת» (צ"ד, סי. משמים ישקיף "על בני אדם» לראות, אם יש בהם דורש אלהים ועושה

ם השוה למעלה, ע׳ 282.

<sup>6</sup> השוה להלן: ספרות החכמה.

טוב (י"ד, א—ג = נ"ג, ב—ד). "סומך יהוה לכל הנפלים וזוקף לכל הכפופים» (קמ"ה, יד). הוא "עשה משפט לעשוקים», הוא "מתיר אסורים», "שמר את גרים, יתום ואלמנה יעודד, ודרך רשעים יעות» (קמ"ו, ז—ט). הוא שופט "בעדת אל» ו"בקרב אלהים» (כלומר: במסבת הפמליה של מעלת) את המלכים והשרים בארץ ו"בכל הגוים» על משפט־עול ומשוא־פנים לרשעים, שבגללם "ימוטו כל מוסדי ארץ» (פ"ב, א—ח). כשהאל עושה נקמות ברשעים, ישמח צדיק "ויאמר א דם: ...אך יש אלהים שפטים בארץ» (נ"ח, א—יב).

מן האמונה העתיקה קבלו הנביאים-הסופרים את האידיאה של האל השופט את כל העמים. וגם את מטבע האידיאה לא שנו: האל שופט את העמים לא על האלילות אלא על הפרת החוק המוסרי בלבד.

השקפה זו של האמונה העתיקה, שהאל הטיל על כל העמים חוק מוסרי וכלל אותם בהשגחתו המוסרית, היא אוניברסליזמוס מוסרי.

# היסוד ההיסטורי. ישראל והעמים

כיוצר עולם וכמקיים סדרי בראשית, כמכלכל כל חי וכל אדם ברחמיו ובטובו. כגומל גמול לצדיק ולרשע בכל ארץ וארץ. האל מגלה את מדתו לכל העמים, ועם זה הוא נשאר אל נעלם בעולם האלילי. העמים חיים בחסרו ונשפטים במשפטו. אבל אין הם מכירים אותו. לישראל נודע האל לא במדותיו העולמיות האלה. הוא נתגלה לו בנביאיו, בנפלאותיו ובחסדיו המיוחדים. התגלות זו היא לא קוסמית ומוסרית אלא היסטורית: האל נודע לישראל בקורותיו. לפי חזון הנביאים עתיד האל להתגלות גם לעמים התגלות היסטורית באחרית הימים. ואז ישובו העמים מתעייתם האלילית. אבל באמונה העתיקה ההתגלות ההיסטורית היא לאומית, ותכליתה – ליחד את ישראל מכל העמים. אולם אף בחסד ההיסטורי-הלאומי הזה גופו יש מגמה א וניבר סלית מסוימת. הנפלאות, שעשה יהוה לישראל ממצרים ועד הנה, נעשו, בעצם, לישר אל. ואמנם, רק בו נטעו את האמונה ביהוה. אכל נפלאות אלה נעשו לעיני העמים. באידיאה הן איפוא אות לא רק לישראל אלא גם לעמים. ולפיכך אנו מוצאים במקרא את הנטיה לראות את נפלאות יהוה ואת חסדיו עם ישראל ואת הצלחתו הלאומית – האמתית או המדומה – של ישראל גם כאותות "אוגיברסליים". בהרבה מקומות הובעה התשוקה. שהעמים או מלכיהם יראו את הנפלאות ויכירו בגדולת אלהי ישראל. מתוך ראייה אידיאליסטית מספרים סופרי המקרא אף על זה. שעמים ומלכים ראו והכירו. אוניברסליזמוס זה הוא האוניברסליזמוס ההיסטורי של האמונה העתיקה. אפיו האידיאוני, הבלתי־ממשי, של אוניברסליזמוס זה ברור ביחוד.

אין זה אלא "אוניברסליומוס של כאילי». הוא מופיע בצירוף החיחדות לאומית מובהקה. על־פי רוב אין הוא קשור כלל ברעיון החשובה הממשיח מן האלילות, ואין הוא משמש אלא בטוי לעזו הרגשת הבחירה וההחיחדות הלאומית הדחית. האדם האלילי רואה ומכיר ואף מביא מנחה ליהוה, אבל — הוא נשאר אלילי מטבע זה אנו מוצאים עוד גם אצל אחדים מן הנביאים-הסופרים ובספרות החיצונית. אלא שבספרות המאוחרת מופיע ליד השקפה זו גם חזון והטובת-העמים הממשית. ואילו בספרות העתיקה חזון זה איננו, לא בתנ"ר ולא בס' תהלים. אמנם, המשאל ה. שהעמים ישיבו ליהוה הובעה כבר בספרות זו. אבל החזון האסכטולוגי של תשובת-העמים לא הובע בה בשום מקום.

היא". ועם זה המטרה היא באמת לאומית בלבר: "למען יר א קם את יהוה כר בקע יהוה את הירדן "למען דעת כל עמי הארץ את יד יהוה, כי חוקה ביוחר במקרא, אין כל יסוד של אוניברסליומוס ממשי. אבל לפי יהושע ד', כא נאמר: וימלא כבוד יהוה את כל הארץ. בס' יהו ש צ, המפר ה, גופים לא הובעה בשום מקום התקוה לתשובת הגויים מן האלילות. אבל בבמ' י"ד, לפני אנשי העי, לחלול שמו הגדול של יהוה בעמים (יהושע ז', ם). בתורה אותם לארץ (במ' י"ד, יג, מו: דב' מ', כח). יהושע חרד, אחרי המפלה ישמיד את ישראל, כדי שהעמים לא יאמרו, שהשמידם מבלתי יכלת להביא ממצל וצל הארץ מתחח" (יהושנ ב', ט-י) ז. משה מתפלל ליהוה, שלא עמי כנען שמעו אח דבר הנפלאות והכירו. כי יהוה הוא "אלהים בשמים ישראל "האדירים», "המכים את מצרים בכל מכה» (ש"א ד', ח; ר', ואף לא רק בישראל אלא גם "בארם» (יר' ל"ב, כ). הפלשתים יראו מפני אלהי העמים» (ויק' כ"ו, מה). ואף עשתה, לפי משפט סופרי המקרא. "שם» לאלהים יד-מו, כט: י', א, ג-ו: י"א, ט: י"ר, ד, יח). יציאת מצרים היתה "לפיני האלים אלא כאל אחר, אשר לו "כל הארץ» (שמ' ו', ה, יח: ח', ו, יח: מ', יחוה. אבל הן נעשו. גם כדי להודיע למצרים עצמם את כח יהוח, ולא כאחד האלילים. הנפלאות, שנעשר במצרים, נועדו לנטוע בישראל את אמונת באותות אלה את ככודו גם לעיני הגויים העובדים והעתידים לעבוד את אבל בהתגלות זו יש בכל זאת גם פנים אחרות: אלהי ישראל מראה לעמים "חלק» יהוה את האלילות, ולישראל נחגלה באותות ובמופחים.

כני אלהים.

<sup>?</sup> לפי הכפה שלפה י"ה, ינ הכירו הפצרים אחרי פכה הבכורות, כי ישראל הם

שעובו את אלהיהם 10. קוראים אליו, וובחים לו ונודרים לו נדרים (יונה א', ו-מו), אבל לא נאמר. יונה, רואים במה שעבר עליהם את אצבע יהוה, אלהי הנביא העברי, והם החסר, שעשה עם ישראל (מל"א ה', כא: י', ט). מלחי האניה, שבה ירד (ש"א ה', ז: ו', ה). חירם, מלך צור, ומלכת שבא מברכים את יהוה על לא רק בנפלאות של יציאת מצרים, אלא גם בוה, שיד יהוה היתה באלהיהם לחרם, "אני מאמין» מונוחיאיסטי (ב', ט-יא). הפלשחים מאמינים קוסם אלילי. ס' יהושע מיחס לכנענים, הנלחמים בישראל והמיועדים בל עם אינו יודע, לכאורה. אלא את יהוה, ובשמר הוא נבא. ועם זה הוא (שמ' י"ח, יא). אבל הוא חוזר לארצו ולכהונחו, ולא נאמר, שעוב את אלהיו. בזה את פרישתם מן האלילות. יתרו מכיר, "כי גדול יהוה מכל האלהים» ההוראה באלהי ישראל לעתים קרובות בפי עובדי אלילים בלי כל כונה לסמן "כל ממלכות הארץ», כי יהוה הוא האלהים לבדו (מל"ב י"ט, יט) 9. וכן בחנת אלהיכם כל הימים» 8. חוקי הו מתפלל לישועה מיד סנחרי ב. למצן ידעו

חרם, כי צופה ה' מלחמתם" (מ"ו, ו). 8 וכן אומר בן־מירא על יהושע, שהאל עמר לו במלחמה־גבעון "למען דעה כל נוי

לפרטום שם האל בעמים. וכן גם השמו"ג ו', ה. -- הפלוח בממבע הפלח הוקיהו עיין גם: "בכל הארץ". מכיון שחוון זה מספר על העבר, הרי הוא כאילו מניה, שהמאורע גרם באמח פ בחזון ברוך המודי מ"ג, ה אף נאמר, שהיל מנחריב הוכה, למען ימופר שם האל

<sup>10</sup> חפימה כזו אנו מוצאים גם במפרוח המאוחרה. לפי דה"ב י"ו, י; כ', כש היה מ"ו, כנ: השמו"ג ו', יא, יג, מו: יהודית מ', יד. מ' ברוך ב', יד—מו ; הפלח עוריהו, כב—כה ; השמו"א ד', יא ; ז', מב ; השמו"ב א', כו ;

<sup>(</sup>יהודית ה', ד-בא; רק אחר כך הוא מחנייר: י"ד, י). אמונה בכה אלהי ישראל, והוא או עדיין ראש בני עמון ומשיא עצה איך להלחם בישראל (חשמו"ג ו', כח, לג; ו', ו, מ). א היור מרצה לפני הולופרנם את הולדות ישראל ומביע (שם מי, יא-יו), חלםי פילא דלפום (אנרח אריספיאם, לו, מב), הלםי פילופמור לם: נוכח היאודומיון, כא), הליודורו כ (השפו"ב ג', לא-לם), אנמיובו כו אפיפנס מו, כא), מלך בבל או (לפי נוסח חיאורומיון) כ ו ר ש הפרסי (נוסמוח לם' דניאל: בל והחנין, אלהי דניאל (שם ו', כו-בה). באלהי ישראל הודו א חשו רוש (נוספוח למגלה אמחר ו', ואף כאילו מודה ביתידותו (שם ד', לא-לד). ד די וש מצוה על כל עמי הארצות לירוא את אי, בן דה"ב ל"ו, כנ). נבו בר בצר נוחן כבוד לאלהי ישראל ומרומם אותו (דג' ג', בח-לג) היו מביאים מנחה ליהוה בימי הוקיהו. כורש כאילו מודה ב,יהוה אלהי השמים" (עו' פחד יהוה על כל ממלכות הארצוח בימי יהו ש פ מ. ושם ל"ב, כג ממופר, שרבים מן הנויים

העתיקה היה קיים כהלך־רוח מיוחד גם אחרי שנוצר חזון־העתיד הנבואי. מן הספרים החיצונים. ואת אומרת. שהאוניברסליומוס האי־ריאלי של התקופה הגויים, אולם יהוה יהיה גם לעתיד לבוא אלהי ישראל בלבד. וכן גם בכמה ועוד) אנו מוצאים עוד מטבע וה: במאורעות אחרית-הימים יודע יהוה לעיני הוה בכמה וכמה צורות זו. גם בחוונותיהם של כמה מן הנביאים (יחוקאל ל"ב, לה-מג). במומורים הלאומיים שבס' ת הלים הובע האוניברסליומוס נקמת עמו מיד אויביו ויודיע כחו בעולם, ואו ירננו גוים לעם ישראל (דב' על ישראל, ויראו ממנו (דב' כ"ו, יש: כ"ח, א-י). ביום דין ינקום יהוה את ישראל "פליון פל כל גויי הארק", כל פמי הארק יראו כי "שם יהוה" נקרא ישראל ירוממו את שם ישראל ואת שם אלהיו בעיני הגוים. יהוה יתן את שהגבורה המדינית של ישראל, שלמונו על העמים או נקמת יהוה מאויבי במגמה זו של האוניברסליומוס האידיאוני קשורה גם השאיפה והחקוה.

נצמן ושל מומורי ס' חהלים גם הוא אינו אלא אידיאוני, לפני־נבואי. אין חוון זה נמצא בס' תהלים 12. האוניברסליונונס של תפלת שלמה, של ספור מחוך החגלות היסטורית חדשה במלחמת־צמים אדירה ובאותות גדולים. וכן שלמה אין כל זכר לחוון, שהעמים עתי דים לשוב ליהוה באחרית הימים הלך רוח זה דבר אין לו עם האוניברסליומוס החווני של הנביאים. אף בתפלח הודגם בספור על נעמן (מל"ב ה') והובע בתה' כ"ב, כח: ק"ב, יד. אולם גם ביחוד בתפלת של מה לחנוכת בית המקדש (מל"א ח', מא-מג, נט-ס), יהוה עם ישראל ואת הצלחתו של ישראל במעשי יום יום. הלך־רוח זה נתבטא העתיק, והיינו: ה ת שוק ה, שהעמים ישובו מן האלילות לכשיראו את חסרי קרוב ביותר לאוניברסליומוס הנבואי הוא גלוי אחר של האוניברסליומוס

אפיו האי־ריאלי של האוניברטליומוס העתיק

העתיק. מחוך כל האמור יכולים אנו לעמוד על אפיו ותחומיו של האוניברסליומוס

בין האוניברסליומוס העתיק ובין הנבואי. אולם התפיסה הי סודית משותפת חזון משובת העמים של הנכואה הספרותית, וזהו, כאמור, ההבדל המובהק השנחתי, מוסרי והיסטורי. הוא "אידיאוני» באשר אינו כולל אח האוניברסליומוס העתיק, האידיאוני, יש בו יסוד קוסמי,

שיין להלן בנספח. לשאלה הואח בכללה עיין כרך א', ע' פּנּ ואילך.

אנין למעלה ברך אי, ע' צוי— ובן; ברך ב', עם' 205, 275—272. ועל ם' ההלים זו עיין להלן בנסמה: ההלים.

ודוקא משום שאין בה מן החלום הנשגב של הנבואה. כאן יש כבר, אמנם, תקוה לתשובה ממשיח, אבל התקוה עצמה תמימה ביותר, יראו את הצלחת ישראל במעשה ידיהם "דבר יום ביומו» ויכירו באלהים. תחת רגליו, ואו יביאו העמים שי לאלהיו "ויעברו" אותו. ולכל היותר: הגוים בדמיונו של המשורר. או: האל ינחיל לישראל נצחון במלחמה, ידביר צמים עד מבואו מהלל שם יהוה (תה' קי"ג, ג). זהו לא חזון, אלא מציאות — שהראה לישראל. על אלה כל העולם ירגן ויריע לו. ויוחר מוה: ממורח שמש לעמים להכיר בחסדי האלהים עם כל חי, בהשגחתו, במשפטיו וגם בנפלאות. עמים אליליים. בס' תהלים נתן בטוי קיצוני להלך־רוח זה המשוררים קוראים מצרים, כנען, פלשתים וכל העמים כבר ראו והכירו את כבוד יהוה, והם --בצירוף זה של אלילות והכרת־אלהים אפיה האי־ריאלי, האידיאליסטי המופרו. אלילותם הם כאילו הכירו, מכירים או יכירו בגדולת ישראל ואלהי ישראל. את הרץ כאילו איננו. העמים הם אליליים ויהיו אליליים. אלא שבתוך פועמת גם בה השאיפה האוניברטליסטית, והיא מביאה אותה לפעמים לראות ופכל אופן אין היא מצפה לבטולו על ידי מפעל אלהים חדש. ובכל זאח העתיקה אינה יודעת חוון וה. אדרבה, היא רואה את הניגוד כקיים לעולם. מהרגשת ממשות הרע שבמציאות ומתוך השאיפה העזה לבטולו. ואילו התקופה הימים. החזון הוה הוא, אמנם, הוא גופו חלום אידיאליסטי. אבל הוא נובע מרגישה, שהרע הוה יעבור מן העולם רק על ידי התגלות חדשה – באחרית שהנגוד הוא מן הר ע העולמי: באלילות יש מיעוט־דמות. אלא שהנבואה בישראל. בעצמח הנגוד מרגישות שתי החקופות, ואף שוות הן בהרגשה, רשריות: ישראל והעמים. האל הוא אל נעלם בעולם האלילי, והוא אל נודע הוא בתפיסת יחס העולם. העולם האלילי, לאל. העולם מפולג לשתי החקופות: לשחיהן מלכות הצל על העולם הוא דמוי ממשי. אולם ההבדל והוא השופט אותם בצרק. בתפיסה זו של יחס האל לעולם שוות שתי אל אחד ברא את העולם, והוא המכלכלו בחסדו, והוא המשגיה על כל העמים היחה האמונה, שכל העולם היא רשות שלטונו של האחד – של אלהי ישראל. היא לשתי התקופות. ברציון היחוד השרשי של האמונה הישראלית כלולה

אפייני הדבר לחקופה העתיקה. שאין היא מקשרת את הודאת הגויים באלהי ישראל אף בטענת הפטי שי זמו ס. העמים לא יכירו באלהים מתוך שישכילו ויבינו את סכלות האמונה ב"עץ ואבן», במעשי אצבעות או, נאמר. באלהות החומר בכלל. כל עצמת הטענה הפטישיסטית בתורה ובנביאים ראשונים מכוונת אך ורק כלפי ישראל. כך הוא הדבר גם בתה' קט"ו וקל"ה. הכוון הנבואי העולמי של הטענה מנצנץ אולי בתה' צ"ו, ז, אבל בכל אופן

רק ברמז. בתפלת שלמה הטענה לא נוכרה כלל. ואת אומרת, שהתקופה העתיקה אינה רואה את תשובת העמים שתבוא אף מתוך מין התגלות ש כל י ת הרשה. תנועת־גאולה מן האלילות היא לגמרי מחוץ לאופק עולמה. זהו קר התחום בינה ובין התקופה הנבואית.

האוניבר סלינ ברס האלילי והאוניברסליומוס הישראלית גם לתפיסה האוניברסליסטית של האלחות לא הגיעה האמננה הישראלית

וכן להלן. העמים את שפע חסדו 12. כורש הפרסי מציג את עצמו כבחירו של מרודך 12. את איבת האויבים כלפי אשור ככפית טובה כלפי האל אשור המשפיע על בהן משכנם. אבל פעילתם והשגחתם הן עולמיות. תגלת נינורתה תופס האלילי ברעיון הבחירה: במצרים, בכל, אשור וכו' בחרו האלים לשים החר נקראים לרומם את האלים. הצמצום הלאומי של הרחות נאחו גם בעולם המוסרי של החברה האנושית. במומורים המצריים והבבליים כל העמים וכל באשר הם מסמלים כחות טבעיים-קיסמיים ובאשר הם מסמלים את הסדר מכלכלים את כל העולם. הם שופטי "השמים והארץ». האלים הם אוניברסליים באשור, בפרס וכו' האלים נתפסים כבוראי עולם וכיוצרי האדם וכל חי. הם הישראלית, ותפיסה כנו שלטה בכלל בעולם האלילי התרבותי. במצרים, בבבל, ובבבל היתה קיימת הפיסת־אלהות אוניברסליסטית עוד לפני שנוצרה האמונה הוא, והוא מן הנחלה, שנחל ישראל מסכיבתו החרבותית הפתיקה. כי במצרים שנאוניברסליומוס אינו חדוש נבואי אלא שאף הוא ביסודו לפני־י שר אלי מחימיטיבית», כמעט קרובה לטוטמיזמוט. אולם באמת לא זו בלבד הנביאים כרוכה גם היא בהנחה. שראשיחה של האמונה הישראלית היא בעצם מתוך התפתחות פנימית. הרצה, שהאוניברסליומוס הוא חדושם של

צד שוה יש באוניברסליומוס האלילי ובאוניברסליומוס הישראליר העתיק, ששניהם אינם אלא איריאוניים. למרות המגמה העולמית אין האלילות יודעת את השאיפה הממשית לאחד את העמים בדת אחת. כל שכן שאין היא יודעת חזון אסכטולוגי של אחדות דתית. ובכל זאת שונה הוא גם האוניברסליומוס הישראלי-העתיק במהותו מן האלילי. האלילות נוטה לאוניברסליות באשר היא מאליהה כחות-מבע אוניברסליים. אבל האמונה

פו עיין אבלינג, מאואסם, הוברה א', ע' צא ואילך.

אז שיין וייםבך, abinamadah, ש' ב ואילך. ושיין של כל זה להלן, בפרק על ם' חהכים בנספה.

כעבודת לא־אלהים. אבל חזון הפולם של הנביאים נבפ מחוכה. מחוך תפיסחה את פבודת האלילים בתקופה העתיקה מגמה אחרונה ואת מנצוצח רק כמשאלה ולא כיעוד וחזון. מגמחה הם לא סינקרטיומוס וחיאוקרסיה, אלא הכרח כל העמים באחר. יורפת אותה) של אמונת־יחור קרומה, ששלטה בפולם בראשית הימים. קצה לעמים וחורח־אלהים לישראל. מחוך כך נולדה בה האידיאה (שהאלילות אינה הוה עצמו היא תופטת תפיטה אוניברטלית: האל האחד הוא שנתן אלילות הצמצום הלאומי הוא לה רק צמצום שכינת החסד האלהית. ואת הצמצום באלהוח, גם לא פלוג לאומי. מפני זה אין היא יודעח "אל לאומי» ממש. ל א ו מי. את אלהי־העמים היא תופטת כל א־אלהים. אין היא יודעת פלוג רבוי רשויות מראשיחה ובשרשה. אלהיה אחד הוא, הוא פל־מבפי ופל אותם למדרגת אלים רעים. לא כן האמונה הישראלית. אמונה זו שוללת שולטים יחד. האלילות אינה שוללה "אלהים אחרים». לכל היוחר היא מורידה אלים ואחוד אלים, שגברו ביחוד בתקופה ההלניסטית. כאן אחדות ודבוי במגמה האוניברסלית הם הסינקרפיומוס והתיאוקרסיה, ערבוב המבע ולא על רבוי אלהי העמים והשבטים והארצוח. ולפיכך קצה התפחחוחה וממשי. האלילות שואפת כאילו לאחדות, אבל אינה מוחדת לא על רבוי אלהי ברבוי תופעות. על בסיס וה גם הפלוג הל אומי בתחום האלהות הוא יסודי ברבוי דרשויות היא בה יסוד ושורש. הטבע הוא אחד, אבל כחותיו מחגלים

# יג. האמונה הלאומית

ממש וסמל ביסוד הלאומי

האמונה הישראלית לא היתה מעצם ראשיתה אמונה של חוג או של או באתון הישראלית לא היתה מעצם ראשיתה אמונה של חוג או של או או היד אושים הוגי-דעות או הויד-הויות, מעין מה שהיתה דמו של או באתון או דת בודה או הוצרות בראשיתן. היא הופיעה מלכתחילה כאמונה התפשמות בין-לאומית. האידיאה הישראלית הפרחה והמעילה הי שבמים, שבכחה נתגבשו לאומה. היא פעלה בקורותיה של אומה, שמשה גרעין רוחני שבכחה נתגבשו לאומית. האגדה, שאמונה זו כבר ניתנה לאדם בימי בראשית ליצירת תרבות לאומית. האגדה, שאמונה זו כבר ניתנה לאדם בימי בראשית ביצירת תרבות לאומית, או הכוסף, שכבוד אלהיה ימלא את כל הארץ, שעמים לעומית. אבל בזה לא נגרע כלום מהויתה הלאומית המא את כל הארץ, שעמים לאומית. אבל בוה לא נגרע כלום מהויתה הלאומית הראלית. קורות האומה, יצירתה שמשו לה לבוש, והיא היתה נחלת ישראל בלבד ונחשבה למתנת-חסד מיוחרת לו, שאין לעמים הלק בה. נביאה הראשין בשר לשכטי ישראל בשורת גאולה משעבור מצרים והבטיח להם נהלת ארץ. הצלחתר הלאומית של ישראל נחשבה לגלוי הסדו המיוחד של האל.

ור: ברבות הימים נהפכו ל ס מ לי ק דו ש ה ד תית. הארץ נעשתה ארץ קודש לעמים רבים, ירושלים — עיר אלהים, ישראל עצמו — סמל קהל המאמינים, תולדות ישראל — היסטוריה קרושה. תמורה זו התחוללה לא רק בנצרות אלא בבחינה מסוימת אף בתוך היהורת עצמה. הוקרת הערכים הלאומיים בערכי קודש גברה על הוקרתם בערכים כלכליים־לאומיים וכיסודות של גבורה מדינית ממשית. התמורה הואת היתה אפשרית, מפני שהערכים הלאומיים, שבתם נתגבשה האמונה הישראלית, היו מ ראשית ם לאומיים ועל-לאומיים כאחד.

כי קדושת החיים הלאומיים של ישראל לא היחה קדושה אלילית. בעולם האלילי נתפסה קדושת החיים הלאומיים (או השבטיים) כקשר טבעי-מסתורי בין חיי הקבוץ הלאומי ובין האלהות. האל חי בעמו ובארצו. גורלו קשור בגורלם. בין האל ובין העם יש קשר "משפחתי», קשר בשר ודם. הארץ היא מקום משכנו הטבעי של האל. חיי האל אחווים בפולחן הלאומי. וכן להלן. בישראל אין שום זכר לתפיסה כואת או מעין זאת של היחס בין

האל ובין העם. כבר המעימו (בודה והבריו), שהקשר בין ישראל ובין יהוה האל ובין העם. כבר המעימו (בודה והבריו), שהקשר בין ישראל ובין יהוה ההקשה היה קשר ברי ה. אבל מעות היא לחשוב, שמחוך המושב "אל בריח» החפחה במשך הומן רעיון היחוד! אדרבה, רעיון הבריח ובע הוא גופו מרעיון היחוד: מכיון שיהוה נתפס כאל אחד, דמו בהכרח את היחס בינו ובין ישראל כיחס של ברית ובחירה. ומפני זה לא היחה לברית עצמה משמעות אלילית. היא לא היחה שתוף מבעי־מסתורי בשום בחינה. לא דבר ריק הוא, שהברית הזאת נכרתה לא על ידי כהן או מלך כהן אלא על ידי בבי א. היא היחה הגשמת דבר אלהים ורצונו, גלוי חסד בחירתו. בברית קבל העם את מלכות האל האחד, קדש את עצמו לו, התחייב להיות נאמן לו ולדברו ביד נביאו. חיי שהאל, אינם קוושים באשר הם עצמם גלוי "חיים האלהות, אלא באשר הם עצמם הברית היא מצוה, מין היא מעלה מבעית ממורית, גועית הקדושה היא מצוה, יעוד, הגשמה וצין היא מעלה מבעית ממורית, גועית הקדושה היא מצוה, יעוד אלהים וכיוצא בוה.

למפני זה לא היה לשום יסוד לאומי שבאמונה הישראלית משמעת לאומית-אלילית. הארץ לא היתה מקום משכנו הטבעי של האל, מלחמות-יהוה לישראל לא היו מלחמות אלים, הגבורה המדינית של ישראל לא קבעה את שיעור-כחו של האל, הוית האל לא היתה אחוזה בחיי ישראל ובפולחנו. יהוה אינו מסמל את כחו האחני-המדיני של ישראל. אין הוא אל עליון באשר עמו, שבו הוא כאילו הי ובו הוא כאילו מגשם את עצמו, הוא עם עליון על כל העמים, אלא אל עליון הוא באשר הוא — "האלהים».

האל העליון ו<sub>ה</sub>המעט מכל העמים»

ערות מונומנטלית על כך מעידה העוברה. שאין שום התאמה בין השגבת יהוה, השלטת בכל מקורות המקרא. ובין הערך האתני־המדיני של ישראל בין העמים: יהוה הוא אל עליון. וישראל הוא "המעט מכל העמים». דעה רווחת היא במדע המקראי, שיהוה נתפס מלכתחלה לא כאל יחיד אלא רק "כחוק ביוחד בין האלים». אבל אף אם נקבל הנחה זו, הדי לא יסוד הפלא, ששבטים דלים, שבקישי הצליחו ליסד מלכות קטנה, ידמו את אלהיהם הפלא, ששבטים דלים, שבקישי הצליחו ליסד מלכות קטנה, ידמו את אלהיהם בהחוק ביוחד בין האלים». בכל אופן אנו דנים כאן לא בשאלת הראשית אלא בשאלת אפיה של השקפת-העולם, שנחגבשה בספרות המקראית העתיקה. בספרות זו יש יסוד לאומי מובהק. ועל מיבו האמתי של יסוד לאומי זה נוכל לעמוד מתוך הבחנת הנגוד המפליא בין רוממות האל ובין חולשת עמו, נגוד,

ז מיין לממלה, ברך אי, עי פ ואילך.

שהוא לא רק קיים. אלא שהוא גם מוכר ומוטעם בספרות המקראית בכל תוקף.

אולם ישראל הוא לא רק הצעיר מכל העמים: הוא גם "המעט מכל עולם זה וכמכלכלו, כמלך העולם והעמים עוד מלפני שנברא העם הישראלי. את עצמו על רקע עולם גדול ועצום, ואת האל, ששמו נודע לו, ראה כבורא העתיקה בשלטון אמונת היחוד בעולם בתקופת בראשית. ישראל העתיק ראה וחוונות על גורל עמים בלי כל קשר לישראל. עדות מכרעת מעידה גם האמונה האגדה העתיקה היא אגדת עולם. וגם שירת־המושלים הקרומה כללה שירים החקופה האשורית לא היחה קיימת בישראל הכרת עולם, אין לה יסוד. וכל אנשי בית אברהם (י"ו, י-כו). הרעה הרווחת במדע המקראי, שלפני יעקב אלא גם עשו (שם כ"ה, כא ואילך). בבריחו של אברהם נכנסו ישמעאל נולד בדבר אלהים ויעודו (בר' ס"ו-י"ו, השוה כ"א, יב-כא), וכן לא רק ישראל בלבד. כי באברהם נחברך כל זרפו. לא רק יצחק אלא גם ישמצאל בחלל עולמו הגדול של האל. ואף בחירת אברהם כוללת יותר מאשר בחירת נועד לשלטון-עולם ולא נתנה לו מלכות-עולם. ישראל הוא רק ספירה קטנה אנושית-עולמית זו פעל יהוה, האל האחד. וגם כשנולד ישראל ונבחר, לא אומרת, שהיתה היסטוריה של אדם וגוי עוד לפני היות ישראל, ובהיסטוריה שגם שלשלת־היחש הלאומית שלו אינה קרומה: אברהם הוא ראשיתה. ואת של ס' בראשית הצעיר מכל העמים. ולא זה בלבד שהעם הוא צעיר, אלא באגרה העתיקה עם ישראל נחשב לעם צעיר, ובעצם הוא לפי הסכימה

העמים" (רב' ז', ז', הוא "קטן» (עמ' ז', ב, ה), הוא "חולעת יעקב» (יש' מ"א, יד). הולשתו האחנית-המדינית של ישראל היא לא רק מציאות היסטורית אלא בם הכרה. אמנם, האגדה הקרינה אור מטנור על קורות ישראל ועטתה אותן ווהר נפלא. אבל מגמתה היא לא לרומם את כחו ועווו של ישראל אלא למאר את נפלאות האלהים. סממנים משמשים לה גם הסבל, החולשה והכשלון של העם. כבר עמדנו על התופעה, שהאגדה הישראלית העתיקה אינה אגדת גבורים. העם מתואר כחלש ומוג-לב. בראשו עומדים לא גבורי כח אלא אנשי-אלהים. ראשית תולדותיו הם הענויים והנדודים במדבר הנורא. ווהי תקומת "חסד» נעוריו (יר' ב', ב).

אמנם, בישראל פעלו שאיפות אחניות ממש: התנחלות בארץ ובת חלב ודבש, הורשת הכנענים, נצחון על האויבים. מלחמות ישראל הן מלחמות יהוה, אויביו — אויבי יהוה. בשירה העתיקה ובספורים העתיקים ההצלחות הלאומיות של תקופת כבוש הארץ וראשית המלוכה מפוארות כהגשמת יעודי אלהים. מופיעה גם תקוה של שלטון מדיני על עמים אחרים, וגם תקוה זד

היא יעוד דחי. אולם ההשגים הלאומיים של ישראל אינם נחפסים כקצה גבול כחו של האל, וכן אין הם נחפסים כתכלית קורותיו של ישראל, כתכלית ב חיר חו. כי מה שנחל ישראל אינו אלא מעט מן המעט ממה שהנחיל יהיה לגויים. האל, שנשא את ישראל "על אברתו», הוא שהנחיל גויים והציב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח ואילך). לישראל הנחיל ארץ, אבל הוא המנחיל ארץ לכל עם ועם (דב' ב' ועוד). את ארץ כנען, שנחן לישראל, כבר נתן קודם לעמים אחרים. ארץ מצרים היא "כגן יהוה» (בר' י"ג, י). אהלים וארזים עלי מים אחרים. ארץ מצרים היא "כגן יהוה» (בר' י"ג, י). אהלים וארזים עלי מים נועארו נחלת כנען. ישראל ידע והרגיש תמיד, ש,נחלת יהוה» נחנה בחוך עולם אלילי גדול ועשיר, שהיא מוקפת עמים רבי חוסן ועישר וחכמה. מפליא הדבר, שהיעודים העתיקים אינם כוללים כלל הבטחת שלטון ומלכות לישראל. שבטי ישראל נסו תחלה אפילו לגשם "מלכות אלהים» קטנה עלי ארמות, שנתיחד לישראל מאת יהוה, וואת אומרת ממילא, שלא הם כשהם לעצמם מממלים את הייתו וכחו של האל.

רק בדבר אחד נתיחד ישראל מכל העמים: לישראל לבדו גלה יהוה את שמו, רק לו שלח נביאים-שליחים, רק לו נחן תורה ומצוות. המתנה המיוחדת היתה מתנת-הרוח. גורל העמים האלילים אינו חלוי בנאמנותם ליהוה, כי על כן "חלק» להם יהוה את האלילות. ואילו גורל ישראל תלוי בבאמנותם בברית, שכרת עמו האל. והחלות הואת היא היסוד ה"אלהי» שבקורותיו. "אלהי» הוא לא כחו הלאומי-המדיני של ישראל: אלהיים הם החסד, שנמשך לו, והשכינה, שנתגלתה בתוכו, והבחירה שנבחד להיות "כלי» להתגלות האלהים. הטעמת המקרא, שישראל הוא עם קטן וחלש, נובעת מן השאיפה האלהים. הטעמת המקרא, שישראל הוא עם קטן וחלש, נובעת מן השאיפה הכסיבון את קורות ישראל כפלא "אות. כשם שאיש-האלהים הישראלי אינו הכסיבעשים ואינו יודע לעשות נפלאות בכחו ובחכמתו, אלא הוא נושא דבר אלהים ומבשר רצונו המתגשם בפלא, שהוא "אצבע אלהים» ואות לשלטון העליון של רצונו, כך גם עם ישראל: הוא עצמו קטן ודל, ובו בעצמו אין העליון של רצונו, ורק בבחינה זו הוא נבחר להיות נושא החסד האלהי המיוחד דבר האל ורצונו. ורק בבחינה זו הוא נבחר להיות נושא החסד האלהי המיוחד. דבר האל ורצונו. ורק בבחינה זו הוא נבחר להיות נושא החסד האלהי המיוחד.

היא לא חקופת כבוש הארץ אלא רוקא חקופת יציאת מצרים והנרודים במדבר. הגאולה ממצרים נתנה לישראל רק חיר ו ח. ובאומה שצה היו בעולם עמים אליליים, שכבר ניתנו להם חירות ואף שלטון כביר. אלא שחירות ישראל נתגשמה ברבר אלהים וביד נביא ובאותות ובמופתים ולשם כריתת ברית עם

העליון והודיע לו את שמו ונתן לו את תורתו. בה כהגשמת רצין אל עליין, שהמיל גורל מייחד על העם. שחנן אותו בחסר גורל הקבוץ הלאומי כגורל אלהים אלא — הערכת ההויה הלאומית וכל הקשור המדינית משמעותה לא הערכת הכח הלאומי הממשי ככח אלהי ולא הערכת הוא נושא דבר אלהים. באספקלריה נו ההערכה הדתיה של ההויה הלאומית-והגלות, המלכות והחורבן – הכל היה לו דבר אלהים, והכל ניתן לו באשר והרע היו הגשמת דברו. המים והצמא, הלחם והרעב, החיים והמות, הארץ תולרות ישראל. בטוב וברע ראה העם את "אצבע האלהים», באשר הטוב הם מן האותות, שעשה אלהים לישראל ושבהם נתגלה בו. וווהי דוגמא לכל שם ענהו והרעיבו למען נסוחו (דב' ה', ב-מו). וגם הפגעים והנסיונות הצלה המדבר כולו נגורה כליה. במדבר "נסה» האל את ישראל (שמ' ט"ו, כה), ורעב וגם של מגפה ורבר ואש ונחשים, שגור יהוה על ישראל. ואף על דור אלא שחקופת המדבר היתה בעצם תקופה של פנעים וענויים: של צמאון ההן בדבר אלהים. ומשום כך הן מתנות חסר אלהים מיוחד. ולא זה בלבד רבים על ארמתם בעושר וברוב טובה. אלא שלישראל ניתנו המתנות הדלות במשורה. "לחם קלוקל", בשר שליו. ובאוחה שצה כבר ישבו צמים אליליים אל הדלות ואל הסבל של "המדבר הגדול והנורא». וכאן נתן להם האל מים האל האחד. ומשום כך היא חסד מיוחד. ואחרי כן הובאו ישראל אל המדבר —

ישראל, הויתו הלאומית, ערכיר, קורותיר, נימוסי חייר אינם איפוא אלא סמלי שלטונו של הרצון האלהי העליון. בתפיסה זו הלאומי עצמו נהפך לסמל על-לאומי. היסוד הלאומי של האמונה המקראית אינו מפני זה לאומי־בעצם, אלא הוא הממד ההיסטורי של התגלות יהוה, והוא מסמל את הנגוד לממד המיתולוגי־המני של עולם האלילות. לא הדרמה הלאומית-בעצם אלא הדרמה ההיסטורי היא שבאה במקום הדרמה המיתולוגית. הרקע הלאומי היה הכרח של המסבות ההיסטוריות. המעבר אל הממד ההיסטורי- המיתולוגית. היסוד הלאומי של האמונה המקראית מסמל איפוא אידיאה המיתולוגית. היסוד והוא גופו סמל על-לאומי, אוניברסלי.

בממכל הכפול של לאומיות ועל-לאומיות טבועה לא רק האנדה

ההיסטורית הישראלית אלא התרבות הישראלית הקדומה כולה. מטבע הפול חן המקראי הוא כולו לאומי. הוא בנוי על רעיוו קרושת העם והארץ. נושא הפולחן הפומבי הוא העם. "קהל יהוה», או "העדה».

מקום עבודת יהוה היא ארץ ישראל. חובותיו הדחיות הראשיות של הישראלי קשורות באדמתו, במדי האדמה ובשגר העדר, שמהם הוא מרים ונודר לבית יהוה ולכהניו: ראשית הגורן, בכורי הפרי, הבכורות, הלולי היין, הלולי פרי העץ אחרי שנות הערלה ("נטע רבעי»), נדרי מעשר החבואה והעדר, ראשית העריסות ("חלה»). כל אלה מקומם רק בארץ יהוה. בקדושת ישראל וארצו קשורים גם הגיו של הישראלי. החגים העממיים היסודיים הם הגי עבודת האדמה: הג האביב, הג הבכורים, הג האסיף. בחור הגים הקלאיים ארוגים הם בחיי העם הישראלי, ותלויים הם במבע ארצו ועחות שנחה. בבחינה זו הם לאומיים־ארציים. מלבד זה חגים אלה הם גם חגי זכר ון: כולם קשורים בוכר יציאת מצרים, ואת אומרת: במאורע בחיי האומה הישראלית. וגם קשר היסמורי זה טובע אותם במטבע לאומי.

אולם גם נימולים וחגים אלה אינם באמת לאומיים בלבד. כי גם בהם נתגשמה האיריאה הישראלית הדתית החדשה, העולמית במהותה. הובעה בהם תפיסה דתית חדשה של היחס אל האדמה ומתנותיה. פריית האדמה והעדר אינה פרי חיי האלחות בטבע, פרי חייה וגויעתה ותחיתה, אלא מ ת נת אל שליט בטבע, מתנת אל עליון המברך את האדמה. מופלא הדבר, שנימוסי החגים החקלאיים, שנוכרו בתורה (העומר, הבכורים, הסוכות, פרי עץ ההדר וכו'), אין תכליתם לברך את האדמה לפני היבול, אלא הם נימוסי הוד א ה על היבול, שהאדמה כבר נתנה 2. אין וכר לנימוסי ההפראה האליליים, הקשורים היבול, שהאדמה כבר נתנה 3. אין וכר לנימוסי ההפראה האליליים, הקשורים הישראליים היא: שמחה לפני האלהים והובחם. ההפראה האליליים, מעני הנימוסים אורגני בין היסוד החקלאי שבחגים אלה ובין היסוד ההיסטורי שבהם, ובשום פנים אין לראות את ההנמקה ההיסטורית הישראלית של החגים האלה: מתנת ההיסטורית מעורה באידיאה היסודית הישראלית של החגים האלה: מתנת

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> אמנם, לפי החפיסה המאיחרת הנימוסים הם נימוסי ברבה לעחיד: הבאת העומר— ברי שחחברך חבואה שבשדוח, שחי הלחם של עצרת — כדי שיחברכו פירות האילן, נימוך המים בחג — כדי שיחברכו נשפי שנה (נמרא ראש השנה מ"ו, מ"א, ברייחא של ד' עקיבא). אבל הביאור הוה הוא מלאכותי (מלבר הביאור לנימוך המים, אלא שנימוך המים אינו בחורה). ביחור: מה ענין שחי הלחם לפירות האילן? ובחוספתא (ראש השנה פרק א', ומוכה, פרק נ') הנומתא היא: "תמים ובכורים בעצרת". אבל בחורה אין בכורי פירות האילן קשורים בחנ השבועות. על חנופת העומר אמר ד' מימון בר' יהושע, שבאה לבמל רוחות קשים ומללים קשים (ויק"ר כ"ח, ה, עה"ב "והבאתם את עמר" ונו"). ועל ארבעה המינים אמר ד' יהודה בשם ר"ש בן פוי, שבוכותם ירד ממר (שם ל', יב). אבל בחורה לא גרמה דברים אלה.

אלהים. יציאת מצרים והנחלת הארץ נתפסות כמפעל אחד. יהוה הוציא את ישראל ממצרים ונתן לו את הארץ, ובכל שנה הוא כאילו מחדש את המתנה עם שהוא מפרה את הארץ ומכרך את יבולה. הקשר הזה הובע בבהירות ברב' כ"ו: גם על הבכורים ועל המעשר הישראלי מברך את האל על יציאת מצרים ומתנת הארץ כאחד.

הישראלי הוגג איפוא את חסר המתנה ולא את ההתרחשות המיחולוגית.
אלהיר אינו "בעל" הארץ החי בה ופורה בה והמשפיע שפע יבול רק בה ורק
עם היישב בה. הוא אדון העולם המכלכל כל חי והנותן גשם ויבול לכל
העמים. אלא שרק ישראל יודע את חסרו זה, רק לו גלה האל את דבר
החסר, ורק ישראל חוגג הגים לפניו. לכל העמים הוא נותן, ולישראל נו דע
במתנתיו. החג הישראלי נימה מפני זה להאחז בזכרונות ההיסטוריים, שבהם
בורע יהוה לישראל: ביציאת מצרים ובהנחלת הארץ. אבל במהותו הוא הג
ורע יהוה לישראל: ביציאת מצרים ובהנחלת הארץ. אבל במהותו הוא הג
לפני אלהי העולם. במזמורי יבול וגשם, שנשתמרו בס' תהלים ושבודאי
היה להם איזה קשר עם החגים החקלאיים, הובע הרעיון העולמי הזה. במזמור
ס"ז כל העמים נכללים בתפלה או במזמור החזרה על היבול. כל העמים
איחו בתת הארץ את יבולה. במזמור ס"ה. ו—יד מתנת הגשם היא ישע האל,
אשר הוא "מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים»: "ישבי קצות» ייראו
מאותותי בפקון ארץ ובהפרותו "נאות מדבר».

החג של "קהל יהוה» על האדמה הלאומית הוא איפוא חג העם. "שיהוה אלהיר», לפני אלהי העולם המכלכל כל חי. החג הלאומי הוא חג העולם.

השתורות זו של המוטיב הלאומי והמוטיב העולמי מובהקת ביותר בשלשת החגים, שהם קוסמיים לפי מהוחם: שבת, חודש וראש השנה, קרושת השבת היא לפי מהוחה קרושת בראשית, ודבר אין לה עם קורות ישראל. נראה, שלפי ס"כ (בר' ב', א—ג) כבר נתנה מצוה זו לאדם הראשון, והיא ממצוות אמונת החוד של תקופת בראשית, ועם זה נתפסת השבת כאות ברית בין יהוה ובין ישראל (שמ' ל"א, יג—יו). וליסוד המוסרי שבה אף נתן בסוס ל א ו מי, זכר לעבדות מצרים (דב' ה', יב—ט). בחודש, שהוא חג הירה, היר תוקעים בחציצרות על הקרבן, להוכיר את ישראל לפני יהוה (במ' י', י). התקיעה היא "חוק לישראל», "משפט לאלהי יעקב», ומצותה נתנה בצאת ישראל ממצרים (תה' פ"א, ה-ר). בראש השנה היו תוקעים ומריעים את את ישראל לפני אלהים ולהמליכו עליהם. מומורי ראש השנה מוכירים את ישועות יהוה בישראל לפנים ומביעים את התקוה להדברת עמים תחת רגלי ישועות יהוה בישראל לפנים ומביעים את התקוה להדברת עמים תחת רגלי

ישראל. ועם זה הם מרוממים את יהוה כמלך העולם וכשופט כל העמים בצרק ובמישרים (תה' מ"ו: צ"ה-ק' ועוד. עיין להלן, על ס' תהלים) 3.

### קרושה ומומאה בישראל ובעמים

האמונה הישראלית העתיקה יצרה שיטה של נימוסים ותיקונים, שתכליתם לעשות את ישראל וארצו לספירה של קדושה מיוחדת וכאילו ליחדם משאר העולם. שיטת-נימוסים ואת חוצה את העולם לשתי רשויות — רשות הקדושה ורשות הטומאה, ואת רשות הקדושה היא מצמצמת בישראל ובארץ ישראל. כי יהוה "הבדיל» את ישראל מכל העמים ויחדם בקדושה.

המקרא מבחין שתי רשויות במקום: אדמת העמים היא "אדמה ממאה», אדמת ישראל היא אדמת קורש, באשר היא "נחלת יהוה», מקום ממאה», אדמת ישראל היא אדמת קורש, באשר היא "נחלת יהוה», מקום עבודת האל היא ארץ ישראל לבדה, ומחוצה לה אין עבודת יהוה כלל. לפי יהושע כ"ב, י—כט אמשרית עבודת יהוה רק בישראל ובארץ ישראל, ואף עבר הירדן נחשב שם לארץ "טמאה». ומכיון שמחוץ לארץ ישראל אין פולחן יהוה, הרי הנמצא מחוץ ל"נחלת יהוה» כאילו נידון לעבוד "אלהים אחרים» (ש"א כ"ו, יט). בארצות הגוים אין הישראלי יכול לקדש את לחמו, אחרים» (ש"א כ"ו, יט). בארצות הגוים אין הישראלי יכול לקדש את לחמו, בשאכלו שם "טמא», "לחם אונים», ואין לו שם לא הג ולא מועד (הושע ט', מלבד זה מבחין המקרא רשות של קרושה ושל טומאה בעולם ה הוי ה

הוא בכל מקורות התורה מוסרי, דתי ופולחני כאחד. קדושה היא לא רק
ארץ ישראל אלא אף אדמת ישראל גופה (מל"ב ה', יו). קדוש הוא לא
רק מקום המקדש, אלא יש קדושה אף בעפרו (במ'ה', יו). וכן יש קדושה
בכל חומר, שמערכת הפולחן קשורה בו: בבניני המקדשים, במובחות, בכל
הניתן לגבוה, בסעורות הקודש וכו', יש קדושה מיוחדת באיש האלהים ובכהן.
אבל כל עם ישראל כולו קדוש, וחייב הוא להשמר מן המומאה. על ישראל
לקדש את עצמו במעשים ובאותות ולהויר את עצמו מדברים ופעולות, שיש

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> אף היהדות המאוחרת, למרוח אפיה הקנאי הקיצוני, תפסה את הניה חפיסה אוניברסלים. בפסח העולם נירון על החבואה, בעצרח — על פירוח האילן, בחג — על המים, בראש-השנה וביום-הכפורים נירונין כל באי עולם (ראש השנה מ"ו, ע"א). שבעים פרים של הנ הסוכוח הם כננד שבעים האומות, לכפר עליהן, שיררו נשמים בכל העולם (סוכה ג"ה, ע"ב, עיין שם רש"י). החפלות לראש-השנה ויום הכפורים הן אוניברסליות ביותר.

"EINIC" +. הכפורים, נקבע לחטא ולטהר את ישראל ולהבדילו מספירת הטומאה של את העם את משמרת הקודש, עליו לחטא ולכפר ולקדש. יום מיוחד, יום והטומאה יש איסור. הכהן עומר על המשמר בין התחומים, ועליו להורות על הישראלי. אכל הטומאה מפרישה את הארם מן הקודש, ובערבוב הקרושה בשכבת ורצ). המגע בטומאות וכן אכילת אוכלין ומשקין שנטמאו אינם אסורים כלאים. עליו להוהר ב"טומאות» (במח, בנבלה, בצרעח, בויבה, בנדה, ביולדת, הוא בכלאים: להרביע בהמתו כלאים, לורוע שדהו וכרמו כלאים, ללבוש בגד גדי בחלב אמו, מיני שרצים, טוגים מסוימים מן הבהמה, העוף והדגים. אסור של איטורים ריטואליים שונים. אסור לישראלי לאכול "תועבה»: נבלה, טרפה, מנהגי אלילות ויש בהם אבק עבודת מתים. ברעיון הקדושה קשורה שיטה סגלה" (ויק' י"ט, כו--כה: כ"א, ה-ר: דב' י"ר, א-ב), משום שהללו הם שרט בבשר, כתובת קעקע אסורים על ישראל באשר הם "עם קרוש" "ועם וכן הציציות (כמ' מ"ו, מ). הקפת פאת הראש, השחתת הוקן, קרחה בין העינים, כם-לא: כ"ם, פרואילך). השבח היא אות לקרושת ישראל (שמ' ל"א, יג--יו), למצן יהיו עם קדוש ליהוה (ויק' י"ח, ב ואילך: כ', כג-בר: דב' י"ב, ב-ד. הנחש. ישראל הווהרו. שלא יעשו כמעשי המצרים והכנענים ולא ידמו להם. בצרק וברחמים, בפרישה מן הזנות ומן העריות, מן האלילות ומן הכשוף ומן ישראל מצווים ועומרים להחקרש במשמרת ברית יהוה. בקיום החוקים והמצווח. בחם "מומאה", למען יהיה "ממלכה כהנים וגוי קרוש" (שמ' י"ם, ה-ו).

רתנה מרשבים אלה של קרושה ומומאה אינם כשהם לעצמם הרושה של האמונה הישראלית. לא רק מושגי הקרושה והמומאה הדתית והפולחנית. אלא גם מושגי הקרושה והמומאה המוסרית מושרשים בתרבות המורח האלילי העתיק. וגם בפרטי הצוויים והנימוסים יש דמיון רב בין המקרא ובין דתות בבל ומצרים ועמים רבים אחרים. אולם המפעל המכריע של האמונה הישראלית היה: במול האמונה ברשות "סומאה אהורמיני ה, "אלהית». עם במיל האמונה בעצמאותו האלהית של הרע בטלה ממילא האמונה בעצמאותה האלהית של הטומאה. ובוה נברלת האמונה הישראלית ביסודה מכל אמונה אלילית. ומטעם זה גם הבחנת הקרושה והמומאה בישראלית ביסודה מיא ביסודה מן ההבחנה האלילית. ההבחנה האלילית מקיימת אמונה בשתי רשויות

<sup>\*</sup> על הקדושה והפומאה בכלל ועל הגימוסים הכרוכים בה בישראל ובעסים עיין למעלה, כרך א', ע' 100 ואילך, 120 –250. ועל קרבנות החמוי וגימוסי השלוח עיין שם, ע' 135 – 152. והשוה עוד להלן, במרק "הכהן והמקדש".

"אלהית". הישראלית מסמלת באותה ההבחנה מציאות רשות אלהית אחת: אלהית היא אך ורק רשות הקרושה.

ומפני זה הקרושה הלאומית גופה היא מושג על־לאומי. סמל קרושה עולמית. האלהית. ישראל נבדל מכל העמים, מפני שבו נתגלתה קדושה יחידה זאת. איפוא קדושת רשות אלהית אחת. אדרבה, בה מסתמל יחוד הקרושה שהאל האחד צמצם את קדושתו בישראל ובארצו. קדושת ישראל אינה אחת של קרושה אלהית בהויה כולה, ואין כנגדה שום כח אלהי אחר, אלא דימונית מיוחדת. היא רק רשותה של עבודה לא־אלהים. יש רק רשות ורים או כחות-טומאה ורים. ה"ארמה הטמאה» של הגוים אינה רשות אלהית-היתה הגברת כחו של האל הלאומי מול כחות הטומאה בכלל או מול אלים ולא בבחינה לאומית. היא יצרה פולחן לאומי. אבל תכלית הפולחן הזה לא הישראלית. אמונה זו לא הכירה ברשויות אלהיות שונות, לא בבחינה קוסמית הטומאה בכלל ומפני כחות אלהיים או דימוניים ורים. לא כן באמונה ולהגביר כחה. חטויי הפולחן הזה הם אמצעים לשמור על האלהות מפני כחות דימונית. הפולחן הלאומי האלילי תכליתו לשמור על הרשות האלהית הלאומית מושרשת באמונה, שהנכר הוא רשות אלהית זרה, שיכלה להתפס גם כרשות שונות. האמונה בפומאת הנכר, עד כמה שהיא מופיעה בעולם האלילי. לאומיים של קדושה וטומאה. אבל באלילות הללו הם תחומי רשויות אל היות האמונה הישראלית מאמינה בצמצום הקרושה. גם האלילות יודעת תחומים מיוחדת, לא־אלילית. אפשר לומר: האלילות מאמינה בפלוג הקרושה נלפיכך יש גם לצמצום הלאומי של הקרושה במקרא משמעות

#### LIE ITA

ומפני שקרושת ישראל אינה אלא קרושת הספירה ההיסטורית של התגלות חסר האל, אתה מוצא. שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יורעה את קרושת הגזע במשמעותה האלילית: קרושת זרע אל הי. לא המלכים ולא הכהנים, לא הנביאים ולא הגבורים אינם "בני אלים», וישראל כולו אין לו מגילת־יחש "אלהית». קרושתו היא מתנת אלהים, בחירה ואהבה. וכן אין ישראל חטיבה גועית נפרדת מבראשית. היחש הגועי המיוחד שלו מתחיל באמת רק עם יעקב. ולפיכך, עם כל היות האמונה הישראלית לאומית ואחזוה בישראל ובארצו ומושרשת בקורותיו, אין היא קובעת לה תחומי גזע

ממשיים וקיימים. איסורי ההתחתנות בעמים נכרים, שאנו מוצאים במקרא. אינם מושרשים בהבחנת מעלה בגוע ודם, מעלת-גוע "טבעית» או מיתולוגית, אלא הם מוחד היה לשאת שבויות מלחמה (דב' כ"א, י-יד). בארץ ישראל, הותר לבוא "בקהל יהוה» ונחשב ישראלי (רב' ב"ג, ח-ם). גם בופנים מאוחרים. נראה, שהכלל היה, ש"רור שלישי» לבני נכר, שנשחקעו המלוכה (עיין למעלה, ע' 191–191). אבל אין ספק, שהתערבות מצויה היחה נישואי־תערובת וגרים נוכרו הרבה פעמים ביחור בספורים מראשית תקופת (ש"ב ג', ג). נ פט ה הפטונית היא אם מלכי יהודה החוקיים (מל"א י"ד, כא). רות, אם בית דוד, היא מואבית (רות א', ד ואילך), לדוד אשה גשורית נאילך) וכושית (במ' י"ב, א), שם שון לקח אשה פלשתית (שום' י"ד, א ואילך), נישואי־תערובת מצויים היו בכל הדורות. למשה אשה מדינית (שמ' ב', כא כד-כ). יהונדב בן רכב משתחף בהשמרת הבעל (מל"ב י', מו ואילך). הקיני, היא גבורה או אף שופטה בישראל (שופ' ד', יא, יו-כב; ה', ו, משפחת רחב הכנענית דבקה בישראל (יהושע וי, כה). יעל, אשת חבר בישראל ונעשו ישראלים: הקינים, הרכבים, הכלבים, הירחמאלים ועוד. תערובת של דם כנעני (יהודה) ומצרי (יוסף). שבטים ובתי אבות נכרים דבקו ובין בני נכר. עם ישראל כולו הוא בן חערובת: הוא ממשפחת ארם, ויש בו מיוחד. ואמנם, המקורות מספרים על התערבות גועית תמידית בין ישראל לא גופי. הולוול הגופי בכושים (פמ'ט', ז ואולי גם במ'י"ב, א) אינו ישראלי־ נאילך: שום, י"ד, ג: השוה בר' כ"ד,ב ואילך: כ"ז, מו-כ"ה, א-ט), אבל א-ח: מ"ו, לא-לג: כ"א, כה-כו) או תרבותי-לאומידתי (בר' ל"ד, יד נכר בכלל יש לה טעם דתי (במ' כ"ה, א-יה: ל"א, טו-ימו: מל"א י"א, דב' ז', ב-ד: יהושע כ"ג, ז-יג: שופ' ג', ו), וכן ההתנגדות להתחתנות בעמי (שם, ח-ש). ההתחתנות בצמי כנצן נאסרה מטצם דתי (שמ׳ ל"ד, יב-מו: מעם היסטורי (דב' כ"ג, ד-רו). וכן יש למצרים, לעומת וה, וכות היסטורית גזרות, שנתנו להן מעמים מסוימים. לגורה, שנגורה על עמון ומואב, נחן

מלבר זה קיים היה בישראל מימי קרם גם מעמר מיוחר של גרים, שלא היה אחיר מצר מוצאו ומצבו הסוציאלי. כחמיבה גועית וסוציאלית מיוחדת קיימים היו הגבעונים ושרידי כנענים אחרים, שלא הוחרמו ושנשתעבדו למקרשים. במשך הזמן נעשו עובדי יהוה נאמנים, והם "הנתינים ובני עבדי שלמה», שעלו מבכל עם הגולה (עו' ג', מג—נח: ה'כ. ועוד). גרים משועבדים היו גם העברים וי לידי הבית מבני הנכר. היו מלים אותם ומכניסים אותם על-יריות בברית ישראל (בר' י"ו, יב—נ, כג, כו) והיו משתפים אותם במולחן הישראלי (שמ' י"ב, מד). מלבר זה היה גם מעמר של גרים בני-חודין. הללו היו בני-נכר, שלא נבלעו בשבמי ישראל ולא נחלו קרקע, ובמשך הומן נעשו חמיבה מיוחדת של "גרים» בני-בלי-גוע. הם היו מעמר נמוך של

המאספסוף", שיצא פם ישראל ממצרים (שמ' י"ב, לה: במ' י"א, ד). וברחם נעשו ישראלים גמורים, וכנראה החיחשו על העצרב רב» או ויק' י"ם, י: כ"ג, כב: כ"ה, ו: דב', ה', יד: י', ים: י"ד, כט, וצוד). בתרבותם צוברי צבורה קשה, ונוכרו הרבה פצמים יחד צם הצברים והצניים (שמ' כ', י:

LIE ITA

עבדי עולם (ויק' כ"ה, מו-מו), וישראלי, שנמכר לגר וחושב, יש לו גאולה הישראלים בחוקי ס"כ (סה"ק) על הצבדות: מן הגרים החושבים מוחר לקנות היחוד הגועי של הגרים הוא שגרם, כנראה, להפליה החשובה בינם ובין שורותם הגועית היתה מפורסמת ומובהקת, ובכל ואת נעשר ישראלים ברתם. יהוה עם ישראל (כמ'י', כט-לב). הגבעונים ועבדי שלמה והגרים היו מעמדות, מאת חובב המדיני ללכת עם ישראל ומבטיח לו חלק בטוב, אשר ייטיב חמיבות גופיות נכריות, שיחודן הגופי ניכר ומורגש ופומד בפינו. משה מבקש מצומצת בתחום גופי. ביחוד חשוב הדבר, שפל ישראל יכולות להספח גם ישראלים בדתם, מראה בכל אופן, שהאמונה הישראלית לפי מהוחה אינה הסתפחות ארצית וסוציאלית. אבל העוברה, שבני נכר יכולים להעשות בני־נכר דבקים בישראל בדרך ההחבוללות החדבותית-הלאומית ומחוך האמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת, אמנם, את הגיור הדתי.

ולשבירך ולחושבך הגדים עמך (ויק' ב"ה, ו), החושבים הגדים עמכם (שם, מו), גד וחושב (שם, רב". רובם היו מעמר נמוך של "הומבי עצים ושואבי מים". ומוצאים אנו נם צירופים: ישראלים בני־הורין, שנחקו מעמם ונשחקעי בארץ ישראל, וגם הגרים הוחיקים, בני ה"ערב-עיין גם ויק' כ"ה, ו. "נר" הוא המונח הכולל, ונכללו בו השכירים והחושבים ונם לא־ בפסח (שם' י"ב, מד—מה). עבד כהן אוכל בחדומה, אבל לא חושבו ושכירו (ויק' ב"ב, י). אין נופם משועבד לישראלי, ואין הוא יכול למול אותם בעל כרחם, ולפיכך אינם אוכלים הישראלי כמין ארים והנמצא חחת המוחו. העבר נימול ואוכל בפפח, אבל השכיר והתישב הוא בן נכר, שנשכר לעבודה למספר שנים, והחושב הוא, כנראה, בן נכר הנר על אדמה לא־ישראלים הנמצאים במצב של הלות בישראלי אלא שאינם משועברים לו כעברים. השביר של החניירות אלא מצב מוצי אלי ממוים. "שכיר" ו"הושב" בסמיכות ל"עבר" מסמנים עריין לא היה נוהו. בשמוש הלשון של מ"ב "שכיר" ו"הושב" אינם מסמנים דרנה מפוימה מ"א, מ"א). אבל בהקופה הקרוסה לא היתה ההבחנה הנ"ל קיימה, מאחר שהניור הדתי ולפי ההלכה אין גר צרק נקנה לעבר עולם (ואף כעבר עברי אינו נקנה, עיין בבא מציעא נה (פיין עבודה זרה ס"ד, פ"ב, דברי הכסים, זר' מאיר ואחרים הולקים עליהם, עיין שם). המצוות ושהוא בישראל כמעם לכל דבר, ובין "נר הושב", שקבל עליו שבע מצוות של בני

י היהרות המאוחרת מכחינה הכחנה ברורה וקבומה בין "נר צרק", שקבל פליו את לפני היובל (שם, מו-נד) 5. ופס זה משוה ס"כ את הגר פט האורח הישראלי

4. 922—152.

לכל חוקי התורה (שמ' י"ב, יט, מט: ויק' ט"ז, כט: י"ז, טו: כ"ד, טו, כב: במ' ט', יד, ועוד), ולא עוד אלא שהיה רווח הדמוי, שהגרים היו עם ישראל בשעת כדיתת הברית עם יהוה (דב' כ"ט, י ואילך) ובמעמד הברכה והקללה בחר גרינים ובהר עיבל (יהושע ח', לג, לה). התורה נתנה איפוא מלכתחלה בם ללא־ישראלים. העבר אוכל מקרבן הפסח (שמ' י"ב, מד), והגר עושה פסח "כאורח הארץ" (שם, מח). ואת אומרת: עם כל היוחם ורים בגוע, הם משתתפים בחג הלאומי של יציאת מצרים.

בשתוף גרים ורי-גוע בפולחן הלאומי של ישראל כבר גלומה באמת ממרח היסוד הלאומי שבדת ישראל והחהפכותו ליסוד דתי-סמלי על-לאומי. אולם במשך דורות רבים היה הגיור קשור בכל ואת בשותפות ארצית ותרבותית. בס"כ שולט דמוי הגיור הארצי. רות באה לחסות תחת כנפי יהוה, מכיון שבאה עם חמותה לארץ-ישראל. הכותים, שהגלו לארץ ישראל, אינם דבקים בעם ישראל, אבל הם נעשים גרים-למחצה בתוקף ישיבתם בארץ- ישראל (מל"ב י"ו, כד--מא). אבל גם האידיאה של הגיור הדתי-בלבר מנצוצת כבר בתקופה העתיקה. נעמן שב לעמו ולארצו, אבל הוא נעשה עובד-יהוה, אלא שוקיק הוא עדיין ל"משא צמד פרדים» ארמה ישראלית, כדי לבנות מזבח ליהוה על האדמה הממאה (מל"ב ה", פו--ים). להקריב קרבן ליהוה במקדש ישראלי יכול כל בן נכר (ויק' כ"ב, כה) 6. וכן יכול הוא להתפלל בבית

כנ, לה, מו; בר' ב"ג, ד; הה' ל"מ, ינ), נר הושב (ויק' ב"ה, מו). מן הבמוי "נר והושב" במ' ל"ה, יר. אין במוי המממן דרך קבע אה דרנה נמר ההתניירות הדחית. אבל במ"ב המלה "נר" משמשה ע"ש רוב במובן זה. אלא שמלה זו מממנה בכל זאה למעמים נם בך נכר במצב של מעבר, לשני ממיעהו החרבותית והדחית הנמורה בישראל. יש "נר", שלא קבל עוד את מנהג המילה (שמ' י"ב, מה). על "נר" במובן בן־נכר מדובר בלי ממק ברב' ב"ח, מנ—מד: הוא נזכר באן כנמרד מישראל זכזר נמור, השוה שם, יב ונם מ"ו, ו. להצי- נר מתכוון בודאי גם הכתוב ברב' י"ר, כא. — ובשים לב לכל זה גראה, ש, החושבים הגרים אלא הכוונה לכל מעמד הגרים הבלחי־משועברים. — והשוה מפרי "נולה ונבר", כרך א',

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> מימוח קינן מקובלה בין המבארים הנוצרים הדעה, שהכחוב בויק' כ"ב, כה אינו אלא המשך לפמוק כד: לא המרמו בעלידהי בארצכם ולא הקריבו קרבנותיכם מבעליד הי, שמורמו ביד בן־נכר בחיק־לארץ. לפי זה לא נזכר כאן קרבן בן נכר בכלל. עיין: קינן, הסופווסיצאוסע, 256–258; ברהולט ובנמש בביאוריהם לייק' כ"ב, כה; בר הול פ"קי" מ"ק

"ומיד בן נכר" משמעותו בהברה: קרבן של כן נכר. וכן פירשו חכמי ההלכה. המומים, שנמנו שם בפרשה, ובין אלה מומים מבעיים, שלא יחכן לומר, שבאו "מיד בן נכר". ("מכן אלה", "מום בם") מומב לא רק על הממורסים (מעוך וכהוה וכוי) אלא על כל בעלי

חרנום מקרא זה; הייניש, ביאורו לויקי. אבל הביאור הזה הוא משובש בהחלם. פמוק בה

בחקופה העתיקה. בנבואה לבשה דמות של חוון. ובימי בית שני נוצר מתוך לפרוץ את התחום הלאומי היתה מפעפעת במעמקי האמונה הישראלית גם העמים ילמדו ליראה את שם יהוה כעם ישראל, כבר עמדנו למעלה. השאיםה המקדש (מל"א ח', מא-מג). על המשאלה המנצנצת בחקופה העתיקה. שכל

השאיפה ההיא הגיור הדתי.

### יד. הכהן והמקדש

Exertarn we nentth newraden

הכהונה הישראלית נתיחדה מן העם למין הטיבה "גועית» נבדלה. מבחונה היחה נחלת שבט מיוחד בקוושה: נחלת בני אהרן ובני לוי. אבל מקרושה זו, למרות היותה מתנחלת, לא נתפסה אלא כקרושת מתנה ובחירה (שמ' כ"ה, א ואילך: ל"ב, כו—כט: במ' ה', ה ואילך: ט"ו, ה—יא: י"ו, כ: כ"ה, ו—יג: דב' י', ה: י"ה, ה: כ"א, ה.ועור). שבט הכהנים היה נושא מסורת מולחנית עתיקה ששרשיה עולים עד החקופה שמלטני ברית־סיני. יש במסרחה מנחלת שבטי העברים הקדמונים ומנחלת בבל, כנען ומצרים. אבל את מסרתה העתיקה שבטי העברים הקדמונים ומנחלת בבל, כנען ומצרים. אבל את מסרתה הישראלית. גם היא דלחה את כחה היוצר ממעמקי האידיאה הדתית החדשה. מאידיאה הישראלית, שיצרה לה את סמליה בכל גלויי חרבות ישראל והייו, מאידיאה הישראלית, שיצרה לה את סמליה בכל גלויי חרבות ישראל והייו, יצרה לה ביר לה ביר הנובואה בחוונותה בטאה הנימוסי והפולחני. מה שבטאה האגדה במיום את הגבוש הפולחני לאידיאה של אלהות עליונה, ללא מיעום יצרה את הגבוש המולוני לאידיאה של אלהות עליונה, ללא מיעום יצות מיתולוני מני מיתולוני במאה הההונה במטבע חוקיה ונימוסיה. הכהונה במות מיתולוני מני מיתולוני במאה הכהונה במטבע חוקיה ונימוסיה. הכהונה יצרה את הימולוני מתילוני ללא מיעום

יצירותיה הגדולות של הכהונה מימי קדם עד ראשית בית שני הן:
הארון והאוהל במרבר, המולחן המקדשי בארץ, מערכת סמלי הקדושה והטומאה,
יחוד המולחן בבית הבחירה (וממילא — הנחת יסוד למולחן בלי קרבן), סמר
החודה. מיצירתה הספרותית הם ס' הכחנים וס' דברים, חוקיהם עם מסגרותיהם
הממריית והתוכחתיות. ההבדל הגדול בתוכן ובסגנון שבין שתי יצירות אלה
מוכיח, שנוצרו בחוגים שונים. אבל לקבוע בבירור את טיבם של חוגים אלה
אין אנו יכולים. בכל אופן נראה, שאלו הן יצירות הכהונה הדרומית, שמרכזה
היה בירושלים. כי גם הכהנים מבית אביתר, אף־על־פי שלא הם אלא כהני
בית צדוק היו החוג השלים במקדש ירושלים, חשבו אף הם את ירושלים
ומקדשה המפואר למרכזם, ובודאי שמשו גם כהנים מבית אביתר במקדש
ירושלים. הקרבה, שבין ס' דברים ובין ס' ירמיה, והקרבה, שבין ס' הכהנים
ובין ס' יחזקאל, מעלות על הדעת את ההנחה, שס"ד הוא ממטורת בית אביתר,
ובין ס' יחזקאל, מעלות על הדעת את ההנחה, שס"ד הוא ממטורת בית אביתר,

למגילות של ס"כ. פרקים אלה שביחו' מושרשים הם בלי ספק בספרות הכהנית העתיקה. שהיתה מורשה בידי משפחות בית צדוק. היצירה העתיקה ביותר בין היצירות הכהניות הללו, שנשארו לנו לפלימה, הוא ס"כ. הוא כולו ארחאי, כולו מעורה בסמלים העתיקים, חוקיו ערוכים על מסכת דמוי המחנה המרברי והאוהל הכחני-הנבואי שבמרכוו. ועם זה הוא בעצם מחוקת עבורת הבמות. ס"כ וס"ד הם מקורות ראשוניים, שמתוכם יכולים אנו לעמוד באופן בלתי-אמצעי על אפיה והלך רוח של הכהונה הישראלית.

# אפיה של הכהונה הישראלית

על אפיה של הכהונה הישראלית יכולים אנו לעמוד קודם כל מחוך מה שאין בה, היינו — מחוך העובדה. שהיא הוציאה מתחומה כמה וכמה גופי תפקידים, שבעולם האלילי הם ברשותה של הכהונה ושבתקופה קדומה היו גם ברשותה של כהונת בית־אהרון או שהיו סמוכים לגבול פעולתה ונוחים להכבש על־ידה. על צמצום־תחום זה מעידים עדות מונומנטלית כל המקורות הכהניים שבמקרא וכל המסורת המקראית כולה מכל התקופות.

מכל מקורות המקרא נובעת ערות מכוונת וברורה. שהכהן הישראלי לא היה בשום תקופה לא עושה נפלאות ולא רופא חולים ומגרש רוחות ולא רואה באותוח. כמו כן אין הכהן הישראלי ממלא תפקיד מקביל לתפקידו של המכשף האלילי בהדחת פורענות הבאה על הצבור, כגון מגפה, בצורת, מלחמה או לקוי מאורות השמים.

מן האגדות על אהרן, אבי הכחנים, העושה אותות במטה אשר בידו (שמ' ד', ל: ז', ט ואילך), יש ללמוד, שהפעולה הכהנית של בית-אהרן כללה בימי-קדם את מעשה-הנפלאות בסגנונו המצרי. אבל האגדה המקראית מיחסת לאהרן מעשי נפלאות לא באשר הוא כהן, אלא באשר הוא איש-אלהים. ולא טגולה זו לבניו, וגם את המטה אינו מנחיל להם. הכהונה הישראלית לא פעלה בתחום מעשי הנפלאות ולא טפחה מסודת של חכמת-חדטומים. לפי יהושע ו'—ר' מלאו הכהנים והארון הפקיד מסויים בבקיעת הירדן, ולפי יהושע ו'-ר' מלאו הכהנים והארון המקיד מסויים בקיעת הירדן, ולפי יהושע ו' הכהנים נישאי הארון ותוקעי השופרות תופסים מקום מרכזי בטקס הקפת הירוו והפלח חומתה. אבל במעשי הנפלאות האלה פועל בעצם איש האלהים: הכל נעשה במצות יהושע, והכהנים אינם אלא אמצעי לפעולתו. ובהקפת יריחו כל העם משתחף עם הכחנים. גם במקרים אלה אין איפוא שום פעולה כהנית-חרטומית.

כמו כן אין הכהן הישראלי רופא חולים, לא בלחש ולא בנימוסי חמוי.

פועלים שום פעולה. מקס העגלה הערופה (רב' כ"א, א-ט) נעשה במעמר הכהנים, אבל הם אינם פורענות. לפי יואל א', יג-יד: ב', יו הכהנים בוכים עם העם בשעת בצורת. ואילך), אבל אינה מוכירה נימוסי כהנים: הפלח העם במקדש היא המעבירה אי, ע' 445-- 145). תפלת שלמה מוכירה פורענויות לאומיות (מל"א ה', לו המעשים, שנעשו כדי להדיחן. אין הכהנים חופסים מקום (עיין למעלה, כרך בספורים על פורענויות שונות, שארעו החל מימי יהושע בומנים שונים, ועל המגפה בימי דור על-ידי בנין המובח במצוח גד (ש"ב כ"ד, יח-כה). ואמנם, ראשי העם או על־ידי קנאת פנחס (במ' כ"ה, א-ט) וכן לספור על עצירת לשעתו. דומה הוא ספור זה לספור על עצירת המגפה בשטים על־ידי הוקעת מגפה. אהרון פועל לפי מצוה מיוחרת של משה, ואין זה אלא מעשה־פלא אבל אין זה מדומה כנימוס של קבע, ובפרשת הקטורת לא נוכרה עצירת וה אינו כהני. לפי במ' י"ו, יא—טו אהרון עוצר את המגפה בהקטרת קטורת. (שמ' י"ב) יש, לפי מראית-העין, יסוד של שמירה והדחת סכנה. אבל נימוס דימונית (עיין שם, ע' 142-168, 182-478). בנימוס קרבן הפסח של ס"ב החטוי הכהניים אינם באים להדיח רעה, וכל שכן שאינם באים להדיח רעה להדיח מגפה, בצורח, רעב או להעביר לקוי־מאורות. נימוסי החטוי וקרבנות פורענות. בחוקי העבודה הכהנית שבס"כ (וכן בס"ד) אין נימוס, שתכליתו קשור בתכשירי־כהונה – בחושן ובאפוד. כמו כן אין הכהן הישראלי מדיח הכהונה הישראלית שאלה באלהים רק במשפט־האורים, שהיה מין גורל והיה בקרבי הקרבן, אף־על־פי שהקרבת קרבנות היא פעולה כהנית מיוחדת. כרך א', צ' 142-822). וכן אין הכהן הישראלי מנחש ורואה באותות, גם לא אף־פל־פי שהוא מחטא מן הטומאה וגם מן המחלה המטמאה (עיין למעלה.

רק במלחמה ניתן לכהן תפקיד מסוים. במלחמות, שבהן היה הארון יוצא (עיין פרק זה להלן), היו הכהנים נישאים אותו. אבל ההשפעה נתיחטה במקרים אלה לא לאיזו פעולה כהנית אלא לארון עצמו. לפני הקרב היו נוהגים להקריב עולה (ש"א י"ג, ט—יב). אבל קרבן זה היה המצביא עצמו מקריב ולא הכהן. לא ס"ב ולא ס"ד אינם מוכירים אותו. בספורים מן הזמן שעד ימי דוד תפקידו של הכהן במלחמה הוא בעצם תפקיד של שואל באלהים. אולם לפי ס"כ הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת מלחמה (במ'י', אולם לפי ס"כ הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת מלחמה (במ'י', אולם באמת אין גם פעולה זו פעולת-הדחה (אַפּוּטרוּפָּאית). כי התקיעה נתפסת שם כהזכרה לפני אלהים. היא איפוא סוף סוף מין מקס של בקשה ותפצרה.

הכהונה הישראלית את הוקתה הפולחנית, כמו שנראה. נתפס בישראל תפיסה חדשה: משמרת יראת־הקודש. מתוך אידיאה זו עצבה מתוך תחומה של מערכת הנימוסים הכהניים. תפקיד ה ש מיר ה של הכהונה להחפלל אליו. הדחת הרע נעשתה מפני זה ענין לדת העמבית ויצאה הטומאה ונימוסי החטוי והשלוח. הרץ בא מיד אלהים, וכדי להעבירו, צריך סכנה לאלהים ולעולמו. מתוך תמורח־מעמקים זו באה החמורה בחפיסת הישראלית לא נתנה מקום לפחד האלילי מפני כחות הרע הדימוניים, שהם האלילי המדיח רעה והמגן על אל ואדם בנימוסי כשפים, מאחר שהאידיאה ישראלי (עיין למעלה, כרך א', 202). היא ויתרה על תפקידו של הכהן-המג שהיה צממי, בלתי חלוי בחכמת סתרים, והיה מין דרישה־באות בסגנון כשפים, כמניה אלילית. מכל דרכי הנחש האינדוקטיבי שמרה רק על הגורל, הכהני, המבוססים על מסורת ותורה קבועה, עשויים להתפס כחכמת החולים מחוך ההרגשה האינטואיבית העמוקה, שהפלא הכהני והרפוי לאידיאה הישראלית. הכהונה הוציאה מחחומה את עשיית הנפלאות ואת רפוי ריק. הוא מעיד על שאיפת־מעמקים של הכהונה לעצב את דמות עצמה בהתאמה צמצום מופלא זה של תחום פעולתה של הכהונה הישראלית אינו דבר

#### תפקידי הכהונה

במשיחת המלך (מל"א א', לר, לט, מה). הוא מאמץ את לב העם במלחמה יהוה היו בלי ספק קשורים במקרשים ובכהניהם. הכהן משתחף עם הנביא ונראה, שוה נרמו גם בשמ' כ"א, ו; כ"ב, ז-ח, י: משפט־אלהים ושבועה־ החוק הכתוב. ביחוד מטעים דבר זה ס"ד (דב' י"ו, ח-יב: י"ט, יו: כ"א, ה), וער כמה שהמשפט היה קשור בענינים סקרליים וגם מפני שהם ידעו את ל"א, מ, כד ואילך). הכהנים מלאו תפקיד מסוים גם במשפט, כנראה – מפני מל"א ב', כר: ה', ג). בירי הכתנים משמרת ספר התורה (דב' י"ז, יח; ען, לג: ש"א ד', ד: ו', מו, "לוים» במובן "כהנים»; ש"ב מ"ו, כד-כו, כמ: שמחוץ לס"כ (דב' י', ח: ל"א. ט, כה: יהושע ג', ג - ד', יח: ו', ו-יב: הקללה בהר גריזים והר עיבל. הכהנים הם נושאי הארון, לפי המקורות בר' י"ר, יש). לפי דב' כ"ו, יד על הכהנים ("הלוים») לקרוא את הברכה ואת תפקיד הכהן הוא גם לברך את הפס בשם יהוה (דב' י', ה: כ"א, ה: השוה על המובח (דב' ל"ג, ח-י). בספורי נ"ר נוכרה כמה פעמים השאילה באפור. הכהנים מורים משפט ותורה לישראל, הם מקטירים (כלומר: מקריבים קרבנות) תפקידיה הראשיים: בידי הכהנים נחן יהוה את האורים והתומים לשאול בהם, תפקידי הכהונה נוכרו בהרבה מקומות בתנ"ר. בשיר עתיק נוכרו שלשת

(דב' כ', ג—ד). הכהנים משתחפים במעשה העגלה הערומה (שם כ"א, ה).
היר הכהנים משמשים כ"שומרי הסף», שמתפקידם היה גם לקבל את תרומות
הכסף מידי העם הבא אל המקדש (מל"ב י"ב, י; כ"ב, ד; כ"ג, ד; כ"ה, יה).
אילם שמ' ל"ב, א—ו אהרון עושה את העגל, בונה את המובה, מקדש את החג.
אילם אהרון פועל כאן גם כראש העם במקום משה. בספורי נ"ר המלכים
והנביאים המנהיגים הם הבונים את המובחות ואת המקדשים. אבל אין ספק,
שהכהנים מלאו תפקיד מסוים גם בבנין המובחות והמקדשים (עיין מל"ב מ"ג, י
ואילך). ובכל אומן נראה, שהכהנים הם שהיו מקדשים את החגים וקוראים
את העם ל"מקרא קודש» (עיין יואל א', יג—יד).

תפקירו של הנתן במשפש. יכר לבך יש למצוא אולי כפרשת סוטה: משפט במלחמה ולא מקס עגלה ערופה. שמצינו בס"ד. וכן אין ס"כ מוכיר את כה,כה: יהושע כ', ו). -- בפ"כ לא נוכרו לא תפקיד הכהן לעודר את העם (שם ל"א, ו). הגולה יושב בעיר מקלטו ער מות הכהן הגדול (במ' ל"ה, את הסומה (במ' ה'). הוא יוצא במלחמה, ובידו "כלי הקדש וחצצרות החרוצה» (הפרה האדומה: במ'י"ט). הוא מעריך ערכים (ויק' כ"ו, ה, יד). הוא משקה נגעים ומחטא מן הצרעה (שם י"ג-י"ר). הוא עוסק בשריפה פרה החטאה יחו' מ"ה, יח-כ). הוא מתודה על עוונות העם (ויק' ט"ו, כא). הוא רואה (ויק' ח": השוה יחו' מ"ג, יח—כו) ומחמא אוחם ביום החמוי (ויק' מ"ו: השוה במלחמה ועל הקרבנות (כמ' י', א-י). הכהן פחוך את המקדש ואת כליו י"ד, ז, מו, כו, נא: מ"ו, יד, מו, ימ, ועוד), תוקע בחצוצרה למקרא העדה. מו-יח, לה: י"ו, א ואילך, ועוד), מוה דם ושמן (ויק' ד', ו, יו: ה', יא, ל: למודת (שמ' ל', א-י: מ', כו-כו: ויק' י', א-ב: מ"ו, יב-יג: במ' מ"ו, ו, ו ועוד), עורך את לחם הפנים (ויק'כ"ד, ה-ם: השוה ש"א כ"א, ה-ו), מקטיר ב-ו), מדליק את המנודה (שמ'כ"ו, כ-כא: ויק'כ"ד, א-ב: במ' ה', ב-ג, מרובים במקרש. הוא מרליק אש חמיד על המובח, מרשן את המובח (ויק'ו', את העם (ויק' ט', כב: במ' ו', כנ-כו). אבל מלבד אלה יש לו עוד תפקידים תורה (ויק' י', יא: במ'ל"א, כא: השוה יחו' מ"ד, כג), מקריב קרבנות, מברך באלהים במשפט האורים (שמ' כ"ח, כט-ל: ויק' ח', ח: במ' כ"ז, כא), מורה של הכהן הישראלי וצל טיבו של המקדש הישראלי. גם לפי ס"כ הכהן שואל בכלל), הדי שמחוך ס"כ יכולים אנו ביחוד לצמוד על תפקידיו המקדשיים נוקרבנות וצל סדרי הפולחן של מקדש גדול (כמין דוגמא לצבודת המקדשים שמצינו בשאר המקורות. מכיון שבס"כ נשתמרו לנו תורות מפורטות על מעשה תפקידי הכהנים לפי ס"כ מגוונים יותר, ובכמה דברים שונים הם ממה

הסוטה הוא "משפט אלהים», וכולל הוא גם טקס של השבעה. לפי נוסח ס"כ שביחו' (מ"ד, כד), הכהנים יצמדו "על ריב» לשפוט במשפטי יהוה. העדר הטעמה התפקיד המשפטי של הכהן בס"כ וראי אינו אלא פרי איזו האונה ספרותיה.

Brc.r. י"ב, יד). במגמה ההיא קשורה גם השקפת כהונת ס"כ על הארון ועל נחצצרות החרועה», שהם מכלי המקדש (במ'ל"א, ו, עיין שם י', א--י: מל"ב מועד (ויק' י"ד, א--לב). השתחפות הכהן במלחמה קשורה בהולכת "כלי הקרש למחנה», אבל אין חטוי זה אלא הכנה לכפור על המצורע "לפני ה" באהל הן "נכח פני אהל מועד" (שם י"ט, ד). חמוי המצורע בצפרים נעשה "מחוץ (שם ה', מו-לא). פרת החטאת נשרפת "מחוץ למחנה», אבל ההואות מדמה ופל אש מפל המובח (במ' י"ו, יא-יב). טקס השקאת הסוטה נערך במקרש אהרן עוצר את המנפה בקטורת, שהוא מקטיר על מחתה ממחתות המשכן אין הוא מוכיר את מקס העגלה הערופה שבס"ד, שאינו קשור במקרש כלל. חלק מתלבושת־הפאר של הכהן הגדול, ואין נשאלין בהם ודאי אלא במקדשים. באפוד בכל מקום, כפי שהיא מתוארת בנ"ר. האורים והתומים הם, לפי ס"כ, כך הוא מחנגד. כנראה, לכל פעולה כהנית "חפשית». אין הוא יודע דרישה וכליו. כשם שס"כ מתנגד למובח "שדה" ולמעשה פולחן ב"שדה" ללא מקדש, במקרש כלל. אבל שאר פעולותיו של הכהן קשורות באופן זה או אחר במקרש קצה גבול האפשרי. רק חטוי הבית המנוגע (ויק' י"ד, מח-נג) אינו קשור בס"כ שלטה המגמה הברורה לקשר את תפקידי הכהן במקדש עד

#### הארון והדביר

לפי סי"א וס"ר האוהל הוא מקוס גלוי־שכינה נבואי ולא מקדש פולחני, ואין הוא קשור בארון במפורש (שמ' ל"ג, ו-יא: במ' י"א, טו - י"ב, י: דב' ל"א, יד-טו)!, לפי במ' י', לג (מן המקור ס"י) הארון משמש מורה־דרך פלאי לישראל במדבר. לפי דב' י', א-ה נעשה הארון, כדי לשים בו את

ד הממוקים רב' ל"א, יד—מו נחשבים ברניל על מ"א. למי זה לא נוכר האוהל במ"ר בלל. עיין למעלה, ברך זה, ע' זד. אבל אמשר נם, שוהי מנקודות־השחוף שבין מ"א ובין מ"ר ישמ"ר מדבר כאן בלשון מ"א. אמנם, האוהל לא נוכר ולא נרמו במבוא הממורי של מ' דברים. אבל המצוה לשים את החורה "מצר ארון ברית יהוה" (דב' ל"א, כו) מניחה ודאי, שהארון עצמו עמר במקום משומר. על מירוש "מצר" עיין בבא בתרא ינ"ב, ע"א וע"ב. ויונחן, הרונף: ווןשון הניה בקופטא יון אמני מינא דארון קיימא וני.

הלוחות, ולפי רב' ל"א, כו שמרו הכהנים גם את ספר החורה "נצד ארון ברית יהוה». לפי ס"ד וכן לפי ספורי ס' יהושע ג'—ח' ולפי ש"א ד' (עיין למעלה, ע' 605) הכהנים נושאים את הארון בכלי קודש בפני עצמו, ונושאים הם אותו כשהיא מגולה. נשיאת הארון בידי הכהנים נחשבת כשהיא לעצמה פעולת קודש. ביהושע ג'—ו' תכליתה בקיעת הירדן והפלח חומת יריחו. בש"א ד' הארון מוצא למקום המלחמה לשם נצחון על האויב. לפי יהושע ה' לג כל הארון מוצא למקום המלחמה לשם נצחון על האויב. לפי יהושע ה' לג כל ישראל עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים, נושאי הארון, בשעת הברכה וקריאת התורה בין הר גרינים ובין הר עיבל. יהושע נופל על פני לפני הארון אחרי מפלח ישראל לפני העי (שם ז', ו'). אוהל לא נזכר בכל הספורים האלה. לפי ס"כ הארון הוא, לעומת זה, כלי הקודש המרכזי של האוהל, הנתפס

בקודש הקרשים, שהכהן הגדול נכנס לשם רק פעם אחת בשנה ביום הכפורים. הארון אינו נשא בידי הכהנים כלל ואינו מוצא מחביננו לשם שום פעולת הארון אינו נשא בידי הכהנים כלל ואינו מוצא מחביננו לשם שום פעולת קודש. נושאים אותו הלויים בשהוא מכוסה, ורק בשעה שישראל היו עוברים קודש. נושאים אותו הלויים בשהוא מכוסה, ורק בשעה שישראל היו עוברים במדבר ממקום למקום (במ' ד'ואילך). הנשיאה היא מלאכה ולא שירות קודש. הארון אינו יוצא, לפי ס"כ, במלחמה כלל. עם הצבא יוצא הכהן, ובידו "כלי הקרש וחצברות החרועה» (במ' ל"א, ו)  $^{s}$ . הארון נשאר קבוע תמיד במסגרתו הפולחנית, ורק בה הוא ממלא את הפקידו בקודש. הוא מרכזו של החלל המקודש, של המקדש, והוא גם מרכז הפעולות הפולחניות של הכהן. תפיסה הפולחנית בחלל מקודש – באוהל או במקדש.

אולם אין לחשוב, שתפיסת ס"כ אינה אלא חורה עיונית מאוחרת ומופשטת. באמת עלינו להניח, שבכהונה הישראלית התנצחו זו בזו מימי קדם שתי מגמות שונות, שנתבטאו בשתי תפיסות שונות של הארון: הארון הנשא בידי הכהנים והארון החבוי בחביון הקודש. ולא עוד אלא שתפיסת ס"כ היא שהיחה הגוברת, והיא שנצחה סוף סוף.

דעה רווחת היא, שבבמ' י', לג נשתמרה עדות היסטורית על מהותר הראשונית של הארון, והיינו, שהארון היה מין תכשיר של נ חש־ד רכים מעין ה,מרכב" או ה,עוספה", המקושטים נוצות, של שבטים ערביים שונים. גם לפי יהושע ג', ב—ד הארון משמש מורה דרך. אבל בכל מה שידוע לנו על מעשה

גרלי הקרש" אלה אין אנו יודעים מה הם, אבל אין הכוונה בכל אופן לארון. ובעלי האנדה פירשו, שהכוונה לארון (סומה מ"ג, ע"א, וכן רש"י והראב"ש). ואילו הרנום יונחן מבאר: ואוריא וחמיא דקורשא.

הארון אין בהחלש שום דבר הרומו על האםשרות להשתמש בו כבתכשיר כוה. הוא היה עשוי עץ או מתכת, נוצות לא היו בו, והיה נשא בידי אדם ולא מוסע על-ידי בעלי-חיים. אי אםשר היה איפוא לנחש בו לא ע"ם תנועת הנוצות ולא ע"ם הליכת בעל-החי המטיעו (השוה ש"א ו', ז—טו). אין ספק, שבבמ' י', לג וביהושע ג', ב—ג נשתמרה רק אגדה על פעולה פלאית של הארון, מעין האגדה על בקיעת הירדן וכו'. זוהי הקבלה לספורו של ס"ב, שהענן שמש מורהדרך לישראל במרבר (במ' מ', פו—כג).

אין כאן שבושי. בכל אופן זהו המקום היחידי, שנוכרה בו יציאת הארון כ"א, מו-כב: כ"ג, ח-לח. בש"ב י"א, י נוכר הארון. אבל שאלה היא, אם המכריפות של דוד אין הארון תופה שום מקום. פיין ש"ב ה": ה": י": רק "ביום ההוא», ובשום ספור אחר מימי שאול לא נוכר. וגם במלחמותיו ואין ספק. שווהי הגרסא הנכונה. ואף לפי הנוסח שלנו היה הארון במחנה בגבעה. בש"א י"ד, יה מרובר לפי גרסת השבעים על האפוד ולא על הארון, ש אול אין הארון ממלא הפקיד. שהרי עד ימי דוד הוא עומד בביה אבינדב אומרים: אוי לנו, כי לא היתה כואת אתמול שלשום! (ו). ולהלן: גם במלחמות משילה. ויתר על כן: הבאת הארון היא פעולה בלתי רגילה ומרהימה, והפלשתים תחלה בלי הארון. רק אחרי המפלה הם יועצים עצת־יאוש להביא את הארון (שופ׳ א׳ ואילך). ולא זה בלבר אלא שגם לפי ש"א ד׳ ישראל יוצאים למלחמה דב' ב', כר-ג', יו). וכן לא נוכר במלחמות יהושע (יהושע ט'-י"ו) והשופטים בספור על מלחמות משה בעבר הירדן לא נוכר הארון (במ' כ"א, לא-לה: שם הוא כלל וכלל לא מלחמתי: הוא נוסף לפני ישראל "לתור להם מנוחה». אין הארון מופס מקום. בבמ' י', לג-לה נוכר שיר־מלחמה אבל תפקיד הארון הארון ולנוחו. אבל לעומת זה מכריע הדבר, שב שום ספור־מלחמה עתיק פל כך גם הפוברה, שלפי במ'י', לה-לו שמש שיר־מלחמה שיר־לואי לנסיפת על הוצאת הארון למלחמה נשחמרה בעצם רק בש"א ד'. מלבד זה רומות אם היה תפקיד זה פיקר וקבפ ולא פראי. יש לשים לב לכך, שידיפה ודאית פל חמתי. אמנם, הארון מלא לפרקים תפקיד במלחמה? אבל השאלה היא, לא יותר מבוססת היא הרצה. שהארון היה בעיקרו בלי-קורש

אח הדעה למעלה, כרך א', ע' 885. יש לוכור, שהאמור שם בא בעיקר להוציא מן הלב אח הדעה (של מובינקל והבריו), שהארון היה נישא בההלובה חג.

במפור עצמו בי' א-יפ; י"א, א; י"ב, כו-לא לא נוכר ולא נרמו הארון. ביהוד היה צריך להזכירו בי', יב. מש"א ד' נמצאנו למרים, שאה הארון היו מוצאים למלחמה רק במקרים יוצאים מן הכלל. את הארון הביאו או רק אחרי המפלה. והמלחמה ההיא הרי היחה

תפקיד הארון ככלי־קודש מלחמתי היה איפוא רק תפקיד־עראי. השפורים שלאחרי ש"ב י"א,י ער טוף נ"ר אין זכר ליציאת הארון למלחמה 5. בברתו משני אבשלום. אבל גם אבשלום אינו מוציא אתו את הארון. בכל למלחמה בימי דור. לפי ש"ב פ"ו, כד-כו אין דוד רוצה לקחת אתו את הארון

המקרש. וקשר היסטורי זה הוא שמתבטא ביחוד בס"כ. אוהל או מקרש. זאת אומרת, שכאיריאה של הארון קשורה האיריאה של (מל"א ה', ו, ה). ברוב הומנים והדורות היה איפוא הארון ב,מקומו", בסתר "אל מקומו, אל דביר הבית, אל קרש הקרשים», ושם נשאר "ער היום הוה" הנכון של הארון הוא בתוך "נוהו» (שם פ"ו, כה). בימי שלמה הארון מובא · (שם ד', ב ואילך). ער או היה הארון "מתהלך באהל ובמשכן» (שם, ו). מקומו רוצה לבנות לארון "בית ארוים», שלא יהיה הארון "ישב בתוך היריעה» דוד מצמיד אותו "במקומו בתוך האהל, אשר נמה לו" (ש"ב ו', יו). הוא ג',ג). אחרי שהושב מארץ פלשתים העמר בבית אבינדב בגבעה (שם ז', א). בימי עלי הארון הוא "בהיכל יהוה» בשילה, ושמואל שומר אותר (ש"א רווחת בישראל, שהארון הוא כלי־קודש מקדשי, שמקומו בחביון הקודש. ולעומת זה מעידים ספורי נ"ר ערות ברורה על האידיאה, שהיחה

(ש"א א'-ד'). הפלשתים מציגים אותו בבית דגון "אצל דגון" (שם ה', ב). ומתפלל לפני הארון (יהושע ו', ו-ם). בשילה הארון עומד במקדש פולחני אולם הארון משמש מימי קדם גם מקום פולחן וובח. יהושע נופל על פניו לגלור אלהים. בסי"א נשתמר זכר, כמו שראינו, לאוהל־מנבאה של ימי קדם. הספור בש"א ג' מעיד, שמקום הארון נחשב בימי קדם מקום מיועד

Randiantsesholdsead, פוחק "ישראל ויהורה ישכים במכוח". ולאה אין יפור. י, מו: י"ב, ול). "ישראל ויהורה" הם העם, "עברי ארני" הם היל הנבורים. גרם מן, בי"א, י יש לגרום אולי: ארני, ישראל ויהורה ישבים במכוח ונו'. (השוה מל"א א', יו; דנ' על אדמה ישראל. אבל אין שום זכר להוצאה הארון למלחמה במרחקים מחוץ לגבול ישראל.

<sup>&</sup>quot;מנותת" או "הנה". כרך י"נ. ואין אלו אלא דרשוח. וגראה, שהכחוב משובש, וכבר הצימו במקום "חנו אח": רמו לגניות הארון. פיין יומא נ"ג, פ"ב. ופיין מאיר איש שלום, היכן הוא הארון? השלח, כזה בשום מקום. על כוונה הכהוב ברה"ב ל"ה, ג קשה לעמוד. וכבר מצאו כאן קרמונים ואחרונים הוה" (מל"א ה', ה; דה"ב, ה', מ) נראה, שלא היו נוהנים להוציאו. גם בר"ה לא נוכר מקרה הפקיד המשא של הלויים, עיין דה"א ו, מו-יון: כ"ג, כה-כו. מלשון "ויהיו שם עד היום של הלויים רק בימי יאשיהו. אבל בעל ר"ה עצמו מניח, שעם "מנוח הארון" בבית ה' בעל ם אין זכר לזה בס' מלכים. אמנם, לפי דה"ב ל"ה, ג כאילו נפסק "משא בכתף"

מקריבים לפניו אנשי בית שמש (שם ו', טו), דוד (ש"ב ו', יג), ושלמה (מל"א ג', טו: ה', ה), לפני האוהל, שבו הצמד הארון, דוד מצלה צולות ושלמים (ש"ב ו', יו), באוהל יש שמן קודש, וכן יש שם מובח (מל"א א', לט: ב', כח-ל). משנבנה בית המקדש בירושלים נצשה הארון כלי־קודש מרכוי של מקדש פולחני.

למצוא בין הארון ובין העגלים, הרי במרה זו שוים העגלים עם הארון של מקרש קבועים, ואין רמו לדבר, שהיו נושאים אותם. ועם כל ההבדל, שאפשר לשים לב גם לכך. שגם עגלי ירב עם, ההקבלה הצפונית לארון, היו קרשי־ שלם: אין וכר לדבר, שהארון הוצא מאו ממקומו. -- ולא עוד אלא שיש שמשנבנה בית שלמה, שכהני בית צדוק שלטו בו, נצחה אידיאה זו נצחון הוא צריך לעמוד בחלל המקודש ע"י הפולחן. ווהי תפיטת ס"ב. ואנו רואים, הארון הוא הנקודה המרכזית של המקדש, והוא חלק בלחי נפרד של המקדש. ברביר. עליו להשאר נעלם מעין כל, ומסביב לו – משמרת בתוך משמרת. קרוב לס"ד ברוח ובסגנון. זרם אחר החנגד לכך. הארון מקומו במקדש, הם נושאי הארון. וכן בפרקים שבס' יהושע הכתובים בסגנון ס"א, שהוא ארון כהנית? יש לוכור, שבס"ר, שהוא בוראי מיצירת בית אביתר, הכהנים ב',כו, שכהני שילה וענחות (בית עלי ואביחר) היו בעלי תורה זו של נשיאח־ השקפה זו נתגבשה בספרות שמחוץ לס"כ. היש ללמוד מש"א ד' וממל"א לנורמלי וחוקי, ואת וכות הכהנים לשאת את הארון חשב לוכות יפודית. בידי כהנים, נושאי הארון. בכהונה היה זרם, שחשב תפקיד זה של הארון לשם פעולה פלאית מיוחדת או לשם מקס לאומי מיוחד. הפעולה נעשתה מקרש, המשמש גם מקום פולחן וזבה. בימי קדם הוצא הארון מזמן לומן או מקום משכנה של קרושת האלהים: מקומו הנכון של הארון הוא חביון הן בעיקר הגשמת האיריאה של ס"כ: מקום הארון הוא מקום גלוי שכינה נתנה איפוא רשות לומר, שתולדות הארון מימי קדם עד סוף בית ראשון

הנגוד בין נשיאח-הארון ובין משמרת-הארון לא היה יסודי ולא שמש עלה לפלוג של ממש בכהונה. וגם נראה, שמשניתן הארון ברביר לא היחה עוד השאלה שאלה מעשית. בית אביחר שמש עם בית צרוק במקדש אחד. ולא עור אלא ששניהם היו שוחפים ביצירת אותו המופס של המקדש, שהאמונה הישראלית חפסה אותו כבמוי השלם של האידיאה שלה — ביצירת

ס"ב, שהם מהוברים הבור־קבע עם המקדש. וגם זה מעיד, שהחפיסה של

O"C RIX WEWIR.

## מן האוהל עד בית הבחירה

ליד הנגור בין נשיאח-הארון ובין משמרח-הארון אנו מוצאים בימי קרם נגוד אחר בתחום היצירה הפולחנית: נגוד בין הפיסת המקדש כמק ום מקודש ובין הפיסתי כחלל מקודש, ללא קבע של מקום. גם נגוד זה לא הביא לידי פלוג. אדרבה, הוא נסחיים בסינתיוה מיוחדת במינה — בבית הבחירה.

על הנגוד הזה כבר עמדנו למעלה וראינו, שבמשך דורות בקשה לה האיריאה של המקדש-המשכן, משכן חסד האינה עבמשך דורות בקשה לה המתאים למחותה הישראלית. היא בקשה סמל לקשר-ב חיר ה בנגוד לקשר- ה מב ע של האלילות. כהונת בית-אחרן נאחות בסמל הא הל הל האוהל הוא הלב מקורש, ואין לו "מקום". הוא משמש משכן לארון וללוחות המסמלים עדות ובחירה. הוא כולו מלאכותי, אין בו שום אחיות-קבע בטבע, מהיותו ללא מקום. גם המובח של כהונת ס"כ אינו "מחובר" (מובח אדמה או מובח אבן) אלא מובח נחושת מטולמל. מקום האוהל "נבחר" מדי פעם. הוא מסמל בחירת מחמרת. ולעומת זה נאחות האמונה העממית באידיאה של בחיר ת מקום. האגדה העממית העלחה את קדושת מקומות המקדשים עד ימי מקום. האגדה העממית על-ידי זה את אפיה ההי ס טורי של קדושה זו ושללה את אפיה המכעי והעלה על בחיר את אפיה המי מקומות המקדשים עד ימי את אפיה המבעי והקרמון (עיין למעלה, ע' גבו ואילך, פ1 ואילך). עממית הארות גם האידיאה של קדושת הארץ, שבה שכן ישראל ושנתנה לו מיד אלהיו ושבה היו נימוסי הפולחן קשורים קשר פנימי. גם בתפיסה זו נתבטאה האידיאה של קדושת-בחירה היסטורית.

עם התנחלות ישראל בארץ ועם התגברות הצורך במקרשים במושבות ישראל לא יכלה הכהונה לקיים את מקרש-האוהל. אבל עובדה היא, שס"ב לא קלט את האידיאה של קרושת מקום. הכהונה של ס"כ התנגדה למובחות ללא-מקרש, הנכנים בכל מקום. את המקרש הבנוי בנין קבע (את ה"במה») קבלה. אבל היא תפסה אותו כהגשמה של ה"אוהל», של החלל המקודש, שבו מרומה ארון אידיאוני. רק על מובח הקשור במקרש-משכן בוה מותר להקריב. את קרושת הארץ תפסה כאצילות הנאצלת מקרושת המשכן (השוה למעלה, ע' 124). חוגי-כהנים אחרים, חוגי ס"ר, הגו את איסור המשכות והאשרים, שהיה בהן אבק עבודת מבע. ועם זה קבלו הוגים אלה המצרות והאשרים, שהיה בהן אבק עבודת מבע. ועם זה קבלו הוגים אלה הממיקו ותפסו אותה כמין בחירה אסכטולוגים: את המקדש האחד והנצחי תחיד האל לבחור לו אחרי שינחיל את ישראל על אדמתו. (עיין למעלה, עהיד האל לבחור לו אחרי שינחיל את ישראל על אדמתו. (עיין למעלה, ע" 112—112).

מתוך התסיסה הואת והנפתולים האלה נוצר בתקופת הוקיה! —

אשיהו בית הבחירה, שברמותו יצרה היהדות את הבית השני. ברפורמות

של ימי חוקיהו־יאשיהו נתגבשו באמת שתי מגמות שונות. שפקלו בכהונה

ישכאילו נתאחדו יחד בפקולה זו לשם יצירה משותפת. כי יש לשים לב לכך,

שבית-הבחירה, שנתגשם ברפורמות ההן ובבית שני, אינו לא של ס"ד ולא

של ס"כ, אלא הוא הרכבת שניהם. כי בס"ד בית הבחירה עומד במקום

בחר, אבל אין בו אף מלה אחת על זה, שהבית הוא מקום הארון. בס"כ

אין זכר למקום נבחר. אבל המשכן הוא קודם כל מקום הארון. ואילו בבית

הבחירה הריאלי נתגשמו שתי האידיאות: מקדש העומד במקום נבחר והמשמש

משל ס"ב. כך נברא בית-הבחירה מתוך פעולה משותפת של כהונת ס"ד

ובהונת ס"ב.

# התפיסה הכהנית של המקדש והפולחן

לפי התפיסה העממית, שהיחה רווחת גם בישראל, עשוי פולחן המובח והמקדש להמשיך על האדם את שפע ברכתו וחסרו של האלהים. נדר יעקב ברית אל (בר' ב"ה, יה—כב) קשור בבקשת לחם לאכול ובנד ללבוש. חוק המובח העתיק מסביר, שבכל מקום, שהישראלי יוכיר את שם האל, יבוא אליו ויברכהו (שמ' ב', כד). לפי תפלה שלמה (מל"א ה', יב—סא) נועד הבית לשמש עיברכהו (שמ' ב', כד). לפי תפלה שלמה (מל"א ה', יב—סא) נועד הבית לשמש שער לתפילותיהם ולתחינותיהם של ישראל, למען ישמע אותן האל ויעשה משפטם, יתן להם מטר, יצילם מאויב וכו'. והנה מאלף הדבר, שהאידיאה הואת של הפולחן באמצעי להשנת טובה חמרית אינה מצויה בספרות הבהנית המקראית. היא היתה צריכה להשתקף בס"ב, מאחר שיש שם פרוטרוט של ענינים פולחניים. אבל היא אינוה.

בס"כ אנו מוצאים את הגבוש הכהני המיוחד של האידיאה הישראלית העממית. שהמקדש הוא מקום התגלות האלהים, מקום גלוי הסד בחירתו. האל צוה את ישראל במדבר לעשות לו מקדש למען ישכון בתוכם (שמ' כ"ה, ח). בזה הובעה התפיסה הכהנית המיוחדת: המקדש נעשה למען ישכון אלהים בישראל, לא למען ישמע תפלחם ולמען יעשה משפטם. המקדש האידיאלי הוא "אוהל מועד», היינו: מקום הת גלות האלהים לישראל, בימי משה — גם מקום מתן מורה (ויק' א', א, ועוד). בחביון האוהל, בקודש הקדשים, עומד הארון. בארון — הכרובים, סמל מרכבת אלהים, טמל שלטונו בעולם. הבדובים שומרים על לוחות העדות והברית עם ישראל. מבין שני הכרובים האל מדבר עם משה (שמ' כ"ה. כא—כב: ל', ו, לו: במ' ז', פט), על הכפורה האל מדבר עם משה (שמ' כ"ה. כא—כב: ל', ו, לו: במ' ז', פט), על הכפורה

ארון־הקורש, ובו התורה. והארון הוא גופו ועיקרו של בית הכנסת. הארון הרמיוני. היהדות המאוחרת נחלה את הסמל הוח. בבית הכנסת עומד שהיחה כרוכה בארון, היחה אופפת את קודש הקדשים של הבית השני, מקום יש ארון בקודש הקרשים (פיין משנה יומא ה', א-ג). גם הסכנה החמורה, הארון האידיאוני. בבית שני לא היה ארון, אבל כל העבודה נעשתה כאילו נוכר הארון, אבל יש בו דביר. קודש הקרשים (מ"א, ג-ד), שהוא מקום אלהים בענן על ארון־של־כאילו. במכנית הבית של יחוקאל (מ' ואילך) לא עומד "ארון" ארון אידיאוני. קודש הקדשים שלו מדומה כמקום התגלות למשמרת זו. כל מקדש ישראלי הוא דמות דיוקנו של האוהל הקדמון. בתוכו נראה אלהים בענן ומכיניהם הוא משמיע דברו. כל הפולחן – משמרת של כל מקרש ישראלי הוא הארון: משמרה עדות הבריח, כרובים, שעליהם (ויקרא ט', ד.ו. כג-כר). ס"ב מחויק בסמל האוהל המנבאה תוך חוכו מר-כג, ועוד). הַראות כבוד אלהים באש היא התכלית העליונה של הקרבן כשהוקם המשכן מלא הצנן אותו, והצנן שכן צליו תמיד (שם מ', לד: במ' ה', לישראל לדבר עם משה, ובכבוד אלהים יקדש המקום (שמ' כ"מ, מב-מו). לישראל ולנביאו. בפתח האוהל יקריב הכהן עולח חמיד, כי שם יועד אלהים אותו, ליחדו מכל טומאה. להקיף אותו מורא־הוד, למפן יופיע שם אלהים הוא נראה בענן (ויק' מ"ו, ב). תכלית הפולחן במקרש האידיאלי היא לקרש

מכיון שהמקרש הישראלי היה מקרש בלי פסל - אלהים, בלי "גוף» אלהי המשמש נושא לפעולות הפולחן, הרי שהפולחן הישראלי אין תכליחו המשכת שפע בושא לפעולות הפולחן, הרי שהפולחן הישראלי אין תכליחו המשכת שפע מגי על האלהות. מכיון שבמקרש הישראלי לא היו אמצעי ממול מיתולוגי, הרי שלפולחן הישראלי לא היתה משמעות מיתולוגית. לא במשכן ולא במקדש שלמה (ובודאי גם לא במקדשי אפרים) לא היו ממלי ייצוג קורות אלהים, חיי אלהים, גורל אלהים. בפולחן הישראלי לא היה מקום למוטיבים של לידת אלהים, חתונת אלהים, משתה אלהים וכו', שהם גופה של האלילות. זהו מטבע הפולחן הישראלי בכלל.

אולם בס"כ האידיאה של הפולחן הישראלי מופיעה לעינינו בגלוף מובהק ביותר. ביצירה קלסית זו של הכהונה הישראלית נתן לנו תיאור מפורט של הפולחן המקרשי הכהני, מיסודו של אחד המקדשים הגדולים בישראל ואולי מצירוף מנהגי־פולחן של מקדשים שונים. וכשאנו בוחנים את נימוסי הפולחן הזה, אנו רואים, שלא זה בלבד, שאינו מכוון להמשכת שפעיכה מסחורי לאלהות באמצעים מגיים-מיתולוגיים, אלא שגם אינו מכוון, כאמור למעלה, להמשכת שפע טובה חמרית מאת האלהים לאדם.

כשם שלכל מעשה המשכן ניתן רק מעם אחר: שריית השכינה בישראל,

מוב ליחיד או לצבור, לכהנים או לבית ישראל. המדברה. אבל אין שום פעולה. שתכליחה המיוחדת היא בקשת גורדין הוא כולו חטוי וכפורים. מתחטא המקדש ומתחטא העם. העוונות נשלחים העממית של החג. ואילו במקס הכהני שבו אין רעיון הדין תומס מקום. נחקשרה האידיאה של הדין ביום זה. אבל בכל אופן אין זו אלא מדחו המצוחרת יום דין. שבו נחחם גורלו של כל חי. נראה, שרק בימי בית שני שהוא החג הכהני המקרשי בעצם (ויק' ט"ו). יום הכפורים הוא ליהדות ברכת יבול (עיין למעלה, ע' 334). מפורט הוא ביחוד טקס יום הכפורים, ואח שני הכבשים (שם, יו-ב). אבל גם במקס וה לא נתפרשה כוונה של אבל אין וה טקס של ברכח היבול. בחג הבכירים הכהן מניף את שתי הלחם (ויק' כ"ג. יא). העומר וקרבנות-הלואי שלו מתירים את התבואה החדשה (יד). העומר לפני יהוה. המטרה היא: "לרצוכם», כדי שישראל ירצו לפני האל ונסכיהן, לכפורים ול<sub>מ</sub>ריח ניחוח» (במ' כ"ח). בחג העומר הכהן מניף אח המקרשי מציין את החג בקרבנות מוספים: עולות וחטאות עם מנחותיהן ובמועדים, זאח אומרת: לפולחן הכהני, שבו הם קשורים. הפולחן הכהני־ כהן. שתכליתו ברכת גשם, יבול וכו". אופי זה יש גם לקרכנות הצבור בחגים רשות הקודש התחומה במקרש. לא נוכר שום נימוס מקרשי, המבוצע בירי את הישראלי בקדושת המקדש. כל נימוסי החטוי והכפור מכוונים כלפי מחטאה ומכפרה. האשם והעולה מכפרים. אכילה בשר השלמים כאילו משתפת הן: חטרי, כפור, קרושה. צפרי המצורע ומי פרת-החטאת מחטאים. החטאת של ס"כ לא נקבעה המשכת טובה כתכלית. האידיאות הפולחניות של ס"כ יהוה את המשכן (שמ' מ', יו-לה). אולם גם לשאר מעשי הפולחן המקרשיים בספור, שאחרי שמשה הקים את המשכן ובצע את עבודות התמיד מלא כבוד (שמ' כ"ש, לח-מר), והיא באמת תכלית כל פולחן־התמיד. דבר זה מסומל (עיין על פולחן-החמיד להלן). תכלית זו נתבארה בפירוש בקרבן החמיד החגלות האל מבין כרובי הארון, כך גם לפולחן־ה חמיד שבמשכן

דבר מובן מאליו הוא, שהכהונה הישראלית שוחפת היתה עם האמונה העממית בצפיה לברכת אלהים, לחסריו ולרחפיו. גם בס"ב וגם בס"ד הברכה והקללה, השכר והעונש ליחיד ולאומה תופסים מקום חשוב. ואף יש להניה, ששכינת אלהים בישראל כללה בתוכה גם לפי תפיסת הכהונה ערובה לכל הסרי אלהים. ולא עוד אלא שלאיריאה של ברכת אלהים אף ניתן מקום מסויים בפולחן הכהני: הכהן מברך את העם אחדי הקרבן (ויק' ט', כב), הכהנים שמים את שם האל על ישראל לברכה (במ' ו', כג—כו). במועדים הם תוקעים בחצוצרות על העולות והשלמים, לוכרון לפני אלהים (שם י',

ה, י). אולם לפעולות אלה ניתן מקום כאילו רק בשולי הפולחן המקרשי, כפעולות-לואי לנימוסים העיקריים. הפעולות הנעשות במקרש עצמו, על המובה, בהיכל ולפני ולפנים, מכוונות כולן כלפי איריאה אחת: קירוש המקום, שבו שוכן שם האלהים וסמל דברו, חמוי וכפור כל הנגש אליו, מבע ליראת הקורש. לא מתן ומתן־שכנגד ואף לא תחינה ומתנת-חסר, אלא — יראת הקורש.

הכהונה הישראלית העמידה איפוא במרכז הפולחן במקום גוף האלהים ונרל האלהים את דבר האלהים, סמל רצונו השליט. בתמורה שרשית זו נתבטאה השאיפה האינטואיטיבית ליצור סמלי-פולחן לאיריאה הישראלית של אלהות עליונה לא-מגית ולא-מיתולוגית. מתוך שאיפה זו יצרה את תבנית המקרש־האוהל, שבחביונו נשמר "הארוף». מתוך שאיפה זו יצרה את תבנית המקרש־האוהל, שבחביונו נשמר הקדישה וכמעט שהרחיקה ממנו את יסוד בקשת החסר. אולם השאיפה ליצירת פולחן לא-מגי ולא-מיתולוגי מצאה לה בימיר לא רק בתופעות אלה אלא בכל התוך אפיו של הפולחן הבהני הישראלי.

# aqrw araan

מדה אפינית ביותר של המקרש הכהני הישראלי היא. ששוררת בו רממת קודש. המקרש הכהני הישראלי הוא מלכות הדממה.

הכהונה הישראלית הוציאה מתוך פולחנה את הלח ש ואת המומור ויצרה טופס של פולחן, שאין הדבור, השירי או הפרוזאי, תופס בו מקום. במצרים ובבבל ובעולם האלילי בכללו היו הלחש והדבור חלק פנימי של הטקס הפולחני. הדבור היה מלוה כל פעולה. המלה או צרוף המלים — זוהי הצורה הראשונית של המגיה. הלחש הביע את מהותה המגית של הפעולה הפולחנית. בפולחן האלילי המפותח היו הפעולות מלוות גם הוכרות מיתולוגיות, שבהן נאחזו הפעולות בקורות האלים ונתבארו כייצוג חייהם וגורלם. בדבור הובע הטעם וההסבר המגיה המיתולוגי של הפולחן. ואילו הכהונה הישראלית הרחיקה לגמרי מן הפולחן המקרשי את המלה המרוברת.

בשקט הפולחני של 6"כ כל פעולותיו של הכהן נעשות בדממה, בלי לואי של לחש. מומוד וכל דבוד. פעולותיו של הכהן הן: הדלקת אש על המובה. רשון המובה, הטבת המנורה והדלקתה, הקטרת קטורה, עריכת לחם הפנים. הכהן נותן מדם הקרבן על קרנות המובה, שופך דמו אל היסוד. מקטיר חלבים ואברים ומנחות על המובה, מנסך יין ושכר, אוכל בשר הטאות ואשמות ושיירי מנחות, שורף פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים מחוץ למחנה.

המקס המקדשי עצמו אין עמו כל דבור־לואים. הסומה (במ' ה', ימ-כב), מאמץ לב העם לפני המלחמה (רב'כ',ב-ד). אבל קוראים את הברכה ואת הקללה בהר גריזים והר פיבל. הכהן משביע את הפם (ריק' מ', כב-כג: במ' ו', כג-כו). לפי דב' כ"ו, יב-יד הכהנים-הלוים כל עונת בני ישראל" (ויק' פ"ו, כא). אחרי הקרבת הקרבן הכהן מברך את מחוץ למקרש. ביום הכפורים הכהן מחודה על ראש השעיר המשחלה "את לדבורו של הכהן ניתן מקום רק מחוץ לעצם מעשה הפולחן ורק הבכורים (ה-י), ואילו הכהן רק מניה דומם את הטנא לפני המובה (ג). א-י: המביא את הבכורים הוא המדבר אל הכהן (ג), והוא הקורא את פרשת מחפלל בשעת עבודת הקודש. אפיני הוא מקס הבאת הבכודים לפי דב'כ"ו. תפלה. הכהן לא זה בלבד שאינו מפיל תחנה אלא גם תפלת הודאה אינו הפולחן הכהני, אלא גם לתפלה אין בו מקום. המקדש הכהני אינו מקום בס"כ אין שום לואי של דבור. לא רקללחשולמומור אין מקום במקס ומנה לפני ולפנים. אבל לשום פעולה מן הפעולות האלה המבוארות בפרוטרוש הקטהר. הוא מניף חנופות (עומר וכו") במקדש. ביום הכפורים הוא מקטיר הכהן מזה הואות לשם כפור ולשם חמוי. הוא נוחן דם ושמן על אוון המצורע

את התופעה המופלאה הזאת, את פולחן-הדממה המקדשי, יש לבאר בלי ספק מתוך השאיפה האינטואיטיבית של הכהונה ליצור פולחן לא־אלילי. בתופעה זר קשורה התופעה המופלאה גם היא. שהיצירה המומורית המקראית נוצרה מחוץ לגבולה של הכהונה. היא לא התפתחה על קרקע הפולחן הכחני המקדשי אלא מחוץ למקדשים או ליד המקדשים. זוהי תופעה אפיינית ביותר לתקופה

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> מיש' ר', ו— ז (השרף לוקח רצפה במלקחים מעל המובח ומניע אל פי הוביא ואומר: הנה נגע זה על שפחיך ומר עונך וגר'), אין ללמוד, ש ה כ הן היה נהוג ללווח אח החמיי בדבור. אמנם, יש לחמיי הזה בחזון הגביא קשומ־רקע כהני. אבל יש בעירוף־הנגים הרמיי ברבור. אמנם, יש לחמיי הזה בחזון הגביא קשומ־רקע כהני. אבל יש בעירוף־הנגים הירות פיומית. הכהן לא היה מחמא ב א ש. מלבר זה אין חמיי אדם באש, אלא יש חמיי כלים באש, וחמיי וה נששה בירי כל אדם (במ' ל"א, כנ). ובכלל אין המנע מעילה של חמיי או כמור כהני. החמיי והכמוי מהבעים על-ירי הזאה, זריקה, מחן דם וכו'. במנע מחבצעים מעילח־פלאים של איש האלהים אי של אלהים אי של מלאך. עיין מל"ב ה', יא ("והניף ירו אל המקום"); בר' ל"ב, כו; שומ' ו', כא. השרף אינו "כהן" אלא עושה נפלאות. החמונה היא מפעולות איש האלהים (שמ' ז', יו—כ; ח', יב—ינ; יח, ה—ו; במ' כ', יא). ובכל אימן אין חמיי אדם ממומאה ועון הלק מן המולחן המקדשי הפנימי של הכהן.—רברי הכהן הרואה גנימים וממניר ומחלים וממהר (ויק' י"ב—י"ר) אינם דברי חמיי אלא דברי "הורה" ולמוד תיק גנים וממניר ומחלים וממהר (ויק' י"ב—י"ר) אינם דברי חמיי אלא דברי "הורה" ולמוד תיק.

(משנה יומא ה', א), שאין לה וכר בתורה. זה נוספה על מקס יום הכפורים "תפלה קצרה» של הכהן הגדול "בבית החיצון» כנראה, בימי בית ראשון), אף־צַל־פי שנשאר ספירה פולחנית חיצונית. מלבד בימי בית שני נעשה שיר־הלויים חלק מן הפולחן המקדשי (מה שלא היה, אליליים. רק במשך הומן חור הרבור ונאחו במקצח בפולחן המקרשי הישראלי. מן המולחן המוסלמי, מאחר שהשיר נחשב בחקופת האלילות להשפצת רוחות היא מסמלת יראת־קודש. הקבלה לתופעה זו אפשר למצוא בהרחקת השיר לידי התאלמות הפולחן הכהני. את מקום הדבור המגי ירשה הדממה, שגם השאיפה להרחיק את ההנמקה המגית עם דבור־הלואי, ששמש לה בטוי, הביאה משפם" ושאין תכליחה אלא לסמל את שעפוד רצונו של האדם לרצון האלהי. ועם אבדן ההנמקה המגיח נהפך כולו למחוקה" – למצוה אלהיח, שאין לה לחדור את פרוטרוט הפולחן הכהני. מגי היה פרוטרוט זה במהוחר הראשונית. המיר בהנמקה חדשה. ישראליה: היסטורית-מוסרית. אבל תמורה זו לא יכלה הפולחן הישראלי פלט את היסוד המגי והמיחולוגי. את הנמקת־הפולחן האלילית נחגבשה בלי ספק החנתקות הפולחן הישראלי מצל קרקצו האלילי הצחיק. ס' תהלים). בהעדר זה של השיר והדבור בכלל מן המקס הפולחני המקדשי לפעולה כהנית: לסרור המערכה, להרלקת המנורה, למתן דם וכו' (עיין להלן: אין בס' חהלים ובמקרא בכלל שום מומור, שאפשר לתפסו כמומור־לואי מומורים המיוחסים לכהנים. השירה לא נכללה בכלל עבודחו של הכהן. ואף הפולחן הכהני. הרבה מומורים בס' תהלים מיוחסים ללויים, אבל אין (או: גם יצירה כהנית) והיה מעורה בפולחן המקרשים, נפרד בישראל מעל המצרית והכבלית. אולם בה בשעה שבמצרים ובבבל היה המזמור יצירה כהנית המקראית. ספרות המומורים הישראלית מעורה בשרשיה בספרות המומורים

# אין התנבאות, אין יסוד-תמוז, אין דרמה

המולחן הכהני הישראלי אין בוכל יסוד מוסיק לי ואורגיאַ סטי.
אין בו לא זמרה בקול ולא נגינה בכלי. אף החוק הכהני על התודה. שהיחה
קשורה בהלל וומרה (יר' ל', יט: ל"ג. יא: יונה ב', י: תה' כ"ו, ז: ק"ז, כב:
ק", א, ד: קט"ו, יו: קמ"ו, ז, ועוד), אינו מוכיר ומרה (ויק' ז', יב—טו). כליר
של הכהן הם החצוצרה (במ' י', ה, י: ל"א, ו: עז' ג', י: נה' י"ב, לה, מא,
ועוד) והשומר (יהושע ו', ד—טו) — שניהם כלי תרועה ולא כלים מוסיקליים.
התרועה היא הזכרה לפני יהוה (במ' י', י), ואף היא מקומה מחוץ למולחן
המקדשי הפנימי. וכן אין בפולחן הכהני לא רקוד ולא שכרון ולא התגודרה
ולא שום צורה של "התנבאות», של התלהבות ודבקות. מן היטוד ה"דיונים"

קבלה הכהונה רק את הטקס הרומם של נסך היין. כל שכן שאין במולחן הכהני (והישראלי בכלל) שום מומיב של חויה מיניה, מיטוד עשחורת. לאשה אין בו מקום בכלל: אין כהנה בישראל. כהני הבעל המתגודדים ורוקדים הם בעיני הישראלי "בריאים" (מל"א י"ה, ימ, כב, מ: מל"ב י', ימ). במולחן הישראלי היה מקום לשיר ולמחול ולשמחה ול "החובאות", אבל — מחוץ למולחן הכהני. היה מקום לשיר ולמחול ולשמחה ול "החובאות", אבל — מחוץ למולחן הכהני. הוה בודאי לא דבר ריק. יש קשר בין הופעה זו ובין המחיצה הקבועה הקיימת הוד בודאי לא דבר ריק. יש קשר בין הופעה זו וברן המחיצה הקבועה הקיימת האלהים. אבל שפע וה הוא, לפי החפיסה הישראלית, חסד אלהי, ואין הוא האלהים. אבל שפע להי או עצמו על ידי שום האלהים. אבל שפע מוד הובאות בחוד פעולה כהנית, בחוד נימוס מולחני קבוע, היא מגיה אלילית. שתכליחה — "החדבקות" באלהות בכח המגי של הפעולה. הכהונה הישראלית הרחיקה, מחוך הרגשה אינטואיםיבית, מנימוסי עבודתה כל יסוד של החובאות, של "אנחוזיצומים". גם זה ובע מחוך השאיפה למלוק היסוד המגי.

העממי -- מחוץ לרשות-הפולחן המקרשיה, ללא לבוש של מסחורי נימוסים הפולחן הכהני הישראלי פלט גם את יסוד הסגוף. ענוי־נפש היה ענין לפולחן הדיוניסי היה מתגודד ופוצע את בשרו, ולפעמים היה גם מטיל מומים בגופו. פליר. ההסתגפות היא הכנה לדבקות באל הקם לתחיה ומחדש את כחו. הכהן יסוד "דיוניסי"; המסחגף משחף את עצמו בסבל האל, ביסורי מותו, באבל אורגיאסטי, כך אין בו יסוד של סגוף וענוי־נמש. כי גם הסגוף הכהני הוא כל מומיב, שיש לו קשר עם הדמויים הצלה. כשם שאין בו יסוד מוסיקלי-הפולחן הכהני הישראלי, התופס את עצמו כרשות קרושתו של האל, הרחיק בהולדמו, בגדולו, בהזדווגומו ופרימו, וגם — במומו, או במומו ובמחימו. אולם מקרשים של קברי האלים. הפולחן האלילי אחוו בגורל חייו של האל, היינו: של מיתת האלהות הוא אחד מגוםי האלילות. בכל העולם האלילי קיימים היו ב"א, א-יב: יחו' מ"ד, כ, כה-כו). במקרשה אין כל מוטיב של מיחה. המוטיב היא אוסרת להטמא למת בכלל. ואף אוסרת היא על הכהן סימני אבלות (ויק' לחמרי מסובך ביותר. על הכהן היא אוסרת להטמא למת זר, ועל הכהן הגדול המחיצה הגבוהה ביותר. טומאת המת היא בה הטומאה החמורה ביותר והוקוקה המות. אין בו כלום מיסוד תמוז ואוסיר. החוקה הכהנית בנתה כאן את בפולחן הכהני הישראלי אין גם שום יסוד, שיש לו איזה קשר לרשות

כתניים. זאת אומרת, שהכהונה הישראלית הרחיקה מתחום פולחנה כל פעולה. שבעולם האלילי היא קשורה במחזור גורל חייה של האלהות: בחייה, במיחתה

ובפרייחה. כי בין מוטיב המיחה והחחיה ובין מוטיב החמרה והפרייה יש קשר פנימי. חמוז הוא בן זונה של עשחר: עשחר מבכה אוחו במוחו ומשיבה אוחו לחחיה. פָרטָפונה היא בח־זוגו של אלהי השאול ובחה של דָּמָטר, אלילה האדמה והפריה. על מקדש בל בבבל למעלה היחה ערש־דוריו של בל, וחחיו — קברו. הפולחן האלילי מסמל אח דרך חייו של האל: הדרך מן החיים אל המוח ומן המוח אל החיים בגלגל ההחהוות החוזר חמיד. ואילו בפולחן הישראלי אין סמלי דרך. במקדש הישראלי אין לא ערש וכל שכן לא קבר. הוא מקדש ההויה ללא החהוות.

ומפני זה אין בפולחן הכהני הישראלי שום יכוד דרמטי. הדרמה הפולחנית אינה בשרשה אלא ייצוגו של המיחים. החהלוכה הפולחנית מסמלת את דרך חייו של האל. ואילו בפולחן הכהני הישראלי אין לא דרמה ולא תהלוכה". האידיאה היסודית שלו היא: משמר של יראת קודש. מקום כל שהוא ניתן לדרמה ולתהלוכה בפולחן העממי הישראלי, שבו לא יכלו להחפס בכל אופן כפעולת מסתורין מיתולוגית. אבל בפולחן הכהני המקדשי לא ניתן להן שום מקום. חוקת ס"כ אינה יודעת אותן. נשיאת הארון בירי הכהנים, מנוכרה מחוץ לס"כ, אינה יכולה להחשב לטקס פולחני, שיש בו קבע. בשום מעום במקרא אין זכר לנשיאת הארון בתהלוכת מקס פולחני, שיש בו קבע. בשום שאין זכר לדבר, שלנשיאת הארון היחה איזו משמעות דרכטית. הרחקת כל המומיבים האלה מן הפולחן הכהני מסמלת את העלאת האל על כל מערכה התוק התהוות.

### משמרת הקודש. משמרת התורה

הכהונה הקימה מסביב לחחום הקודש הומה לפנים מחומה. באדפח ישראל, אדמח הקודש, מבחין ס"כ בין חחום המקדש ("המחנה») ובין "השדה», משכן ה"שעירים». בחוך ה"מחנה» קדושה מיוחדת נודעת לשמח המקדש. בשטח זה קדושה יחדה נודעת ל"משכן», ובמשכן קדוש ביוחד החלל הפנימי — קודש הקדשים. בס"כ מרובים החוקים, שתכליתם לשמוד על המקדשים מכל מגע עם רשות הטומאה. הכהונה שאפה ליחד לשבט אחד או לביח־אב אחד את עצם הזכות לגשת אל הקודש. את זכות הכהונה היא תולה ביחש, ובעצם — אף במין: זכות השירות בקודש ניתנה רק לוכדי כהונה. זכן היא קובעת מקם של קידוש. הכהן מתקדש לעבודה במלוא ידים, במשיחה בשמן. העבודה קשורה בבגדי־קודש קבועים. ואת כל סדר הפולחן היא קובעת לפרטי פרטיו.

שוה למעלה, כרך א', ע' 283—286, נגד מובינקל וחבריו,

החמרי והכפור, שהם עצם פעולחה של הכהונה, תכליחם משמרת הקרושה, שניהם נעשים על סף הקודש, בשניהם יבוא אדם להראות לפני אלהים, שניהם נעשים על סף הקודש, בשניהם יבוא אדם להראות לפני אלהים, שניהם הנאי לקכלת שפע-קודש. על הזכות המיוחדת להקריב קרבנות היה עליה לנהל מלחמה. בימי קרם היו גם ישראלים מקריבים. אבל החמרי והכפור היו תמיד זכותה המוכרת של הכהונה. העולה והשלמים היו קרבנות עממיים, אבל הח שאת למיניה היתה קרבן כהני, מקדשי, מטעם זה כמעט לא נוכרה בספורים. "חטאת עמי יאכלי», קובל הו שע על הכהנים (ד', ח). החג הכהני המיוחד היה יום הכפורים. כבר ראינו למעלה, שהפולחן הכהני תכליתו הבלתי אמצעית לא להמשיך טובה על האדם אלא — לחטא ולקדש.

אולם משמרת-הקודש של הכהונה הישראלית מיוחדת היא באפיה, מפני שהיא קשורה באוחו הדמוי הישראלי המיוחד של טומאה ללא־כחד ומכנה. כי בחוקת הטומאה והטהדה ובחוקת הקדושה של הכהונה (בס"כ) נתגבשה ביהוד האידיאה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי ושהיא שונה גם מחפיסת היהדות המאוחרת: האידיאה של טומאה, שאינה באה מרשיחו של כח דימוני ושאינה כח בכלל. את האידיאה הואת יצרה וגבשה הכהונה. הכהונה עומרת על המשמר בין תחום הקדושה ובין תחום הטומאה.

אבל שומרת היא על האדם מפני הסכנה הכאה רק מתחום אחד — מתחום הקרושה. כל ריח אלילות, כל זכר לרשות "שעירים", רשות לא־אלהים הנעבדים כאלהים, המלפף את האדם בבואו אל תחום הקודש עלול להביא עליו קציי כל גישה ללא יראת-קודש וללא רשות עלולה להביא קצף. המשמר בין שני התחומים מביע איפוא באמת את האידיאה, שיש כה אלהי רק בתחום הקודש, ואילו מחום הטומאה אינו אלא משכן צל ללא־כח. מלבד זה ברור, ממשמרת זו אינה משמרת על הקודש מפני סכנת הטומאה, כמשמרת הקודש האלילית. מכיון שהטומאה אינה מדומה ככח וכסכנה בכלל, הרי שאין היא ממילא סכנה לקדושה (עיין למעלה, כרך אי, עמ' פצל ואילך). הכהן מחטא את הקודש "מטמאת בני ישר אל "(יק' ט"ז, יט', ועל ישר אל הוא שומר מפני סכנת הגישה אל הקודש. על מצע תפיסה זו נעשו חוקי הקושה והטומאה בעצם אמצעים להגביר את יראת-הכבוד בפני האלהי ולהעצים את מרחק-הכבוד בינה ובין החול, וביחוד בינה ובין הלא־אלהי, מהרגשת יראה קוומה היחה עדיין ברוכה בו.

ומכיון שמשמרת הכהונה אינה משמרת נגד כח הטומאה ואינה שמירה על האלהות ועורה לאלהות במובן האלילי, הדי שאין היא מדומה כפעולה מנית, על-אלהית, שהאלהות חלויה בה. נימוסי החטוי והכפור של הכהן הישראלי אינם טוד הויה קרמון, על-אלהי, שהכהן שומר את משמרתו ומגן

בכחו על האלהות בפני כחות הרע והטומאה האורבים לה. תכליתם היא לא המשכת כה לאלהות. במקדש הישראלי שוכן לא "גוף» אלהי אלא "שם» האלהים ודברו. הנימוס המקדשי מבטא את הקדשת הרצון האלהי, כניעה לרברו. והנימוס עצמו נתפס לא כחוק על־אלהי אלא כמצות־אלהים, כהבעת רצוו. הנימוס עצמו נתפס לא כחוק על־אלהי אלא כמצות־אלהים, כהבעת רצווו. הנימוס מחטא ומכפר ומקדש, מפני שהוא דבר אלהים, תורת האלהים. אמשר לומר, שהמקדש הכחני הישראלי, שברבירו עומד הארון הממשי או ארון איריאוני המשמש מרכו לפולחן, הוא מין סמל חמרי לעליונות הרצון האלהי ולקדושת גבושו — התורה האלהית.

ולפיכך אתה מוצא, שגם זה היה מתפקידה של הכהונה הישראלים:

משמרת החודה. כל כהונה שומרת על מסורת של "חכמה» ו"תורה».

הכהונה שומרת על מסורת של נימוסים וסודות-קודש הידועים רק לה.

הסודות הם סתרי-אלהים, מסתרי-הויה, שנודעו לאלים בחכמתם ושהאלים

בלום לאדם או שהאדם עצמו הכידם בחכמתו האלהית. ואילו התורה, שהיתה

תפושה בידי הכהונה הישראלית, לא היתה תורת סודות מגיים ופולחניים.

היא כללה, לפי האידיאה, את דבר האלהים ומצותו, שנתגלו על-ידי נביא

היא כללה, לפי האידיאה, את דבר האלהים ומצותו, שנתגלו על-ידי נביא

היא כללה, לפי האידיאה, את דבר האלהים ומצות הוות מניים ופולחניים

היא כללה, לפי האידיאה את דבר המלהים ומצות של הכמת כשפים

חדימומית. תורתה היא תורת חוקים ומשפטים, חוקים פולחניים

מורים: היא שומרת אמרת אלהים ונוצרת בריתו; תורתה אינה תורת

מורים: היא מורה את משפטי יהוה ליעקב, ואת תורתו לישראל (דב'ל"ג,

מ-י). הכהונה מגבשת ומשמרת את דבר הנבואה. לפי האידיאה אין היא

מגלה את התורה מפי אלהים אלא שומרת, "חופשת» אותה. בה נתאחדו

מגלה את התורה ליצירה אחת.

## פולחן־התמיד הלאומי

הכהונה יצרה וקיימה את פול הן התמיד במקדשים, שהיה מדומה מל מולחן לאומי, כעבודת התעדה", קהל עדת ישראל. האידיאה הזאת של מולחן לאומי כללי אחד אינה מאוחרת, ואין היא כרוכה באחוד הפולחן במקדש אחד, כרעה הרווחת. שקרבנות צבור עתיקים הם בישראל, אף־ על-פי שלא נזכרו במפורש בחוקי סי"א וס"ד, ברור, קרבן־צבור עתיק היא עולת-המלחמה, שהשופט או המלך היו נוהגים להקריב (ש"א ז', מ—י: י"ג, תריב). כובח לאומי מדומים ובח-הברית בהר סיני (שמ' כ"ד, א—יא) הימקס בהר גריזים (דב' כ"ז, א—ח: יהושע ה', ל—לה), אופי של זבח לאומי יש לזבחים, שובחו בשעת העלאת הארון (ש"ב ז', יג, יו—יח). אופי של בפור לאומי יש להוקעת בני שאול (שם כ"א, א—יר) ולבנין המזבח ולהקרבת

משחקף בס"כ. לפי המקומות ולפי המקדשים. אחד המנהגים העתיקים של מקדש גדול כמר שעשה ולהויון וההולכים בעקבותיו. נראה, שהמנהגים היו שונים למתוח קו של "התפתחות» פולהן-התמיד מתוך השוצת ס"כ עם שצר המקורות. בכלל וחוקי פולחן־החמיד בפרט הם מפורטים ומגוונים. מפני זה אין יסוד החוקה הכהנית-המקרשית היחידה שבידנו, ואין פלא. שחוקי הפולחן שבו גם את קרבנות-הצבור, שהיו מקריבים דרך קבע בחגים ובמועדים. ס"כ הוא ר, יב-מו). והר פולחן־החמיד של יום יום. מלבד זה כולל פולחן־החמיד שחר ושל בין הערביים: שמ' כ"ט, לח-מב: מ', כט), חביתי כהן גדול (ויץ' כד-כו: ויק' כ"ד, א-ד: במ' ה', א-ד), קרבן התמיד (עולה ומנחה של קנים וקטורת על מובח הוהב (שמ' כ"ה, לו: כ"ו, כ-כא: ל', ו-ם: מ', הפנים (שמ' כ"ה, ל: מ', כנ: ויק' כ"ד, ה-ט), נר חמיד במנורה של שבצה החמיד מגוון יותר. הוא כולל: אש חמיד שעל המובח (ויק' ו', א-ו), לחם (מל"ב מ"ז, יג-מו: ואפשר שיש כאן איזה אי־דיוק בנוסח). בס"כ פולחן־ ומנחחו ואולי גם עולח העם ומנחחו ונסכיהם, שגם הם היו מיני תמידים עולת־בוקר ומנחת ערב ונסכיהם כקרבן חמיד, ומלבד זה גם עולת המלך (מל"אי"ח, כט, לו: מל"ב ג', כ). במקדש ירושלים של ימי אחז היו מקריבים הצפון נמצאנו למדים. שבמקרשי הצפון היו פעלים מנחח-חמיד בבוקר ובערב (ש"א ג', ג) ו הלחם הפנים» הערוך חמיד במקדש נוב (שם כ"א, 1). מלפודי במקרשים הוא צחיק. רומזים צל זה "נר־אלהים» הרולק בשילה בכל לילה במלחמה (מל"ב ג', כו). אולם אין ספק, שגם פולחן־התמיד הלאומי ל-לט). כקרבן לאומי לעם מואב נחפסת העלאת בן מלך מואב לעולה (דב' כ"א, א-מ). מטבע לאומי יש גם בקרבן אליהו בהר הכרמל (מל"א י"ח. הקרבנות בגורן ארונה (שם כ"ד, יח-כה). כך נחפס גם טקס העגלה הערופה

את האידיאה עצמה של פולחן-חמיד יש לראות בכל אופן כנחלה עתיקה מימי קדם. במצרים היה הפולחן בכל המקדשים מדומה כפולחן המלך, הקרבן נחשב לקרבן המלך, הכהן היה ממלא מקום המלך. במקדשי מצרים ובבל קיים היה פולחן-חמיד, שהיה מדומה כפולחן המדינה-האומה. אין ספק, שהכהונה הישראלית נחלה אידיאה זו, והנהיגה כבר באוהל במדבר פולחן-המיד, שהיה נחשב לפולחן "המחנה» כולו (עיין למעלה, ע' 81). אלא שגם בנחלה זו באה המורה שרשיה. פולחן-החמיד האלילי נחשב אמצעי מחמיד לספוק צרכי האלים. תכליתו היחה השמירה על האלים, כלכולם התמידי, המשכת כח להם, כדי שיוכלו למלא את הפקידיהם האלהים. ואילו בישראל ממל פולחן-התמיד את בחיר ת ישראל לעם נושא דבר האלהים. הממשכן»

סמל את שכינת האל בישי > ל. פולחן זה הוא לפי האיריאה אחד. כך הוא מופיע הסדו ודברו בישראל. פולחן זה הוא לפי האידיאה אחד. כך הוא מופיע בתיאורי ס"כ מתקופת המדבר. אולם גם משנוצרו בארץ מקדשים רבים, עדיין קיים היה הדמוי של פולחן "העדה», כל עדה שבכל מקדש היתה דמית דיוקנה של עדית בני ישראל, של האומה כולה. בכל מקדש עבד "ישראל» את ה' אלהיו. העבודה בבית-הבחירה לא היתה כלל וכלל הצורה היחידה של הפולחן הלאומי. גם בבתי-הכנסיות, גלגולן של הבמוח, היתה עבודתה של כל קהל עדה "לאומיח", סמל העבודה של כל קהל עדה ישראל.

#### RCRILE INLEINE

מקור מרנסתם של הכהנים היו מתנות הקודש: התרומה, הבכורים, הבכורות, העומר, המתנות מן הקרבנות ועוד. מן ההבדלים שבין ס"כ ובין ס"ד נראה, שהיו בבחינה זו מנהגים שונים במקדשים. עם בטול הלייה הקדמונה נפלו בחלקם של הכהנים גם נדרי המעשר, שלפי החוק העתיק שבס"כ (במ' י"ה) הם מתנת הליים (עיין כרך א', ע' צוו ואילך). נחלת "ש ב מ לא היה לכהנוה. אבל היו לכהנים שדות ומגרשי מרעה. לכהנים היו שדות חרם ושדות אחווה, שלא נגאלו (ויק' כ"ו, כ—כא). כהנים עשירים רכשו קרקעות ונכסים (עו' ג', סא: נח' ו', סג). כהני המקדשים הגדולים נחשבו על שרי המלך, ובודאי קבלו גם מחנות קרקע מידי המלכים.

הכהונה הישראליה לא שאמה מעולם לשלטון מדיני. הנבואה מלאה בימי קדם המקיד מדיני, אבל לא הכהונה. ערכה המדיני של הכהונה בימי קדם המקיד המנסי. המנהיג או העם ואחר כך גם המלך היו קדם היה קשור בחפקידה המנטי. המנהיג או העם ואחר כך גם המלך היו שואלים באורים והיו הותכים על פיהם ענינים צבוריים או מדיניים. אולם מכיון שמנהג זה לא נוכר בסמורים שלאחרי הקופת דוד, נראה, שהובואה דחתה את הכהונה מתפקידה המנטי-הלאומי. ובכל זאת מלאו האורים של הכהן, כנראה, גם בומן מאוחר איוה הפקיד במשפט. ועל-פי משפט האורים היו נחתות, כנראה, גם שאלות של יחש משפחתי (עו' ג', סא—סג: נה' מג—סה).

הגבואה היתה ביסורה מתנח-רוח אישיח, שלא היתה קשורה בשום נחלה וירושה. בשום מוסד וארגון בעל רכוש והכנסות-קבע. הפשית היתה ביחוד הגבואה השליחית. לא כן הכהונה. הכהן קשור למקום, למובה, למקדש, לכלי שרת, לבגדי כהונה. לקרבן הנתן לו מאת העם או מאת המלך.

הכהן הלוי תמיד בחומר, וממילא הוא חלוי בחסדם של נוחני המחנות. מפני נה היחה הנבואה בת-חורין יוחד מן הכהנה. אנשי מדד ומלחמה בשלטין המלכים קמו מבין הנביאים. ואילו הכהנים לא היו לוחמים. יהויד ע הוא הכהן היחידי המופיע כמודד (מל"ב י"א. ד ואילך). אבל בעצם הרי אף הוא פועל רק כמשיב את המלכות החוקית על מכונה, נגד עתליה המרצחת וחומסת-הכסא. ולעומת זה היו הכהנים שומרי משמרת. גם בשעה שהשלימו עם סטיותיהם האליליות של המלכים שמרו על מסרתם והנחילו את תורתם מדור לדור. התורה היא יסוד הנבואה שבכהונה, וממנה לא היחדה כלום. על תורתה לא השפיעו לא מלכים ולא שרים. הכהנים הם ייצרו את הפר התורה. הם שבנו את הכנסיה היהודית של ימי בית שני. הכהונה היתה הסלע האיתן של האמונה הישראלית.

### טר. הכהנים והעם

הפולחן העממי

מתוך השאיפה האינטואיטיבית ליצור פולחן כהני ישראלי עצבה הבחונה את חוקתהוצמצמה את תחום פעולתה במשמרת קודש שטביב למקדש הדממה. אולם הזרם החי של היצירה הדתית בישראל לא היה יכול להסגר המסגרת הכהנית. לא רק הגבואה היתה רשות בפני עצמה, לא רק האגדה. אלא גם בתחום הפולחן גופו לא יכלה המסגרת הכהנית להכיל את כל אלא גם בתחום הפולחן גופו לא יכלה המסגרת הכהנית להכיל את כל שפע היצירה הדתית. מסביב לשטח הדממה הקרושה של בית האלהים נבראה הכחני של פולחן עממי, כולו תנועה וקול ורגש סוער. יהגון, המחול, הין, הכחני מלט אותם, מצאו להם מקום בספירה זו. השיר, הנגון, המחול, הין, התהלוכה, ההחלהבות — לכל אלה נתן מקום בפולחן העממי. היה בו גם התהלוכה, ההחלהנית העל הפולחן הכחני בישר אלה יכלו לההפך ל"ישראליים", וכחד של האורני באשר היו פעולות המנה על מיוחם על קרקע הפולחן הממנים באשר היו פעולות כהנים, שנש היום על קרקע הפולחן העממי.

המהלוכה המילחנית האלילית. התהלוכה האלילית והחביגות הקשורות בה שתמו את העם בנימוס הכהני, שנתבצע במסל האל או בהגשמתו ההשרית בכלל. או שהחגיגה העממית היתה היא גומה נימוס פולחני, שנושאו היה העגוף" האלהי או סמלו. לא כן היה בישראל. כאן היו המילחן הכהני והמילחן העגוף" האלהי או סמלו. לא כן היה בישראל. כאן היו המילחן הכהני והמילחן העצמי שתי סמירות נמרדות, זו בתוך זו. המילחן העממי לא היה במקרש העמי אלא סביבו, ובעצם לא היה קשור בשום נושא של קרושה או סמל של קרושה אלהיה. ממני זה לא הורגשה גם החגיגה העממית כחניגת האל עצמו. קרושה אלהיה ממני זה לא הורגשה גם החגיגה העממית בו. זו היתה חגיגה לפני האל, הגיגת ראיית פני אלהים "מרחוק" (שמ' כ"ד, א). ההתלהבות העדינוניסית" נהמכה לשמחה ישראלית.

החגים בפולחן העממי על קרקע הפולחן העממי גרלי והתפתחו, קודם כל, החגים הגדולים. אמנם, החגים קשורים היר במדה מסוימת במקדשים. אבל גופם של החגים

היה בפולחן העממי שמחוץ למקרשים ובסביבת המקרשים. חלקו של הכהן בעבודת החגים היה מועט מאד. הפולחן העממי הוא שטבע בכל חג מטבע מיוחד, והוא שיצר את הויחו המיוחדת. לא במקרשים אלא בחיי העם נהפכו החגים לחגים ישראליים, מונותיאיסטיים. הם יצירת העם המונד תיאיסטי במלוא מובנן של המלים.

משבעת החגים והמועדים הגדולים, שנוכרו בתורה (שבת, ראש חודש, ראש השנה, יום הכפורים, פסח, שבועות, סוכות) רק יום הכפורים, בעשור לחודש השביעי, הוא הג כהני־מקדשי בעצם. העם משתחף בחג וה, לפי ס"כ, רק בצום ובשבתון. אבל כל מעשה היום הוא ענינם של הכהנים בלבר, והמקס המקדשי הוא הקובע את אפיו של החג (ויק'ט"ז). כהניים הם בם ימי החמוי באחד ובשבעה בחודש הראשון (ניסן), שמוכיר יחוקאל (מ"ה, יח—כ). אבל שאר החגים הם ביסודם עממיים, והנימוס המקדשי הקשור בהם אינו קובע את אפים. המקס המקדשי המיוחד לחגים אינו אלא קרבן מוסף, ההרדיל בין חג לחג הוא בעיקר במספר הקרבנות ובצירופם (במ'כ"ח). האידיאה המיוחדת של כל חג אינה מחבטאת בפולחן המקדשי. ספירת חיי החגים הוא הפולחן שמחוץ למקדש.

## GOH WEIRIG FOICIA

על קרקע הפולחן העממי גרלו שלשת החגים החקלאים הגרולים פסח, שבועות וסכות. מתי נתגבשו שלשה אלה למחזור־חגים קבוע, אין אנו יורעים. אבל בלי ספק חל הגבוש כבר בזמן קדום על אדמת ישראל. בכל אופן הפולחן העממי הוא שיצר מחומר אלילי עתיק חגים ישראליים אלה. ההנמקה ההיסטורית של החגים, שטבעה אותם במטבע ישראלי, היתה ענין לפולחן העממי. בטקס המקדשי כמעט שאין היא משתקפת.

בחג הפסח עלו שלשה יסודות: מסח (חג"בכורות עתיק), מצו ת, עומר. בתקופה לפני"ישראלית היה ובח הפסח ובח"שמירה על פריית השבט והעדר: היו מקריבים בו את הבכורות ווובחים ובח לשם שמירה על בכורות האדם. החג חל בליל מלוי הירח בראשית השנה. השמירה היתה מכוונת כלפי סכנה הבאה בלילה זה מכח דמוני. מדם הקרבן היו נותנים על המווות ועל המשקוף. כדי ש"המשחית» יפסח על הבתים. וכן היו נותנים מן הדם "מוספות» על היד ובין העינים. האגדה הישראלית חברה נימוס זה של השמירה על הבכורות עם יציאת מצרים והפכה אותו לנימוס של זכרון היסטורי. על"ידי זה ניטל טעמו המגי, והוא נהפך לנימוס ישראלי (עיין למעלה, כרך אי,

ע' פּלְצִּ – פְּלָצִי , נימוס זה נעשה לנימוס הראשי של החג. הובח היה "ובח משמחה», כולו בתחום המולחן העממי, את מעשה הובח היה מבצע ראש הבית. הבית משמש מקרש, המשקוף והמונזה הם מין מובח למתן דם, הזכח הוא קרבן יהוה הנאכל רק לטהורים (במ' מ', א—יד). נימוס זה כולל י סיד דר מטי מסויים, מאחר שהוא מייצג את הסבוה ואת השמירה ואת החפוון דר מטי מסויים, מאחר שהוא מייצג את הסבוה ואת השמירה ואת החפוון בס"כ. היום היה יום "מקרא קרש» (ויק' כ"ג, ז). העם היה מתאסף במקרשים, נראה, שבחג זה היו מקריבים את הבכורות ופורים את בכורות האדם (שמ' נראה, שבחג זה היו מקריבים את הבכורות ופורים את בכורות האדם (שמ' י"ג, א—מו). טקס הבכורות היה קשור בודאי במקרשים (השוה למעלה, ברך א', ע' או—ידו). במקרשים היו מקריבים בשבעת ימי החג קרבן מוסף (במ' כ"ה, טו—כה). אבל הכהן אינו מקריבים בשבעת ימי החג קרבן מוסף העממי הוא הקובעים ושיש בה משום רמו ליציאת מצרים. רק המולחן העממי הוא הקובע "וכר ליציאת מצרים» ואף בימי בית שני, בשעה שנהגו לשחוט את הפטח בבית הבחירה, כמצות ס"ר, היה עיקר ענין החג בסעורת המסח שבבית.

את מנהג אכילת המצות בחג האביב יש לראות כמנהג הקשור מעיקרו ביציאת מצרים. נראה, שיוצאי מצרים אכלו בחנייתם הראשונה מצות, לחם חפוון, ואכילת המצות נקבעה כבר במדבר כמנהג של חג זכרון. ס"כ מאחד את אכילת המצות עם זבח הפסח: הפסח נאכל על מצות ומרורים (שמ' י"ב, ח: במ' ט', יא). חג המצות הוא כולו ענין הפולחן העממי ואינו קשור במקדש כלל.

בארץ נוזרוג לשני היסודות האלה יסוד שלישי: חג העומר החל בחג הפסח. חג העומר הוא היסוד החק ל אי־בעצם שבחג האביב. זהו חג ראשית העמח השבת» היו מביאים את העומר הראשין של הקציר החדש למקדשים בכל מושבות ישראל. העומר היו מחנת ראשית לכהן. הכהן היה מניף אותו במקדש. כאותו יום היו מקריבים קרבן מיוחד. העומר היה מתיר את החדש: לחם, קלי וכרמל (ויק' כ"ג, ט—יד). פעולה הכהן בעומר היא התנופה. מן הפולחן העממי היא קצירת העומר וההבאה אל המקדשים, שבודאי היתה נעשית בתהלוכה הגיגית. גם הגון המיוחד של המג הות נקבע איפוא על־ידי הפולחן העממי.

בחג הקומר קשור חג השבו עות (שמ' ל"ד, כב: דב' ט"ו, י, טו) או חג הקציר (שמ' כ"ג, טו: ל"ד, כב), שהוא חג סיום הקציר. ביום זה היו מביאים <sub>מ</sub>טנחה חדשה» לה' ממושבות ישראל. החג חל חמשים יום

אחרי הג העומר. קביעתו המדויקה אינה ברורה, ועוד בימי בית שני נחלקו בנה צדוקים ומרושים. דומה הוא בענינו לחג העומר. היו מביאים אל המקדשים שתי לחם אפויות חמץ, לחם בכורים. העומר הוא מתנה מן התבואה בשבליה, שתי הלחם — מן התבואה האפויה. המתנות האלה מסמלות את הסד האלהים במתנת היבול. הכהן מניף את שתי הלחם לפני יחוה. באותו יום מקריבים במקדשים קרבן מיוחד (ויק' כ"ג. מו—כא: במ' כ"ה, בו-לא). גם בחג זה התניפה והקרבן הם מעשה הכהן, הבאת לחם הבכורים מן המישבות היא התניפה והקרבן הם מעשה הכהן, הבאת לחם הבכורים מן המישבות היא המקס העממי של החג. — בימי בית שני נקרא חג זה בפי העם ובלשון המשמש סיום לחג האביב ז. אם ביאור זה נכון, הרי אפשר ללמוד מכאן, ממבנה החגים האלה כמו שהוא מופיע בס"כ הוא עתיק ועממי.

היסטורי המקשר גם חג זה ביציאת מצרים (ויק' כ"ג, מג). הסוכות נועדו לשם הלולת האסיף. אלא שלישיבה בסוכות נתן גם נימוק ובהם היו עושים גם הלולת־שמחה (ויק' כ"ג, מ). גם ארבעת המינים וגם וערבי נחל (ויק' כ"ג, מ), שמהם היו עושים סוכות (עיין נח' ח', טו-מו), החולפת. בחג זה היה העם לוקח פרי עץ הדר, כפות חמרים, ענפי עץ עבות התורה תופסת אותו, כנראה. רק כחג אסיף, כחג הודאה על ברכת השנה הוא חל בראשית ימות הגשמים הוא גם חג ראשית השנה החקלאית החדשה. כפול. באשר הוא "חג האסיף» הוא חג סיום השנה החקלאית, אבל באשר של הפולחן העממי, כמו גם נימוסי הג־הפסח־והמצוח. בחג הוה יש אופי (במ' כ"ח, יב-לח), וזה הכל. הנימוסים המיוחדים של החג הם כולם בספירה כהנית־מקדשית. בחג הסוכות מקדיבים במקדש עולות וחטאות במספר רב עיין למעלה, ע' 202). הויתו המיוחדת של חג זה לא נתבטאה בשום פעולה לד-מג - שבעה ימים ושמיני עצרה (על ההבדל בין הצפון ובין הדרום בשר לחודש השביפי, לפי דב' מ"ו, יג-מו - שבפה ימים, ולפי ויק' כ"ג, גם "החנ" פחם (מל"א ה', ג, פה: נה' ה', יד). חג זה היו חונגים בחמשה כב: עיין גם ויק' כ"ג, לט). זה היה החג העממי הגדול ביותר, והוא נקרא כ"ג, לד, מב, מג: דב' ט"ו, יג, טו) או חג האסיף (שמ' כ"ג, טו: ל"ד, החג השלישי במחוור החגים החקלאיים הוא חג הסוכות (ויק'

בתורה לא נוכר כלל, שיש קשר בין חג הסוכות ובין ברכה הגשם. במקס הכהני של החג וראי שלא היה שום דבר, שהיה בו יחס לגשם. בחג

ז מיין רמב"ן לויקי ב"נ, לו.

הבחינה הכהונה בין הפנהג הכהני ובין הפנהג העממי. ניסוך מים כהני עשוי העדר ניסוך המים בתורה מחצים איפוא לאפיה הכללי. ואפשר. שגם כאן ראינו, שנימוסי החגים שבתורה הם נימוסי הו דאה ולא נימוסי ברכה לעתיד. הוא מני. בעולם האלילי ניסוך מים לשם הורדת גשם הוא מנהג רווח. כבר גרסה את ניסוך המים בחג לשם ברכת גשמים. שרשו הצתיק של נימוס וה הקרבנות ה"חפשיים", שהיא חשה בהם אבק עבודת "שעירים". ביחוד לא את ניסוך המים העממי בעין לא מובה. מאחר שוה היה מעין קרבן, וממין היה ממטורת כהונת בית אהרן (עיין למעלה, ע' 156). הכהונה ראחה ודאי שאין היציקה נחשבת לפעולה הנעשית בידי המקריב דוקא. ניטוך מים לא הקרבן ועל המוכח. אבל אליהו אינו יוצק את המים בעצמו. ואת אומרת, בקרבן. בספור על מעשה אלי הו בהר הכרמל אנו מוצאים יציקת מים על שהביאו לו הגבורים מביח לחם. נסוכי מים אלה אינם קשורים במפורש מים ושופך לפני ה' ביום הצום. לפי ש"ב כ"ג. טו הסיך דוד לה' את המים. אלא שבימי קדם לא היה ענין לפולחן הכהני. לפי ש"א ו', ו ה עם שואב ונעשה בידי כהן. יש להניה. שלניסוך המים היה יסוד במסורת העממית העתיקה. נסוך המים של בית שני היה נימוס כהני, באשר נכלל בהקרבת התמיד היו מודים בנסוך המים, שאינו בחורה (תוס' סוכה ג': גמרא סוכה מה, פ"ב). היו שואבים בשקס גדול של שמחה עממיח (סוכה ה', א, ד). הצדוקים לא שעם בניסוך המים בחג הוא. שיחברכו גשמים (תוספתא סוכה ג'). את המים ניסוך היין בחמיד של בוקר (משנה סוכה ד', א, מ: גמרא יומא כו, ע"ב). בימי בית שני היו נוהנים לנסך מים על המובח בשבעת ימי חג הסוכות עם ס"ו, שגם הוא, כנראה, תפלה לעתיד. הוא משירי הפולחן העממי בחג זה, כפומור־חפלה לצחיד (פיין ביחוד פסוק יא). אפשר, שגם שיר־היבול שבתה' הפבמי קשור אולי שיר הגשם שבתה' ס"ה, ו-יד, שאפשר לחפוס אותו

תמלובת ההמנן החוגג היתה מגיצה <sub>מ</sub>עד קרנות המובה» (חה' קי"ה, בו). וסבוב המובח הם מנהגים רווחים. סבוב־מובח של יחיד נוכר בחה' כ"ו, ו. גם מה. צ"ב). גם מנהגים אלה הם בלי ספק מנהגים צממיים צתיקים. תהלוכה או את הלולבים בצדי המובח (משנה סוכה ד', ג, ה-ו : גמרא סוכה מג, צ"ב-שבע פעמים. בשעת ההקפה היו מומרים. ביום שביעי היו חובטים את הערבות יום היו מקיפים את המובח בלולבים או בערבות פעם אחת, וביום שביעי – בימי ביח שני היו נוהגים לקשט את המובח בחג בענפי ערבה. ובכל

למראיח־צין של פצולה מגיח. היא הכלילה את ניסוך המים דוקא בטקס להתפס כמעשה חרטומי. לא כן ניסוך מים עממי. היהדות הפרושית לא חששה

הכהני. ולנה התנגדה הכהונה הצדוקית השמרנית.

בתורה לא נוכרו מנהגים אלה. בימי בית שני החנגדה להם הכהונה הצדוקית השמרנית (תוספתא סוכה ג').

הרוב המכריע של נימוסי החגים היו איפוא מיסודו של הפולחן ה ע מ מי.
ס"כ קובע מקום לאחדים מהם (קרבן פסח וכר'), אבל בעצם אין הם ממסרתה
של הכהונה אלא מן היצירה הפולחנית של העם. ויש להניה, שגם תמורתם
הפנימית של נימוסי החגים ברוח האידיאה הישראלית אינה הגות רוחה של
הכהונה אלא של העם, ושהנמקחם ה היס טורית ביחוד היא מיצירת הדח
העממית, כמו שהוכרנו.

נימוסי החגים היר קשורים בעבודת הבשות. אמנם, העם היה נוהג לעלות בחגים החקלאיים לבחי המקדש הגדולים "לראות את פני יהוה» (שמ' כ"ג, יו: ל"ד, כג). היו עולים בהמון חוגג, וגם יחידים היו הולכים "בחליל» וב"שמחת לבב" אל הר יהוה (יש' ל', כט). אולם את הנימוסים עצמם אפשר היה לבצע בכל מישבות ישראל. ס' דברים, שבקש לנתק את המילחן מעל הבמות, מנתק מפני זה את החגים מעל הנימוסים העממיים, שנוכו בס"כ. את מקום כל הנימוסים האלה ממלא הקרבן בבית הבחירה וסעורת-השמחה הקשורה בו (דב' ט"ו). העליה לרגל והשמחה — אלה הם שני היסודות העממיים, שעליהם הוא מעמיד את החג. מלבד זה הוא קובע מנחג של קריאת התורה בעיר הבחירה בסוכות שלאחרי שנת השמיםה (שם ל"א. מ—יג). היהדות הרכיבה את ס"ד על ס"כ וקבעה את הנימוסים העתיקים של ס"כ במטגרת משנה הודרתית (עיין למעלה, כרך א', ע' גגו—21, 1812).

### שבת, חודש, ראש השנה

גם שלשת החגים הקוסמיים. שנוכרו בתורה, שבת, הודש וראש השנה, היו לפי עניניהם ונימוסיהם מעורים, כנראה, בפולחן העממי, ער כמה שאפשר ללמוד מן הידיעות המקוטעות, שנשחמרו בידנו עליהם. הנימוס הכהני־המקדשי המיוחד לשבת אינו אלא קרבן־המוסף (במ'

כ"ח, מ—י). אבל ה.מיחוס» של היום אינו מוצא לו בטוי בעבודה המקרש אלא בחיי העם. קרושה היום היא, כנראה, בשרשה טבו עתיק, והיא מושרשה בהבחנת-הימים של הקדמונים, שטעמה מיחילוגי־מגי (עיין למעלה, כרך אי, ע' זול), זכר לכך הוא עונש-המוח, שמטיל ס"כ על המחלל אה השבה (שמ' ל"א, טו: במ' ט"ו, לב—לו). אולם בישראל נחקה השבת משרשה הקדמון ונבראה בריאה הרשה: היא נעשחה זכר לבריאה העולם. מסמל חלוחה של האלהוח ב,ימים» נהפכה לסמל אל יוצר ימים וקובע מועדים. קוושת השבת שרשה בבר כת אלהים (בר' ב', ג). המיחיום» הקוסמי של היום ניתן לנו בבר' א', א—ב', ג (הנחשב על ס"כ) ובשמ' כ', יא: ל"א, יז. טעמו הסוציאלי־
המוסרי ניתן לנו בשמ' כ"ג, יב ובדב' ה', יד—טו. יש להניח, ששני הטעמים
פעלו זה ליד זה בתהליך התהוותה של השבת הישראלית. ובשני הטעמים
קשור יסוד לאומי: השבת היא אות ברית לישראל (שמ' ל"א, יג—יז)
וזכר לעבדות מצרים (דב' ה', טו). לכל המוטיבים אלה אין שום בטוי כהני־
מקדשי. אפשר לומר, ששביתת העם ביום זה היא המסמלת את המוטיב העולמי
של היום, שביתת העבד והחי מסמלת את טעמו המוסרי, שמירת השבת מדור
דור מסמלת את הברית בין ישראל ובין אלהי העולם. את השבת אפשר איפוא
לחשוב לאחד מגופי יצירתה של הדת העממית.

החודש הוא חג עתיק, שבימי קרם תפס מקום חשוב בחיי העם, אלא שחשיבותו לא נשתקפה בחוקי התורה. בסה"ב ובס"ד לא נזכר חג החודש כלל. ס״כ קובע לראש החודש קרבן מוסף (במ׳ כ״ח, יא—יד). מלבד זה נזכר, שבראשי חדשים היו תוקעים בהצוצרות על הקרבן (במ' י'. י). אכל עיקר ערכו של החודש כלול בהויתו העממית. נראה, שהעם היה נוהג בו מקצת שבתון והיה נמנע בו מכמה מעשי חול (עיין עמ' ח', ד). בחודש היו עורכים סעודת־משפחה חגיגית (ש"א כ', ה, כד, כז) או היו עולים אל איש האלהים (מל"ב ד'. כג). וכן נראה, שבחודש היה נהוג לתקוע בשופר (תה' פ"א, ד), וזה היה עיקר ענינו בפולחן העממי. התקיעה היא בשרשה הקדמון מנימוסי עבודת הירח, ותכליתה להדיח את כחות הרע הקמים על הירח החדש בליל הולדתו. אבל בישראל החליפה התקיעה את מהותה הקדומה: היא נהפכה לתרועה לאלהים, חוק ומשפט לאלהי יעקב (שם, א. ה), או להזכרה לפני אלהים (במ׳ י׳, י). לחג המקראי אין כבר כל יחס למיתוס של הירח. החודש נסמך במקרא הרבה פעמים לשבת (מל"ב ד', כג: יש' א', יג: ס"ו, כג: הושע ב׳, יג: עמ׳ ח׳. ד, ועוד). ואין ספק, שהיה ביניהם קשר. לקשר זה יש שורש בתרבות בבל-אשור, אבל בישראל נתפס באופן מיוחד. הירח נולד בכל חודש, היינו: הוא כאילו נברא בכל חודש. החודש מסמל איפוא גם הוא את הבריאה. (אידיאה זו משתקפת בברכת קידוש לבנה, עיין סנהדרין מב. ע"א). גם החודש נעשה חג ישראלי על קרקע הפולחן העממי.

בימי קדם נוהגים היו בישראל שני ראשי־שנים: אחד בחודש האביב (בניסן) ואחד בחודש האסיף (בתשרי). לפי שמ' י"ב, ב החודש של יציאת מצרים הוא ראשון לחדשי השנה. ובכל ספרי המקרא, שאתה מוצא בהם מנין של חדשים, חודש האביב הוא ראשון (בס"כ שבתורה ובס' יהושע,

שתהשפעה חלה בומן קרום. אם המנין הָחַל מחודש האביב מקורו בחשפעה בבלית על ישראל, יש להניח, השנה של מרודך בניסן. אבל ראש-השנה של תשרי לא נשחכה גם הוא ?. שני ראשי־שנים: בניסן ובחשרי. מימות חמור בי החפשט במדינה חגראש־ בישראל הקדמון שני ראשי־שנים, שהיו נוהנים כאחד. גם בבבל נהוגים היו היסודי, שרק בומן מאוחר נרחה מפני השמוש בשמות הבבליים. היו איפוא הוא חודש האביב. המנין לפי הסדר החל מחודש האביב נראה כמנהג העתיק הבבליים בלבד. בשאר הספרים החדשים מסומנים במספריהם, וראשון להם ובוכרונות נחמיה (פיין נח' א', א: ב', א': ו', מו) אנו מוצאים את השמות אנו מוצאים את המספרים מצורפים לשמות הבבליים. בעו' ו', מו (ארמית) במקראות אלה ולא במל"א י"ב, לב אין יטוד להניח עבוד מאוחר. בזכ' ואסתר את צירוף הסימונים האלה אנו מוצאים במל"א ו', א, לו-לח: ה', ב. לא לעם זה נהוגים היו גם שמותיהם הכנעניים (כגון אביב, זיו, איתנים, בול). מסמנים את החדשים במספריהם הסדוריים (מנהג, שלא היה נהוג בבבל כלל), את חג המצוח שבחודש האביב כראשון לשלש הרגלים. בימי בית ראשון היו בסי"א: שמ' כ"ג, יד-מו: ל"ד, יה-כג, וגם בס"ד: דב' מ"ו, א-מו) מונה זה מעידה ערות ברורה העובדה, שלוח החגים בכל מקורות החורה (גם מנין החדשים (וממילא גם ראשית השנה) החל מחודש האביב הוא פחיק. פל עמהם מבבל (בפעם הראשונה אנו מוצאים שם חודש בבלי בוכ' א', ז). אבל קבוע להם בניסן) בגלות בבל, אין לה יסוד. רק את שמות החדשים הצלו ואינה אלא פרי השפעה, שקבלו היהודים מן הבבלים (שחג ראש־השנה היה ברב' י"א, יא--יב). הרעה, שקביעת ראשית השנה בחורש האביב היא מאוחרת בראשית שנה חדשה. (ראשית ימות הגשמים כראשית השנה נרמוה אולי גם "בצאת השנה», ולפי שמ' ל"ד, כב — ב"חקופת השנה», ואת אוכרת — בס' מלכים, ירמיה, יחוקאל, חגי וכרי). אולם לפי שמ' כ"ג, טו חג האסיף חל

ראש־השנה של חודש האביב היה ראש־השנה הכהני, וראש־השנה של חודש האסיף היה חנה של הדם העממית, חג חקלאי. מולדות החג הזה ותולדות יום הכפורים הקשור בו מתבארות מתוך השפעת הספירה הכהנית והספירה העממית של הפולחן זו על זו.

מיין: (1891) Annieina noigilar al "nast. 7 .40, ψ' OFI ואילך; מיימנר, nainoiyda8, ה"ב, ψ' 86 ואילך, 886. בארך היו הוננים לכבור אַנוּ שני ראשי־שנים, אחר בחשרי ואחר בנימן: מיימנר, שם, ע' 99, המרה 6. גם במצרים היו שני ראשי־שנים. עיין אר מן רו קה, navyayah. ע' 996.

השרה למעלה, ע' 272). בעצובם של חני ראש־השנה ויום כפור היה בהמשך בברית היו בראשית השנה הפולחנית, לפני חג הפסח (מל"ב כ"ג, לא-כג: אולם גמר טיהור המקרש בימי יא שיהו, קריאת ספר־הברית והעמרת העם גמר רוב העבודה החקלאית. המלכים הסתגלו איפוא לדמוי-השנה של העם. חג ביחי, וההמונים היו רגילים לעלות למקדשים ביחוד בחג האסיף, אחרי מחוכנים את המקרשים בחג (בחורש השביפי או השמיני). כי חג הפסח היה היה ניסן ראש־השנה לפולחן המשכן. אנו רואים. שגם של מה וגם ירבעם מצרים», כלומר – לפי השנה הכהנית. אולם בה בשעה שלפי המסורת הכהנית ממל"א ו', א יש ללמוד, שהיו מונים את השנים "לצאת בני ישראל מארץ ואף־על־פי־כן החודש הזה נקרא "החדש השביעי" בהתאם לשנה הפולחנית. ששמימת קרקעות וגצולת קרקעות קשורות קשר מבעי בשנה החקלצית. בירוף מעין זה אנו מוצאים גם בויק' כ"ה, ה ואילך. כאן נחשב חשרי לראשית השנה לענין שמיטה ויובל וכל מה שחלוי בהם (עיין גם דב' ל"א, י), מאחר זה חג האסיף הוא גם זמן "תקופת השנה», כלומר – ראש השנה החקלאית. נאת אומרת. שחודש נה הוא ראשית השנה הפולחנית, כמו במסורת ס"כ. ועם יד-פו: ל"ד, יח-כג. ראשון לרגלים הוא גם כאן חג המצות בחודש האביב. הארץ. צירופם של שני המנינים נחן לנו בלוח החגים העתיק בשמ' כ"ג. ואת אומרת – ראשיתה האמתית של השנה החקלאית בהתאם לתנאי זה היה חודש האסיף זמן "תקופת השנה», באשר היה ראשית ימות הגשמים. שקלים ב', פ"א). בחודש זה היו מלבנים את ההיכל (פיין בסמוך). ולפומת המקרש, עיין תוספתא ראש השנה, פרק א': תוספתא שקלים, פרק א': ירושלמי ולחרומת שקלים (ואת אומרת. שהוא היה ראשית השנה הכספית של בית השנה פולחני, באשר היה ראש־השנה לרגלים (משנה ראש השנה א', א) (עו' ר', יד-בב). וכן אנו מוצאים, שבימי ביח שני נחשב האחר בניסן לראש־ יום חמיי ראשין של המקדש. הכיח השני נחנך בראשית השנה המולחנית בארץ (יהושע ה', י-יא). לפי יחו' מ"ה, יח-יט היה האחר בחורש הראשון כן, שבחודש הראשון נכנסו ישראל לארץ, ופסח היה החג הראשון, שחגנו ישראל משלש הרגלים רק את חג הפטח (כמ' ט', א-יר). ס"כ מספר כמר מ', יו). ואת אומרת, שיום זה הוא ראשית השנה הפולחנית. במדבר הגגו מנין זה. בס"כ מסופר, שבחודש הראשון באחד לחודש הוקם המשכן (שמ' ראשון לחדשי השנה (שמ' י"ב, ב). כל קביפות הומנים שבס"כ פומדות פל בס"כ אנו מוצאים את המצוה למנות את הודש יציאת מצרים כהודש

הומן לפולחן העממי ערך מכריע. מלבד ראשי החדשים ניסן ותשרי נתיחדה קדושה גם לימים העשיריים

של החדשים האלה. ס"כ מצוה להקריש את קרבן הפסח בעשור לחודש (שמ' "ב, ג). לפי מסורת ס"כ דרך העם על אדמת ארץ כנען בעשור לחודש הראשון (יהושע ד', יט). מנהג העם היה ל צום בעשור לחודש השביעי, הוא הראשון של השנה החקלאית (ויק' ט"ז, כט, לא). לפי ויק' כ"ה, ט מחקדשת שנת היובל בעשור לחודש השביעי 8. לפי מסורת מאוחרת, שיש לה בלי ספק יסוד היסטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות היסטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות הימטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות הימטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות הימטורי, היה יום מהיר בכרמים, והבחורים היו בוחרים להם מביניהן נשים בימי קדם היו שני ראשי השנים, כנראה, ימים של חטור

חמוי ס"כ מרכזו פנימי: הכפור לפני ולפנים. כל המקס מרוכז מסביב וביחוד: חטוי יחוקאל הוא כולו חיצוני: חטוי המוווות והמובח. ואילו הכהן מחטא את מנונות הבית ואת מנונות שער החצר. בס"כ אין חטוי מנונות. יסודי בין חמוי יחוקאל ובין חמוי ס"כ. חמוי יחוקאל הוא חמוי בי ח בנוי: החטוי. חטויי מקדשים הם מנהג רווח בבבל, מצרים וכו'. טלבד זה יש הבדל שנוהגים החוקרים מבית ול הויון לעשות. יחוקאל לא המציא את ימי היא למתוח קו של "התפתחות» ממצות יחוקאל ער חוקת יום הכפורים, כמו מקור שאב יחוקאל ואיוה מנהג הוא משקף. אבל בכל אופן המימות יחדה לדעת מהו היחס שבין מצות ס"כ ובין מצות יחוקאל. אין אנו יודעים מאיוה אלא קובע יום חטוי וכפור אחד בעשור לחודש השביעי (ויק' ש"ו). קשה לנו מקס דתי ומשום נימוס של חמוי. ס"כ אינו מצוה על חמוי בראשי השנים פעם אחת, בפסח (משנה מדות ג',ד). נקוי המקדשים היה בו בימי קדם משום במנהג של ימי בית שני ללבן את המובח בסיד בפסח ובסוכות, ואת ההיכל — נוסח השבעים היו איפוא שני ראשי־השנים ימי חטוי. זכר לדבר זה נשתמר אולי נוסח המטורה בפסוק כ, ולפי נוסח השבעים — "בשביעי באחד לחדש». לפי יח—כ יש לחטא את הבית "בראשון באחד לחודש» וגם "בשבעה בחדש», לפי המקדשים. החטוי היה היסוד הכהני של החגים האלה. לפי יחו' מ"ה.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> מכתוב זה אין שום ראיה, שבומן מן הומנים היה ראש השנה הל בעשיר לחודש חשרי. אין היום העשירי של השנה יכול להחשב ליומה הראשון. השנה נחקדשה קרישה מיוחדה באותו יום, מפני שהיום העשירי עצמו היה קרוש. "בראש השנה בעשיר לחדש" ביחז' מ', א, אם נקבל את נומחת הממורה, מירושו: בראשית השנה. ונם אין ראיה, שהכוונה כאן לחודש חשרי. אבל נומחת השבעים היא: בראשין בעשיר לחדש. ואין מפק, שותי הנומחה הנכונה. תכנית הבית נחנת איפיא לנביא בחזון בעשור לחודש הראשון של השנה הפולחנית.

בארץ לכל יושביה (ויק' כ"ה, ש ואילך). היום מנצנץ גם בחוק הקובע אותו כיום קידוש שנת היובל וקריאת דרור שום' כ"א, ים), צוהל ושמח ליום כפור עוונותיו לפני יהוה. אופי־השמחה של לא היה העם מתאסף במקרשים בימי בית ראשון. העם היה צם והיה נקהל על עוונות העם מתודה הכהן. לעם אין שום תפקיד, ויש להניח. שביום וה מתי חלה ההתמוגות. מקס החטוי במקרש מתבצע על ידי הכהנים בלבד. גם הכהני הגדול. בויק' ס"ו (כט) שניהם קבועים ביום אחד, אבל אין אנו יודעים יום הצום העממי בראשית השנה העממית (בתשרי) משך אליו את יום החטוי שהחמוי הגדול היה נעשה בימי קדם בראשית השנה הפולחנית (בניסן). אולם שני בני אהרן, היינו – עם מאורע, שקרה בחודש הראשון (בניסן). אפשר, לב—לד לא נקבע יום. ולא עוד אלא שויק' ט"ו, א מקשר את החוקה עם מות מנהגים שונים במקדשים שונים. בעצם הוקת החטוי בויק' מ"ו, כ--כה, ואת פנות המוכח, ואילו בעשור לחורש היה יום החטוי הגדול. ואפשר, שהיו שהמנהגים היו קיימים וה ליד וה: בראשי השנים היו מחטאים את המוווות מקס יום הכפורים כולל גם כפור ה עם. אין דבר מונע אוחנו מלהגיה. (ויק' ט"ו, ב). ועוד: חמוי יחוקאל אינו אלא כפור המקדש (מ"ה. כ). ואילו לאיריאה העתיקה של קרושה הארון ושל התגלות האלהים על הארון

נחבטא ענינו של ראש־השנה העממי, והיינו: כ"ד, ו--י: כ"ט: מ"ו: פ"א מיוחד לספור בריאת העולם ומלחמות־בראשית. נראה. שבכמה מומורי חהלים לא בנשיאת־הארון ולא בשום פעולה דרמטית אחרת וכן לא היה לה קשר אל היכלו ועולה על כסאו לשפוט את העולם. אלא שתרועה זו לא היתה קשורה להניה, שתרועת העם בראש־השנה נתפסה כ"תרועת מלך», לכבוד האל הבא העם. גם יחודו של חג זה נחבטא איפוא דוקא בפולחן הצממי. יש יסוד תרועה», שיום זה היה יום של תרועה מיוחדת, בלי ספק – יום של חרועת על הקרבן בכל ראש־חודש, הרי נמצאנו למדים מציין מועד וה דוקא כ"יום זכרון תרועה, מקרא קרש» (ויק' כ"ג, כג—כה). מכיון שהכהנים היו תוקעים יש ביום הוה גם מרה מיוחדת לו: הוא "יום תרועה» (שם, א), "יום שבתון, החגים, קרבן מוסף, מלבד עולת החודש ועולת החמיד (במ'כ"ה, א-ו). אולם ראש־השנה הצממי כיום מיוחד. הנימוס הכהני של היום כולל, כנימוס שאר הפולחני (ראש חודש ניסן) בשום מקס מיוחד. ולעומה זה היא מציינה את של חטוי בראשי־השנים. ולא עוד אלא שאין היא מציינה את ראש־השנה ריום כפור בהשפעת הפולחן העממי. חוקה זו אינה מזכירה כלל שום נימוס חוקת ס"כ משקפת את ראשית התמורה. שחלה בעצוב הגי ראש־השנה

1x12L) +. מרועת התמלפותו: ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלינו וגו' (מ"ו, ד להם חיים ומנון בחסרו. ועם נה האל מגלה גם את חסרו עם ישראל ביום התגלות משפט חסדו של אלהים לכל באי עולם, כיום, שבו הוא חותך י-יב הם לא מגוף המומוד, ובכל אופן זהו כאן מוטיב צדדי) אלא כיום אלא שאין היום הוה מדומה כאן כיום דין וגמול לצדיקים ולרשצים (צ"ו, ההמלכה היחה קשורה במועד מסויים, שנחשב ליום משפט העולם. מן הבטרי "כי בא, כי בא לשפט הארץ ו» (צ"ר, יג; צ"ה, ט) נראה, שחרוצח-המלכות היא בשורה טובה: "יהוה מלך, חגל הארץ, ישמחו איים רבים». הקוסמי משולב מוטיב לאומי: החסרים, שעשה האל עם ישראל. בשורת מעולם, ומאז הוא מנהיג עולמו בצדק ובמשפט, הוא לבדו, ואין עוד. במוטיב המרכזי הוא של טון האל, מל כוחו על כל מעשיו. האל הכין כסא מלכותו לכל העמים. במומורים אלה נוכרת בריאת העולם, אבל רק ברקע. המוטיב האל על עצמו. הבשורה הגדולה היא: יהוה פֶלְךְ! זוהי בשורה לעולם, בשורה לכבוד אלהים, מלאכי מרום יקלטוהו, כל חי ירנן לו. העולם ממליך את במומורים אלה מצוי המוטיב של החרו צה לכבוד אלהים. כל הצולם מריצ א-ה: פ"ט, ו-יט: צ"ג: צ"ה-ק": קמ"ט-ק"נ: ציין גם ס"ו, א-ד: ס"ו.

אם נקבל את ההנחה, שמומורי תהלים אלה הם מוכורי ראש-השנה, משמט נקבל את ההנחה, שמומורי תהלים אלה הם מוכורי ראש-השנה, מששם נוכל איפוא ללמוד מהם, שראש-השנה העממי נחפס כבר בימי קרם כיום משמט (כיום קביעת גורל העולם) ושענינו זה נרמו בנימוס החרועה, שנוכר בתורה. אנו יודעים, שהג ראש השנה של מרודך בבבל היה יום קביעת-גורל העולם. כאן יש מגע בין הרבות ישראל ובין הרבות בבל. אבל אין ואת הצימיה של החג ביום קביעת גורל היחה אידיאה דווחת בחוג החרבות האידיאה של החג ביום קביעת גורל היחה אידיאה רווחת בחוג החרבות הבבלית, והיא אידיאה עתיקה. הצלח האלים מן הרע, חחונת האלים, קביעת בורל — אלו הן שליש האידיאות הראשיות של החג האלילי. ומהן יכלה רק האידיאה השלישית להקלם בקרקע האמונה הישראלית. אידיאה זו עשיה היחה האידיאה השלישים לתקלם בקוקע המשנח חסדו וברכחו של האל לעתיד: ברכת האל היא היא משפט וקביעת גורל. בפולחן הכהני הישראלי מוטיב זה אינו מופיע, מאחר שאין הפולחן הכהני כולל, כמו שראינו, בקשת-חסד חמרית לתריה. גם ההגים העממים, כפי שהם משתקפים בתורה, הם הגי הוראה לעתיד. גם החגים העממים, כפי שהם משתקפים בתורה, הם הני הוראה

הערה בה. למ"ו עיין שם, הערה 201.

<sup>♣</sup> על מומורי המלכה יהוה עיין להלן בפרומרום בנספה. על הה' כ"ר, ו─י עיין שם,

ולא חגי בקשה, וממילא אין בהם מיסוד המשפט. ביהדות המאוחרת נעשר בעצם כל החגים החקלאיים י מי דין (ראש השנה א', ב), מאחר שנתקשרו בהם נימוסי בקשה לעחיד. לא כן בימי קדם. רק בחרועת החצוצרה, שבאה ל הז כי ד את ישראל לפני האל, עלולה היתה האידיאה של המשפט להכרך. בראה, שמגרעין זה צמח ונתגבש ראש־השנה העממי כיום "וכרון חרועה». לחרועת הוכרון של החצוצרה נלוחה חרועת השופר, תרועת ההמלכה והעליה על כטא המשפט בראשית השנה החקלאית, ביום, שבו האל מברך את השנה הבאה בגשם ויבול ושופט תכל בצדק ובמישרים.

הכאה בגשם ויבול ושופט תכל בצדק ובמישרים. ביהדות המאוחרת נהפך משפט האלהים ביום זה לגמול אלהים. למחנה ובננות נעננות, מפנינה נהפדליום של במשת סליחה ומחילה ונתאחד

לפקירת זכריות ועורנות. מפני זה נהפך ליום של בקשת סליחה ומחילה ונחאחר עם יום הכפורים ליחידה אחת — לווג של "ימים נוראים», ימי תשובה ותפלה. בחורה ובס' תהלים אנו רואים רק את ראשיחה של התפתחות זו. ראש השנה העממי הוא יום זכרון וצפיה למשפט של חסד. ביום הכפורים נתאחדו החטוי הכהני והצום העממי. אבל שני הימים עדיין לא נעשי ימי דין ממש. הם עדיין נפררים בענינם. ושניהם הם עדיין ימים של שמחה עממית. מוטיב המשפט מקומו בכל אופן בספירה של הפולחן העממי ולא הכהני, ובספירה זו הלה התפתחותם והתגבשיחם של חגים אלה.

שמחה, צפר, אבלות השמחה והצפר כחייות דתיות מצאו להן בטוי רק בספירה של

הפולחן העממי.

הפעולה הכהנית בהקרבת קרבן, ובכלל זה גם קרבן שלמים, מהותה הפעולה הכהנית בהקרבת קרבן, ובכלל זה גם קרבן שלמים, מהותה היתה חטוי או כמוד. סעודת-השמחה, שנערכה על זבח השלמים ליר המקדש או בתחומה של עיר־המקדש, היתה מן הפולחן העממי. לא רק יחוד אפים של ההגים נקבע על ידי הפולחן העממי, אלא גם יסוד ה ש מח ה שבהם היה ענינו של הפולחן העממי. עממיים הם העליה למקדשים, התהלוכה בהמון הוגג, הקפת המובה, סעודת-הקודש, המחול, השיר והנגון וכו'. בפולחן העממי היה בימי קדם מקום ל"מהובאים» (ש"א י', ה). בפולחן העממי השתחמו הנשים, שבפולחן הכהני הישראלי לא ניחן להן מקום. הבנות היו יוצאות במחולות (שופ' כ"א, ים—כג), הנשים היו מנגנות ומחופפות (תה' ס"ה, כו). גם

ראשית התירוש או את נמע הרבעי היו אוכלים בשמחה לפני יהוה. וכשם שהשמחה היא ענינו של הפולחן העממי, כך גם הצער. כל מנהגי עניי-הנפש הם ממנהגי הפולחן העממי. מן הפולחן העממי הם הישיבה (על

בה לולים (שום' ט', כו: ויק' י"ט, כג—כה) היו מן הפולחן הצממי: את

הארץ) לפני האלהים והבכי (שופ' כ', כו: כ"א, ב), הצום (ש"א ז', ו, ועור), הלינה בשקים, קריאת עצרה עם קבוץ וקנים, עוללים. הוידוי (ש"א ז', ו, ועוד), הלינה בשקים, קריאת עצרה עם קבוץ וקנים, עוללים. התן וכלה, הועקה והמספר (יואל, א', יג—יר: ב', יב—יז: כאן הכהנים רק משתחפים באבל העם), כפיפת הראש, הצעת שק ואפר (יש' נ"ח, ג—ה). גם נימוס המיל ה, שיש בו מאופי מנהגי הסגוף, הוא מחוץ לתחומה של הפעולה הכהנית.

מחוץ לרשותה של הכהונה היו כל מנהגי קבורה ואבל על מת וכבוד המת. בדת המקראית מנהגים אלה אינם בעצם בכלל "מילחן». אבל בהרגשת העם היו מין מקס מילחני (וכן הם ביהדות המאוחרת). אלא שהכהונה הרחיקה אותם לגמרי מתחומה — מתחים הקודש. המספד על המת היה ענין למשורר (ש"ב א', יו—כו: ג', לג—לד) או לנביא-המשורר (הה"ב ל"ה, כה). ביחוד היה המספד אומנותן של נשים "מקונות», "הכמות» יודעות שיר (יר' ט', מו—יט). הקינה הואת היא מין "התובאות». ואפיני הדבר, שדוקא המקיד וה נמסר בידי נשים, שבפולחן הכהני לא ניתן להן שום תפקיד. (ועיין להלן: החיים והמתים).

אולם כל עוזה של היצירה העממית בספירה של הפולחן, יצירת העם המונותיאיסטי, נתבטא ב ת פל ה וב שי ר, שניהם לגמרי מחוץ לתחומה של הכהונה.

#### התפלה והרנה

התפלה, היינו: שפך שיח לפני אלהים בלי רנה ובלי נגון (בשפה משוטה או בשיר שקול), היחה רשות כמעט נפרדת לגמרי מפולחן הקרבנות הכהני. החפלה היא מגלוייה המובהקים ביותר של הדת העממית, וכבר אמרנו, שבט' הכהנים אין לה זכר. הכהן מתוך בין האדם ובין האל בהקרבת הקרבן ובשאילה באפוד. אבל בתחומה של התפלה אין מתוך. התפלה מכורה לכל אדם, לאיש ולאשה. רק במקרים מיוחדים יש מל יץ בתפלה. אבל המליק הוא לא כהן אלא צדיק המתפלל בעד אחר, בעד יחיד או בעד צבור, לכפר על עוון. כך מתפלל אברהם ("כי נביא הוא") בעד אבימלך (בר' כ', 1, י1), הוא לא כהן אלא צדיק המתפלל בעד אחרן (דב' מ', י), איש האלהים בעד משה בעד מרים (במ' י"ב, יג) ובעד אהרן (דב' מ', י), איש האלהים בעד ירבעם (מל"א י"ג, ו), איוב בעד רעיר (איוב מ"ב, ח-י). המליץ העומד בתפלה לכפר על העם הוא תמיד הנביא ולא הכהן (יר' ט"ו, א: רכן בספורים על לכפר על העם הוא תמיד הנביא ולא הכהן (יר' ט"ו, א: רב' יא: יר' ו' מו משה, יהושע, שמואל). עיין גם: יש' ו', יא: ס"ב, ו – ס"ג, יא: יר' ו', מו (י"א, יד: י"ד, יא): י', יש—כ, כג—כה: י"ד, א—ט, ימ—כב: ב"ו, יח: ל"ב, מדיר הו מ"ב, ב, ד, ט, כ: יחו' ט', ח: עמ' ו', ב, הו חב' א', ב—ר, יב, יב.

הוקיהו שולח שליחים, וביניהם את "וקני הכהנים», אל יש עיהו ומבקש, שיתפלל בעד העם (מל"ב י"ט, ב-ד), וגם הוא עצמו מתפלל (שם, טר-יט). וכן משתחף בתפלה כל העם (שופ' כ"א, ב-ג, ועוד). תפלח-החובה היחידה, שנוכרה בתורה, היא בודוי-המעשר (דב' כ"ו, יב-טו), ווו חובת כל אדם, ודבר אין לה עם הכהן. את התפלה והוידוי בשעת הכנסת הגדולה בימי נחמיה קוראים הלויים (נח' ט', ד ואילך).

מקום תפלה מן המובחר הוא המקרש. יהו שע מתפלל לפני הארון (יהושע ו', ו—ט). אחרי מלחמות גבעה העם בוכה ומתפלל בבית אל (שופ' כ"א. ב—ג). חנה מתפללת בבית שילה (ש"א א', י—טו). דוד מתפלל לפני אהל הארון (ש"ב ו', יה—כט). שלמה מתפלל במקרש לפני המובח (מל"א ה', כב—גר). בתפלת שלמה מובע הרעיון, שבית המקרש הוא מקום תפלה ותחנה לישראל ולגברי (שם, כה ואילך). ולא עוד אלא שהבית הוא "ררך» לעלית התפלה אל האלהים גם כשהוא מתפלל במקום אחר (שם, מד—נו). האל עונה למתפלל "מהר קרשו» (תה' ג', ה), תפלחו באה אל היכל קרשו (יונה ב', הי למחפלל "מהר קרשו» (תה' ג', ה), תפלחו באה אל היכל קרשו (יונה ב', הי השוח ה). המתפלל נושא ידיו אל הדביר (תה' כ"ח, ב). הו קי הו ב' אל המקרש להתפלל (מל"ב י"ט, יד—יט). בשעת צדה העם מתפלל בבית המקרש להתפלל (מל"ב י"ט, יד—יט). בשעת צדה העם מתפלל בבית הנביא יהיה בית המקרש בירושלים "בית תפלה לכל העמים» (יש' ג'יו, ז). הונריא יהיה בית ימ' יב'.

אולם בדרך כלל אין התפלה תלויה במקום מסוים. האדם משוע לאלהים בכל מקום שהוא. בתקופת המקרא היחה מלחמה על שאלת המקום הכשר להקרבת קרבנות. אבל לא היחה מעולם שום שאלה בדבר מקום התפלה. לא היה כל חשש, שמא יתפללו "לשעירים» (עיין וילי "ז, ג—ו). המשורר אינו האדמת נכר» (תה' קל"ז, ב—ד). אבל לתפלה אין גם תחום כוה. המקדש. על לספר על מקומות בנין מזבח. אבל כשהוא מספר על תפלה אינו קובע על-מירוב את המקום בכלל. עיין על אברהם: בר' י"ז, יה: כ', ז, יו, על עבר אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: מ"ד, פן: כ"א, ז: דב', כד—כה: מ', כה—כם: על שמשון: שום' מ"ו, יה: מ"ו, כה. על שמואל: ש"א י"ב, יח—ים, כג: מ"ו, יא. על דוד: ש"ב י"ב, טז: מ"ו, לא: כ"ד, י, יו. שלמה מתפלל בחלום הלילה (מל"א ג', ו—ט). ועיין מל"א י"ג, ו: י"ו, כ—כב: י"ה, לו—לו: מל"ב ו', יו, כ: כ', ב—ג. התפלה

ממרה על העגלה הערומה (שם כ"א, א—ח). אלהים שימע הפלח ישראל הכפרה על העגלה הערומה (שם כ"א, א—ח). אלהים שימע הפלח ישראל מארץ שבים (פל"א ח', מו—נ: ויק' כ"ו, מ). המשורר שופך שיחו לפניו בארץ בכריה (תה' מ"ב—מ"ג). בכל מקום צועק האדם לאלהים בצר לו (שם ק"ו, א ואילך). המלחים מתפללים על האניה (יונה א', יד). יונה מתפלל "ממעי הדגה» ומשוע "מבטן שאול» (ב', ב ואילך). אנשי נינוה וועקים לאלהים (ג', ו—י). יונה מתפלל לאלהים בנינוה (ד', ב—ג). דניאל, עורא ונחמיה מתפללים בבבל. עיין גם יר' כ"ט, ז', יב.

התפלה לא נחשבה בימי קרם "עבודת אלהים» ממש. היא היחה פרי צורך הלב. "צעקה». "שועה». בקשת חסר מאת האלהים, של היחיד או של הצבור. היא נבעה מתוך מצוקת השעה, ולא היה בה קבע, לא של מקום ולא של זמן, וביסודה לא היחה "נוסח». מתפלת שלמה, הרואה את בית-המקרש במעט כבית-תפלה בלבד, נמצאנו למדים, שהתפלה תפסה מקום חשוב ביותר ברת העממית בימי קדם. התפלה נתגבשה כפעילה דתית עצמאית, ואנו רואים אותה במקרא כשהיא נפרדה כמעש לגמרי מן הקרבן. רק בש"א ז', ט ובאיוב מ"ב, ח התפלה רצופה לקרבן, אבל במקרא בכללו אין התפלה קשורה בקרבן. היא עצמאית אף בשעה שהיא נאמרת במקרש. הנה, למשל, מתפללת בשילה "אחרי אכלה» "ואחרי שתה» (ש"א א' ט). תפילה עם פרישה כפים קובעה מקום לעצמה ליד הקרבן והחג (יש' א', יא—טו).

התפלה היא הספירה הרחבה ביותר של בטרי הרת העממית. והיא המקרה בכתו וכמעט בלתי תלייה במקרש. רבכל זאת לפי הרגשת האדם המקראי הספירה של המילחן המקרשי היא העליובה, והיא המקרבת את האדם אל האלהים. מתפלל הוא לאלהים בכל מקום. אבל במקרש הוא רמארבת את האדם "פני" האלהים. מלפיכך יש שהמתפלל מתפלל אל החסד הוה, מביע ערגון אל המקרש, מצפה לראית ההיכל ולהשתתפות בפולחנו בלשכר וגמול. עיין תה' מ"ב—מ"ג: מ"ר, ב—יא: ה', ה: צ"ב, יד: יונה ב', ה. המשורר מתפלל, שיוכה לבוא אל המקרש ולהודות בכנור לפני המובח (תה' מ"ג, ג—ד). ויש שבתפלתו הוא נודר להביא קרבן ולהודות לאלהים בשיר ותהלה במקרש עבתפלתו הוא נודר להביא קרבן ולהודות לאלהים בשיר ותהלה במקרש (תה' כ"ב, כג—כח: כ"ו, ו: נ"ד, ה: ס"ה, א: ק"ב, יה—כג: ק"ו, כב: יונה ב', י), ויש שהוא מתפלל, שתפלתו תכון לפני האלהים כקטורת וכמנחה (תה' קמ"א, ב). היחם בין שתי הספירות משתקף יפה בספור על מחלת הוק יה ו ומילה ותפלתו. חוקיהו מתפלל על ממתו (מל"ב כ', ב—ג). וישעיהו מבטיח לי התפלחו. חוקיהו אלא גם על יה אל בית יהוה (שם, ה, ה), ואילי

לבית יהוה הוא בא במומור־תודה (יש' ל"ח, ט—כ). ואת הוכות לנגן נגינות בבית יהוה "כל ימי חיינו» הוא רואה כתכלית החסד (כ).

התפלה לא נעשתה בימי קרם עבודת-קבע, ואף אין אנו יודעים, אם היו רווחות בימי בית ראשון תפלות מגובשות, תפלות, שיש בהן מטבע של נוסח. כמעט כל התפלות, שאנו מוצאים במקרא, מיוחדות לאומרן ולשעתן ונובעות מן המטבות המיוחדות, שבהן נוצרו. מפני זה אין בהן מטבע של נוסה. כי "נוסח» הוא יצירה, שנפדדה מיוצרה ומצירוף התנאים של שעת יצירחה, שהופקעה מרשות-היחיד ומצורך השעה של היחיד ונעשתה אמצעי הבעה של הרבים, של בני־ארם האומרים מה שהם אומרים לא משלהם, אלא הבעה של הרבים, של בני־ארם האומרים מה שהם אומרים לא משלהם, אלא הן המקובל. הנוסח הוא קנין הרבים. ואילו כל התפלות של אנשי המקרא הן תפלות-יחיד ותפלות-שעה. התפלה נהפכת לנוסח כשהיא מצטרפת לאמצעי- הבעה נוסחאי: לוידוי, לברכה או לקללה, לשיר ולמומור.

כי אם התפלה כסוג ספרותי שהור אינה נומה לנוסה, הרי הוידוי, הריכה והפללה והמומני דומים להחורש ירוש של וומה

הברכה והקללה והמומור נוסים להחגבש גבוש של נוסח. נוסח עתיק לוידוי של צבור היא הקריאה: חטאנו לה'! (ש"א ז', ו:

השרה שם י"ב, י: שופ' י', י, טו: במ' כ"א, ו: דב' א', מא), או: חטאנו והעוינו, רשענו! (מל"א ח', מו), ושל יחיד: חטאתי! חטאתי לה'! חטאתי לה' אלהי ישראל! (במ' כ"ב, לד: ש"א ט"ו, כד: ש"ב י"ב, יג; כ"ד, י; יהושע ז', ב, ועוד). בדב' כ"א, ו—ח מצינו נוסח של ודוי עם תפלה על העגלה הערופה. בדב' כ"ו, ג—י מצינו נוסח של הודיה על הבכורים, ושם, יג—טר הודיה עם תפלה על ביעור הקודש.

גוסח של ברכה עממית היא הברכה: ישימך אלהים כאפרים וכמנשה! (בר' מ"ח, כ). נוסח של ברכת-כהנים מצינו בבמ' ו', כד—כו, נוסח של אַלה בבמ' ה', יש—כב. המענה הנוסחאי היה: אמן, אמן! או: אמן, כן יאמר ה'!, וכיו"ב (במ' ה', כב: דב' כ"ו, מו ואילך: מל"א א', לו, ועוד).

נמיה מבועה ביחוד בשיר לההפך "נוסח», היינו להחגבש גבוש קבע ולהעשות קנין הרבים. ההפלה היא במקרא ביסודה מבע-לב של יחידים. ואילו השיר והמומור לצורותיהם הם רנת-עם. אין נוסח-הפלה אחד לצבור, אבל יש שיר של הצבור. משה שר עם "בני ישראל» (שמ' ט"ו, א). מרים עונה שיר ל"כל הנשים» (שם, כ—כא). את שיר-הבאר שרים כל ישראל (במ' מ"א, יו). דבורה שרה יחד עם ברק (שופ' ה' א). משה מלמד את בני ישראל את שירת "האוינו» ושם אותה בפיהם (דב' ל"א, יט ואילך). השיר, באשר הוא יצירה אמנותית, נעשה (כאגדה, כנגון, כרקוד וכו') קנין הצבור, מומוקי של הרבים. ולפיכך יש להניח, שראשית עבודת-האלהים בקול ודברם

היו השיר והמומור, ומן השיר והמומור הושתת סדר-תפלה כפולחן של קבע עצמאי.

השיר והמומור היו קשורים ברנה (בנעימה ולחן) ובנגון בכלים. במו כן שמשו לואי למחול ולחהלוכה. כנוסה של רבים עשויים היו לשמש מבע לרחש־הלב העממי, הגיג לרגש המון חוגג. כרנה, כנגון, כמחול וכחהלוכה היה המומור מיסודות הפולחן העממי. בספירה של הפולחן העממי בישראל הקביל לקרבן, וגם שמש לואי לקרבן ולהג. בהגים היה כמין מסגרת למקס המקדשי, ובצועו החרכו מסביב למקדשים. בהמון שירים וומרה בכלים חגג העם את חגיו עם בתי האלהים (עמ'ה', כג). ומפני שהמומור היה קשור בפולחן המקדשי הפומבי, נקבע בו קבע מסוים, לא רק של נוסה אלא גם של מקום וומן, קבע זה טובע אותו במטבע של פולחן, ושונה הוא בוח מן התפלה־בעצם.

## יוצריה ומבצעיה של השירה הפולחנית

גמרא נ'-נ"א: גמרא ראש השנה ל'-ל"א). זמן השיר היה קבופ, וכן קבופ בית המקדש (משנה תמיד ה', ו: ז', ד: פרכין ב', ג-ר: סוכה ה', א-ד, ושם שירות לא־כהני, חיצוני, בימי בית שני נעשה שיר־הלויים יסוד־קבע בעבודת הי, כג). גם השירה הפולחנית בבית המקדש בירושלים היתה ונשארה חמיד ומחלל בחלילים (יש' ל', כט). בשירה ובומרה כל העם עובד את יהוה (עמ' יהוה (ש"ב ו', ה). בליל התקרש חג ובשעת העליה אל בית יהוה העם שר לה-לו). בשעת העלאת הארון דוד וכל ישראל הם המשחקים" לפני העם מרנן (ויק' מ', כד). בנסוע הארון ובשובו משה אומר שיר (במ' י', א, יב: ש"א ב', א-י: יש' ל"ח, ט-ב. אחרי הקרבן ואחרי ברכת הכהן שמ, מ"ו, א, כ-כא: דב' ל"א, ימ-לב, מד: יהושע י', יב-יג: שופ' ה', במקרא, הרי זו שירח אנשים מן הצם, ואין היא חלק מן הפולחן הכהני. ציין שהכהן לא השחמש בהם. ואמנם, בכל מקום, שנוכרה שירה לפני האלהים (שמי פ"ר, כ: ש"ב ר', ה: עמ' ה', כג: תה' ק"נ, ג-ה, רעוד) - כל אלה כלים, עצי ברושים, כנורות, נבלים, מנענעים, צלצלים, חלילים, מנים, עוגב וכו' כאמור למעלה, אף ביחוד ענין לנשים־מקוננוח. הכלים, שנגנו בהם, היו תפים, ובמחול, השחתפו אנשים מן הפם, ביניהם גם נשים. הקינה פל המת היתה, גם נשים (מרים, דבורה, חנה). בשירה הפולחנית, שהיחה קשורה בומרה היו משוררים, נביאים, מלכים, משוררים־אמנים ("לויים»). על יוצריה נחשבו כל העם. ובכל אופן דבר אין לה עם הכהונה. בין יוצרי השירה המקראית השירה הדתית המקראית אינה יצירת חוג מסוים. ביצירתה שותף היה

הית מקומם של הלויים במקרש. אבל גם בימי בית שני היה השיר שירות היצוני. בתורה לא נוכר כלל, והוא נשען על מסורת שבעל-מה. השיר היה ענין למעמד מיוחד של משוררים-לויים. מקומם היה דוכן ליד המובה או המעלות שבין עורת ישראל ובין עורת נשים. ולפי מסורת אחת היו בין המנגנים בכלים אף עברי כהנים (ערכין ב', ג-ד). משמחות משוררים נוכרים במעמד מיוחד כבר בין העולים מבבל ובראשית ימי בית שני (עו' ג', מא, ע: י', כד: נח' י', כט, מ: י"א, יו, כב—בג: י"ב, כח—בט, מב, מה—בז: י"ג, הי', אבל אין אנו יודעים, אם שיר המשיררים-האמנים האלה היה גם בימי בית ראשין חלק (ואם גם חיציני) מן הפולחן הכחני ואם הפס מקום קבוע במערכת-הפולחן המקרשית הרשמית. יש לשער, שהיה "אמנית חששית», והיה מעורב בשמחה העממית שבחצר בית המקרש ושליד בית המקרש. (השיה עוד להלן, ע' 1050.

#### Ratair Intron

שנה שיחם לפני אלהים. מה לא חלו בני אדם בדורות שוניש ובלשונות שונות של האומר. במאה וחמשים פרקי ס' תהלים שופכים יהודים ונוצרים זה אלפיים קבופה ומגובשת כרוך לפתים קרובות באי־התאמה בין האמוד ובין פנינו חבור נוסחאי מסתגל לענינו של המומין אותו. אולם ש מו ש נוסחאי ביצירה בין המטבע הטבוע של היצירה ובין הענין. שלשמו משחמשים בה. מעשה-השתמשו בהם לעת מצוא. סימן מובהק של שמוש ב,נוסה" היא אי־ההתאמה מומורים, שהתפשטו במשך הומן בעם. שנקבע בהם קבע של נוסח, ורבים יציר תה לא היתה נוסחאית. הרי היה השמוש בה שמוש של נוסח. היו ודתי צמוק. שיצרוה מתוך צורך לבם ולשם צורך נפשם. אולם אם מצד אופן דורש. היא היתה יצירה ממש. הגות-רוחם של משוררים בעלי רגש פיומי מובינקל, מעשי־ידי בצלי־מקצוע, שמלאכתם מלאכת חבור מומודים לכל של "נוסח» בימי ביח ראשון. וראי, שהיא לא היחה "נוסחאית» במובנו של גם בות אין לתמיל ספק. שהיצירה המומורית כבר התחילה מתגבשת גבוש שבין העילים מנלות בכל היו משפחות-משוררים, שנמנו עם הלויים. אולם בהם מיסור המשאחה של החג הישראלי (תה' קל"ו, א-ד). כבר הוכרנו, ושאומנותם היתה ומרח "שיר ציון» או "שיר יהוה», היינו: שירי־קורש, שהיה הובילו אותם לבכל, היו משוררים־אמנים, שהוליכו אתם את כנורותיהם בעבודת-האלהים של אפרים מוכיר עמוס (ה', כג). בין הגולים, שהבבלים גם ביהודה, -- בזה אין שום ספק. את המון השירים ואת ומרח הנבלים שבימי בית ראשון קיימת היתה יצירה מומורית בישראל, גם באפרים

בפרקים אלה: והנה יש יסור להניה, ששמוש נוסחאי כוה ביצירה המומורית. בישראל התחיל כבר בימי קרם.

כל המקרים האלה אינם "טעויות». השמוש ב"נוסה» דרכו מאו וער (או מסדר הספר) במומור זה שמוש של "נוסח» לתפלת בצורת. בפסוק כב נוכרו במליצה כוללה גשמים ו"רביבים», ומפני זה השתמש הנביא תפלה על צרת־חרב. פסוק ים נמצא בח', טו בנבואה על עליית האויב. אולם בצורת כלל. מפסוק ש ("כגבור לא יוכל להושיצ») יש ללמוד, שוהו מומור־ א-ר), שהמשכר הוא, כנראה, שם, ים-כב. אבל במומור לא נוכרה באמת פסוק ים 6. ביר' י"ד, ו—ט אנו מוצאים מומוד-תפלה על הבצורת (עיין פסוקים קטע של מומור, שהוא. כנראה. חפלה לנצחון במלחמה, ונקבע כאן בגלל מומוד־של־בצורת דרך "נוסח» כתפלה על הארבה. ביואל ב', יו אנו מוצאים אבלה אש, ואחריר תלהט להבה" וגר' (ב', ג, השוה ה), וזה שמש יסוד לקבוע הבצורת. אלא שהנביא מחאר במליצה את מכת הארבה כפגע, ש"לפניו אבל המומור אינו מוכיר כלל ארבה. זהו מומור על מכת־שרב, ממומורי בפי יונה במפי הדגה. בנבואת יואל פל הארבה קבוע מומור (א', טו-ב). מ"ב, ה: ס"ם, ג, טו--טו, ועוד), ווה שמש יסוד למספר לשים את המומור במליצות מעין "מבטן שאול שועתים וגו' דרך השאלה פיומית (השוה חה' של המשלם נדרים במקרש אחרי שניצל מצרה. בפסוקים ג—ז המשורר משחמש אינו מתאים, ואינו אלא "נוסח». המומור הוא לא תפלה אלא מומור־תורה יונה (יונה ד', ב-ג) מתאימה לענינה. אבל המומור הנתן בפיו (ב', ג-י) באמת מומור־תורה של המלך, כמו שאנו למרים מפסוק ים. תפלחו של פסוק זה שמש יסוד למספר לשים את המומור בפי חנה. אבל המומור הוא עקרה ילרה שבעה»), שבאמת אינו אלא מליצה כוללת בסדר קילוסי אלהים. "נוסח", שאינו מתאים לענין. רמו לענינה של חנה יש רק בפסוק ה ("ער מומור-התודה, שהיא מומרח, לפי ש"א ב', א-י, עם שילום נדרה אינו אלא ואילו המומורים אינם כן. תפלת חנה (ש"א א', יא) מתאימה לענינה. אבל שבשום תפלה אין אף מלה אחת, שאינה מתאימה לענין, שעליו היא נאמרת. כשאנו משוים את התפלות שבמקרא עם המומורים, אנורואים,

פ במזמור יש כמה נקורות מנע עם ש"ב כ"ב (תה' י"ה). פמוק ב נמצא בש"ב כ"ב, לב. ל"בשמים ירעם" (פמוק י) עיין ש"ב כ"ב, יג. משותפים המושיבים של הרמה הקרן, נקמה מן האייבים, השפלה הרמים־הנאים, הסמכה "מלכו" ל"משיחו". עיין על מזמור זה להלן, נמפה: ס' ההלים.

פ אבל "למשל בק נוים" אפשר נם לפרש במובן: לפשות אותם למשל וללפני

היום להחלות במשהו של התאמה, לפעמים — רק התאמה מדומה, השמיש ההוסחאי הזה במומורים, שאנו מוצאים בספרים מימי בית ראשון, מעיד על התובשוחה של הספרות המומורית בימים ההם, על השתגרותה בפי רבים במבעות של קבע. על תופעה זו רומוות גם ערויות אחרות. בשיר אסכטולוגי משתמש ישעיה (י"ב, ב) בפסוק משירת־הים (שמ' מ"ו, ב) וממומור שבתהלים (קי"ח, יד) בצורתו הדקווקית המיוחדת. וכן הוא משתמש בפומון תודה, שאנו מוצאים אותו גם בתה' ק"ה, א; מ', יב. את פומון התודה "הודר לה' כי טוב" וגו', המצוי בס' תהלים, מוכיר יר מיה (ל"ג', יא). השיר "שפך הממונה העממית, נמצא ביר' י', כה. הנביא משתמש בו, אף-על-פי שאינו מתאים לגמרי להשקפותיו. על השאילות, ששאלו הנביאים ממליצות מומורי מהלים, עוד נעמוד במיוחד (להלן בנסמח).

ממוך מהליך זה של המגבשות היצירה המומורית והתהפכותה לענוסה. הושתתו ילקוטי־המומורים הקתיקים, שמהם נתהוה ס' ת הל ים.

# ספר תהלים

הרי זה מראה, שספר א' וב' היו פעם ילקוטים נפרדים ושחלוקת ספר א' וב' השם מצירה צל צריכה מיוחדת. ומכיון שהגוש מחחיל צם ראשית ספר ב', אינו "מקור», ואין בו שום סימני יחוד אידיאולוגי או סגנוני. אלא שהחלפת אל הים (השוה ביחוד י"ד עם נ"ג: מ', יד-יח עם ע'). הגוש האלהיסטי הוה מוצאים גוש של מומורים (מ"ב-פ"ג), שבהם הוחלף השם יהוה בשם בק"ח (ספר ה'). מ', יד--יח (ספר א') הוכפל בע' (ספר ב'). מלבד זה אנו בנ"ג (ספר ב'). נ"ז, ה-יב וס', ז-יד (ספר ב') הוכפלו וחוברו למומור אחד סימנים שונים. מראים על זה המומורים הכפולים. מומור י"ד (ספר א') הוכפל של ילקוטי־מומורים שונים לאוצר אחד. על קיומם הנפרד של הילקוטים מראים ועוד). הספר בצורחו זו נחגבש בלי ספק בימי בית שני, והוא פרי חבורם ועוד), וכן גם קביעה סוגם של המומורים (מכחם, מומור, תפלה, תפלה לעני, מוסיקליים שונים, שאין טיבם מחוור כל צרכו (למוצח, הגחיה, שושן צדוח, ששמשו נושאים למומודים. הכוחדות כוללות במומודים רבים גם סימונים בחלק מן המומורים המיוחסים לדוד גם רשימות על המאורעות בחיי דוד. איתן, אסף, בני קרח, משה. שלמה, ואולי גם ידותון. כמו כן כוללות הכוחרות רובם של המומורים יש כותרות הקובעות את מיהות מחבריהם: דוד, הימן, לחמשה ספרים (א'-מ"א, מ"ב-פ"ב, פ"ג-פ"ט, צ'-ק"ו, ק"ו-ק"ו). בראשי הרכב הספר. ס' תהלים שבידנו כולל מאה וחמשים מומורים ומחולק

יש לו ימוד מתיק. בטוף ספר ב' רשום: כלו תפלות דוד בן ישי (ע"ב. כ). הרשימה הואת מעידה על קיום אוסף עתיק, שבו לא היו אחרי ע"ב מומורים משל דוד. בס' תהלים שלנו יש אחרי ע"ב עוד שמונה עשר מומורים המיוחסים לדוד. גם זה מראה על קיום נפרד של לקוטי מומורים, שנתאחדו בספר שלנו לא היו לפני ע"ב מומורים משל משיררים אחרים. כבר עמדו על כך, שמ"ב—ב' מקומם אחרי ע"ב: מומור נ' מצטרף לע"ג—פ"ג לגוש רצוף של מומורי אסף. ספר א' וספר ב' כללו איפוא פעם מומורי דוד בלבד. מומורי המשוררים הלויים נכללו רק בספר ג', שלא כלל בכל אופן את מומור פ"ו. מוה מסתבר, שגם החלוקה בין ספר ב' ובין ג' וכן בין ג' ובין ד' היא עתיקה?

ונאמן היא מאוחרת ומלאכותית. במתיחה למדרש המלבים כבר אמרו. שדור בחון לישראל חמשה ספרי ההלים כנגד חמשה חומשי תורה. ואמשר, שזו היחה גם כוונת המסדר האחרון. היחידות העתיקות. שמהן נתהוה במשך הזמן הספר שלנו היו ילקוטים, שכללו שירי משוררים ומשפחות-משוררים שונים או שירים בני סוג מסויים. היו ילקוטים של מזמורי דוד, בני קרה, אסף (או בני אסף). היו, כנראה, גם ילקוטים של מזמורי הימן ואיתן, המשוררים הקדמונים (השוה למעלה, ע' 201–201). ששנים משיריהם נשתמרו בספר שלנו (מ"ח—מ"ט), ואולי גם ילקוטים של ידותון, שלמה, משה. היו גם סדרות של מזמורים אחידי סוג: שירי המעלות (עיין ק"כ—קל"ד), שירי הלל (קי"ג—קי"ח ועורש במשך הרורות הספר שלנו ונחתם בימי בית שני.

ש אל ת הומן. אולם אם הספר נתגבש בימי בית שני, אין זאת אומרת, שהמומורים עצמם נוצרו באוחה הקופה. הדעה, שהיחה מקובלת באסכולה הישנה של ול הויון, שס' תהלים נוצר כולו אחרי החורבן, אינה מקובלת עור כיום על החוקרים. מכיון שאין איש מטיל ספק בדבר, שהיחה יצירה מומורית בישראל בימי בית ראשון ושבעבורת האלהים היה יסוד של שיר ומומור, הרי שאין שום יסוד להנחה המוקדמת, שבס' תהלים אין מומורים עתיקים. ואמנם, הכל מודים עתה, שיש בס' תהלים מומורים מלפני החורבן. אלא, שהדעה הרווחת היא, שרוב המומורים או חלק גדול מהם הם יצירת

ר עיין ביחור: בורה, זעופיפווון, ע' דוב ואילך.

הבית השני ושתקופת יצירתם של מומורים אלה מגיעה עד ימי החשמונאים. ודעה זו אינה נכונה. באמת אין בס' תהלים אף מומור אחר. שאפשר להביא מפשטו ראיה. שהוא מאוחר ממומור קל"ז ("על נהרות בבל").

הרקע המדיני. את זמן חכורם המדויק של מזמורי תהלים רובם בכולם קשה לקבוע בגלל הסגנון הכולל של המזמור הנומה למחיקת או להכלעת הסימנים ההיסטוריים. אין כל סכוי לקבוע בדיוק את זמנו של כל מזמור מזמור ואת המאורעות, שעליהם הם רומוים. הנסיונות, שנעשו בנידון זה, אינם אלא השערות ונחושים על יסוד מדרש רמזים וסודות. לקבוע אמשר באמת רק את תקום ת-יציר תם הכללית של המזמורים, מאחר שקביעה זו אינה תלויה במדרש רמזים וסודות. וכשאנו בוחנים את ס' תהלים למי זו אינה תלויה במדרש רמזים וסודות. וכשאנו בוחנים את ס' תהלים למי מ ש טו, אנו רואים, שלא נוכר בו במ סור ש ובנגלה שום מאורע מאוחד מתקומת מוה, שנוכר במומור קל"ו (גלות בבל). מאורעות מימי בית שני, וביחוד מתקומת החשמונאים, אפשר "למצוא» שם על-פי רמו. אבל הלא דבר הוא, ששום מאורע מלאחר גלות בבל לא נוכר בספר במשט ובמפורש.

במאוחרת ביותר, שנוכרה בנגלה היא בבל הכשרית (קל"ו). אבל לא נוכרו במירוש לא פרס ולא יון. יש בספר כמה וכשה מומורי מל כים (ב', "ח.כ',כ"א. מ"ה. ס'=ק"ח, ע"ב, פ"ט, ק"י, קל"ב, קמ"ד, א--יא: עיין גם כ"ח, ס"א. ס"ג, פ"ר, צ"ט). באחרים מן המומורים האלה נוכרה בפירוש מלכות בית דוד, בתקפה ובחולשתה. אבל בשום מומור לא נופר ב פולה של מלכות בית דוד ולא הובעה התקוה לחדושה. יש בספר מומורים, שבהם העם מתלונן על מפלות קשות במלחמה. אבל מלבר מומור קל"ו אין שום הקבלה לתלונות שבס' איכה: אין קינה על חורבן גמור וגלות שלמה ושעבור לעם נכרי. וביחיד שבס' איכה: אין קינה על חורבן גמור וגלות שלמה ושעבור לעם נכרי. וביחיד חשוב הצדר המוטיב האחרון: שעבוד. שהרי בימי בית שני, בעצם — עד ימי יוחנן הורקנוס, היחה יהודה משועבדת לגויים. ובכל זאת אין שעבוד זה משחקף כלל בס' תהלים. ציון היא "קרית מלך רב», "משוש כל הארץ» משחקף כלל בס' תהלים. ציון היא הקרית מלך רב», "משוש כל הארץ» אלהים לעולם (ב', ו), בחירה ציון למושב אלהים ובחירה בית דוד למלוכה אלהים לעולם (ב', ו), בחירה ציון למושב אלהים ובחירה בית דוד למלוכה בציון הן בחירה אחת — "עדי עד" (קל"ב. יא-יח), בלי כל הפסק.

לזה מתאים הדבר, שבס' תהלים יש רק פסוק אחר של תפלה על קבוץ גלויות: ק"ו, מו, היינו: בסוף ספר ד'. פסוק זה הוא בלי ספק מן החתימה המאוחרת של הספר הרביעי, ואינו מגוף המזמור. מלבר זה מדובר בס' תהלים בשלשה מקראות על כנוס גדהים ועל פוורים ושבויים, והיינו: ק"ו, כז, מז:

קמ"ו, ב: עיין גם מ"ד, יב. אין ראיה, שהכוונה במקראות האלה דוקא לגולה שלאחרי החורבן. אבל בכל אופן הרי מקראות אלה מועטים להפליא. בנין ירישלים וערי יהודה נוכר בארבעה מקומות: נ"א, כ: ס"ט, לו—לו: ק"ב, יר—כג: קמ"ו, ב. בקמ"ו, ב אין הכוונה לבנין הריסות. שאר ההוכרות, תהיה משמעותן מה שתהיה, הן פסוקים בודרים הקבועים במומורי יחיד ואמשר, שהן הוספות מאוחרות. ובכל אופן אף הוכרות אלה הן מעטות להפליא. לעומת וה מכריע הדבר, שבמומורים הל אימיים שבס' תהלים (מלבר קל"ו) אין וכר להורבן ולגלות לאומית, לשממת ירושלים, לבנין הארץ על ידי עולי הגולה ולשעבוד למלכות הנכריה.

והשעבוד. העם יושב בארצו והוא עצמאי, אלא שגבר עליו אויב. בע"ד ובע"ם וקורא לנקמה. בשום מומור מן המומורים האלה לא נרמוו הגלות הלאומית הן חרפה לעם וחלול שם אלהיו, ועל זה המשורר דואב, והוא מתפלל לעזרה מדובר באמת על סבל עם הנלחם עם אויביו והנוחל מפלות קשות. המפלות פומבית ולאומית, כמו שאנו למדים בבירור מפסוק כב. בכל הפרקים ההם לרחם, עורת "מרשיעי ברית» לנוגש הור. גם במ"ד אין רמו לגוירת־שמד מובחות לאלילים בכל הארץ. העמרת "שקוץ משומם" במקרש. ענויי הנאמנים האפיניים לומן המרד החשמונאי: גוירות מלך רשע לעבור על המצוות, הקמח ה חסידים", לעג האויבים וכו'. אבל בשום מומור בס' תהלים לא נרמוו המקרים היינו: מ"ר, פ"ר, פ"מ, פ"ג. בפ"ר ובפ"ט נוכרו שריפת המקרש, הריגת החשמונאית. רמו כוה אין למצוא גם במומורים הנחשבים ביחוד לחשמונאיים. ישראל בכללם. – כמו כן אין בשום מומור רמו אמתי למאורצות של החקופה "וחסידיך" מקבילה אפילו ל"כל מעשיך». בע"ט. ב "חסידיך» הוא כנוי לבני פולחנית. זהו שמושה, למשל, בקל"ב, ט, טו או בקמ"ט, ה. בקמ"ה, י המלה בספר זה לפעמים גם כנוי כולל לקהל המאמינים המשחתפים באיזו פעולה החורש רפה פל העצריק" או פל התחסיד". מלבד זה משמשת המלה החסידים" ם' תהלים הוא, כ"רשע» של ספרי החכמה, איש חמס, אוהב בצע ואיש דמים בעמם, וממילא אין כאן מקום ל"חסידים" הגלחמים בהם. ה"רשע" של השואפים להדמות לגויים בנימוסיהם, העוברים על מצוות הדת והבוגדים בחקופת החשמונאים. אין בכל הספר שום רמו לממרשיצי ברית» מישראל, אופי ה"רשפים» שבס' תהלים שונה הוא בהחלם מאפים של החסידים ויריביהם זה אין שום יסוד. כי אופי ה"חסידים» (או ה"ענוים», ה"צדיקים» וכר") וכן הנוכרים בכמה מומורים. עם מפלגת החסידים של אותה חקופה. אבל לוהוי החשמונאית. נקודת המשען של הדעה הואת הוא והוי ה החסידים". בס' תהלים יש פרקים, שהוקרים רבים הושבים אותם ליצירות התקופה

נוכרו פלישות אויבים לירושלים, חלול המקדש, שריפת במות ("מועדי אל») בכל הארץ. מקרים כאלה קרו בימי רחבעם, יהואחז, יהויכין ויהויקים, ובודאי גם בומנים אחרים.

ס' תהלים והנבואה הספרותית. אולם ראיה מכרעת לקביעת תקופת יצירתם של רוב מומורי ס' תהלים בימי בית ראשון משמשת העובדה. שאין בהם מהשפעת הנבואה הספרותית. ס' תהלים דומה בבחינה זו לתורה ונביאים ראשונים, וזה קובע את תקופתו: הוא מגבושי האמונה העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית.

בס' תהלים אין אנו מוצאים את רעיון על יונות המוסר בתפיסתו הנבואית. כמו בספרות החכמה המצרית, בספרות החכמה המקראית ובש"א מ"ו, כב (עיין למעלה, ע' 181—186), כך אנו מוצאים גם בס' תהלים רעיון קרוב לרעיון הנבואי (עיין מ' 1: ג', ח—נג: ג"א, יו—ים: ס"ט, לא—לב: ועיין גם ט"ו, כ"ד, ק"א), אבל לא את הרעיון עצמו. מומור ג' הוא תוכחה לצבוע ולחנף, אבל הנגוד: "פולחן — מוסר חברותי" לא נרמו כאן. נגוד וה, שהנביאים מטעימים אותו, לא הובע גם בשאר המומורים.

כמו כן אין זכר בס' תהלים להשקפה ההיסטורית של הנביאים. שח מ א מז סרי רובץ על האומה הישראלית ושלחטא זה יש ערך גורלי. הטא האלילות נזכר (ע"ח, ח ואילך: מ"א, ט—יז: ק"ו, ז, יג ואילך, ועוד), אבל לא החטא המוסרי הלאומי. ועט זה הרי שאלת הרע המוסרי נירונה בס' תהלים בהרבה מומורים. שאלת הצריק והרשע היא שאלה מרכזית. בהרבה מומורים הובעה הצפיה למשפט-הרשעים. אבל השאלה הואת בתפיסה ס' תהלים אינה שאלת גורלה של ה או מה, כמו אצל הוביאים. רקע השאלה בס' תהלים הוא זה של ספרות החכמה ולא של הספרות הנבואית.

ובנה קשורה התופעה החשובה ביותר: בס' תהלים אין זכר לחזון אחרי ח-הימים של הנביאים, אין אַסכטולוגיה נבואיה. אמנם, ענין זה שניי במחליקה, וזיהי מן השאלות המסובכות והחמורות ביותר של ס' תהלים. אבל את המפתח לפתרון שאלה זו נותנת לנו קביעת אפיה היסודי של האסכטולוגיה הנבואית. האסכטולוגיה הנבואית יש לה תמיד רקע ל א ומי — זהו הכלל הגדיל. גורל י שר אל הוא קיטב חזונם העולמי של הנביאים. מכאן המטבע המיוחד של החוון הנבואי הניכר בסימניו ללא טעות. וזהו צירוף המופיבים הנבואי: על ישראל נגורה פורענות בגלל החטא הדתי-המוסדי, האל עתיד לשפוט אותו ביום מקודה. הוא יקים עליו אויב אלילי, "שבט אפו" של האל, שיחרי אדצו או גם יגלה אותו מעל אדמתו, ביום הדין ישפטו

R'H'T. ובנגלה. אין וכר לצירוף וה. וגם אין שום יסוד להסבר האלגורי של מומורי מומורי היחיד ופחרונם במובן לאומי. אבל במומורים, שהם לאומיים במפורש "למצוא" בס' חהלים רק על-ידי מדרש סודות: על-ידי הסבר צלגורי של דמויים, שונה לגמרי מוו של הוביאים. את צירוף־המוטיבים הנבואי אפשר מלכות בית דוד. דמוי משפט־הרשעים בס' תהלים קשור בספירה מיוחדת של הרשפים קשור בחוון של חורבן לאומי, יום דין לאומי, קבוץ גלויות. חדוש בהרבה מומורים מדובר על משפט־הרשעים. אבל בשום מומור אין משפט־ קבוק גלויות ותקומת המלכות. שתשובת הגויים מן האלילות קשורה בהם. אין צפיה לחשובה לאומיח, לא נפקד רפיון "שארית ישראל", אין יפוד של ממרקח ומכרצח. לא נוכר יום דין לישראל, אין אויב המפלא את גורח החורבן, החטא הדתי אינו קשור כאן בשום מקום באיום של פורענות לאומית אחרונה, מוצאים צירוף אפיני זה של מוטיבים. החטא המוסרי הלאומי לא נפקד כלל. תהיה אות לגויים, וגם הם יכירו באלהי ישראל. אולם בס' תהלים אין אנו ישיב האל את שבות ישראל, הגולים ישובו, המלכות חקום, וחקומת ישראל ישראל והעמים אויביו גם יחד. בפורענות יחמרק חטא האומה, וכהחם חטאח.

מכאן נובע ממילא, שרעיון מלכות האלחים על העמים ומשפט ו בעמים המופיע בהרבה מומורים, אינו רעיון אסכטולוגי־נבואי. כי בשום מומור אין הוא קבוע במסגרת האסכטולוגית-הנבואית: פורענות לאומית, ישועה לאומית, תבוסת האייב האלילי, תשובת הגויים. (על המומורים כ"ב ק"ב עיין להלן בנספח). בס' תהלים, כמו בתנ"ר, הכרת העמים באלהים היא איריאה מרחפת או משאלה ותשיקה ולא יעוד נבואי, האוניברסליומוס של ס' תהלים הוא איריאוני ולא חווני. הוא לפני־נבואי. אמנם, האיריאה של מלכות אלהים בעמים מלויה כאן להט של רגש דתי מיוחד, של כוסף עו וצורב. זהו הכוסף, שממנו נולד החוון הנבואי. אבל הוא עצמו לפני־נבואי. ומכל האמור נמצאנו למדים, שמקומו ההיסטורי של ס' תהלים הוא

לפני הנבואה הספרוחית. דבר זה מתאשר גם על-ידי בחינת היחס הספרותי שבין ס' תהלים ובין יצירות הנביאים. יש בספרי הנביאים מומורים ורסיסי מומורים, וביניהם גם רסיסים רבים מס' תהלים שלנו. אבל לא להפך: אין שום חזון נבואי־מאוחר בס' תהלים. ולא עוד אלא שהמגע הספרותי בין ס' תהלים ובין היצירה הנבואית הוא אפיני ביותר. בכל מקום שאנו מוצאים שוחפות (של איריאות, מוטיבים, דברים ומליצות) בין ס' תהלים ובין ספרי הנביאים, הכלל הגדול הוא: מה שנמצא בס' תהלים מחוץ למסגרת אסכטולוגית בכלל או מחוץ למסגרת אסכטולוגית בנהל או מחוץ למסגרת אסכטולוגית בואית בחון בספרי הנביאים במסגרת

חזון־האחרית הנבואי. זה קובע את היחס ההיסטורי: ספרות המזמורים השפיעה על הנביאים, ובסממניה השתמשו הנביאים בתיאור חזון־האחרית, שנולר מרוחה של הנבואה המאוחרת 8.

של ס' תהלים. החסד ללא הפסק — זהו רקע הספר. ואידיאה זו היא היא האידיאה האסכטולוגים הגלות הלאומית ובטול המלכות ואת הזון הגאולה וחדוש המלכות. נצחיות זו היא גם תפיסת כ' תהלים. כ' תהלים אינו משקף עוד את חוון החורבן. נבאה עוד לחקופת-דין, להפסקת החסד ולהתחדשותו במלכות חדשה. והפיסה ההווה. את הפורענויות תפסה האסכטולוגיה העתיקה כענשים ומניים. היא לא בחזון אחרי תקופת ועם־אלהים, אחרי חורכן וגלות, היתה לחזון העתיק מלכות כמלכות "אחרית הימים». המלכות, שהאסכטולוגיה המאוחרת ראחה אותה אחרון, ללא הפסק. את מלכות האלהים בישראל תפסה האסכטולוגיה העתיקה האל עם ישראל (מחנת הארץ, המלכות וכוי) כהתגשמות דבר־אלהים נצחי. 782—₹92). מרתה המיוחרת של האסכמולוגיה העתיקה היא: תפיסת חסדי שעל טיבה עמדנו למעלה (בכרך זה, ע' 87-88, ללו-861, 191-802, אטבע האסכטולוגיה של ס' תהלים הוא מטבע האסכטול וגיה ה עתיקה. משיחיים־מאוחרים, ואת אלה יכלו "למצוא» בו רק בדרך מדרש סודות. באמת. קשה כל כך לחוקרים, אין זה אלא מפני שהפשר בו חזונות נבואיים או הצפיה האסכטולוגית כלל? ואם גרמה שאלת האסכטולוגיה בס' תהלים מבוכה התפלה והצפיה הוה, שנתגבש בו הרגש הרתי הישראלי בכל עוווו, לא הובעה הרגשה נכונה הפשו בו החוקרים מזמורים "משיחייב». כלום צפשר, שבספר אסכטולוגיה נבואיח, אין ואח אומרח, שאין בו אסכטולוגיה בכלל. מחוך שבספר זה הוא עתיק, לפני־נבואי. שאם אנו אומרים, שבס' חהלים אין תהלים לפני הנבואה הספרותית גלומה ההנחה, שהיסוד האסכ שולוגי מומודים אסכטולוגיים. בקביצת מקומו ההיסטודי של ס'

האידיאה האסכטולוגית הואת מנצחת בעצם בכל המומורים הלאומיים שבס' תהלים, גם במומורי המלך וגם במומורי העם, גם בשירי התורה, גם בתפלות וגם בקינות.

את מומורי המלכים נוטה המדרש היהודי והנוצרי, ובעקבותיו — כמה מן המבארים המדעיים, לפתור במלך המשיח. ל"משיחיים» נחשבים ביחוד ב' וק"י. אבל באמת אין שום מומור מן המומורים האלה מכוון למלך משיחי.

<sup>8</sup> כל הענינים האלה מבוררים בערומרוש בנספה,

לא זה בלבר שהמלך אינו בשום מומור מלך גואל (כשם שאין דמוח של מלך גואל משיחי מופיצה במקרא בכלל), אלא שאין אנו מוצאים בס' תהלים אף את דמות מלך המנאר. ששלטונו יהיה ראשית מלכות-העתיד המחודשת. את דמות המלך המפואר. ששלטונו יהיה ראשית מלכות-העתיד המחודשת. ואת אומרת, שבס' תהלים אין למלך שום הפקידים "משיחיים» לפי הפשם הנגלה של המומורים. המלך הוא מלך ההווה, מלך יושב כסאו, שהמשוררים מארים אותו כגבור, כצדיק ועישה חסד, שהם מאחלים לו נצחון על אויביו, שלטון עד אפסי ארץ וכוי. או שהוא מלך הומצא במצוקה. שאייביו גברו עליו, והמשוררים (או המלך עצמו) מתנים לפני האל את צרת לבו ומתפללים לנצחון ולשלום. בכל המומורים הרקע הוא: האמונה בוצחיות החסד והמלכות, בהתמדתם ללא הפסקה. והאידיאה הואת היא היא האידיאה האסכמולוגית של המומורים.

מל ראשו יצין בורו, ואויביו ילבשו בושח (פו-יח). אין צל של חוון חורבן לחם וישע ורנה מובטחת לציון. שם חצמה קרן לדוד, יערך נר למשיח ה', בית דוד, שהובטחה בדבר־אלחים ובבחירת ציון "עדי עד" (יא-יד). ברכת מומור קל"ב הוא שיר־ארון מימי דוד. גם בו הובעה האמונה בנצחיות מלכות לדוד ולורפו "פד פולם». במחון זה הוא המומיב האסכטולוגי של המומור. המלך על אויביו, ודאי – משירת דוד עצמו. סיומו הוא בטחון בחסד האלהים בימי בית ראשון. מומור י"ח הוא הימנון ושיר תודה על נצחונות גדולים של תפלח ישועה. מומורים אלה הם בלי ספק נוסחאות־קבע של תפלות המלכים האל עם המלך, וחציו (ט-יג) ברכח נצחון על האויבים, פסוק הסיום -הסיום – תפלח ישוצה. מומור כ"א הוא חציו (ב-ח) שיר תודה צל חסרי (ב-ר) ברכת נצחון וישוצה למלך, וחציו (ו-ם) בשורת בטחון וישוצה, פסוק זכותו הצחיקה של המלך להיות כהן לאלהים (ד). מומוד כ' הוא חציו עולם. גם מומור זה הוא מימי גבורחה של מלכות ישראל. מוצוצת כאן גם בכללו ברורה: זהו מומור ברכה למלך הכולל אחול של נצחון והבטחת מלכות בוראי – בימי דוד. במומור ק"י יש פסוקים סחומים (ג. ו), אבל משמעוחו ואת אלהיו ביראה ורעדה. המומור נוסד בימי גבורחה של מלכות ישראל, הווממים לפרוק את עולו לא יצליחו. אין טוב להם אלא לעבוד את המלך קרשו, נצחון על עמים רבים והרחבת גבול מלכותו עד "אפסי ארץ». המלכים ובחולדות העמים. במומור ב' מובטחים למלך, שהאל נסך אותו על ציון, הר וביחוד אין רמו, שעם המלך הוה נפחחת חקופה חדשה בתולדות ישראל מלכות שנפסקה או פותח תקופת־מלכות חדשה וחזונית, שאינה קיימת בהווה. לא בב' ולא בק"י אין רמו. שהמלך המולך בציין הוא מחרשה של

מופיעה האמונה בנצחיות יעוד המלכות. אלהים ברך את המלך לעולם (מ"ה. ג), כסאו — עולם ועד (ז), שמו יוכר בכל דור, עמים יודוהו לעולם (מ"ה. ג), בגלל צדקת המלך תגדל מלכותו "עד אפטי ארץ», ברכה תשכון בארץ, שמו יהיה לעולם (ע"ב, א—יו) פ, מומור קמ"ד כולל שיר תודה על נצחונות (א—ב), תפלה לנצחון על אויבים נוכלים (ד—יא), שיר תודה או תפלה על ברכת בנים, יבול ועדר (יב—מו). גם במומור זה נצחון המלך ושגשוג העם בארצו מדומים כמתנות עולם.

רקע אסכטולוגי זה אנו מוצאים גם בקינות המלך.

מומור פ"ט הוא בהרכב שלפנינו קינה על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שנגף לפני אויביו. אבל מצע הקינה היא האמונה בהבטחה הנבואית לדוד, שכסאו יכון "עד עולם» (ג—ה), שהאל ישמור לו חסדו לעולם (כט), כסאו יעמוד לעד, ימיו "כימי שמים» (ל), "כשמש» יהיה נגד אלהים, "כירה יכון עולם» (לה). מלכות בית דוד נתפסת איפוא כהגשמת דבר־אלהים, "כירה שיהיה קיים עד אחרית-הימים. מפלת המלך לפני אויביו היא פרי ועם-אלהים עובר (מו). המשורר מתפלל לא למלכות הדשה אלא להשבת החסד של מכונו עובר (מו). המשורר מתפלל בנספה). — מומור ס"ו (השוה ק"ח) הוא בהרכב (נ—ב: עיין גם להלן בנספה). — מומור ס"ו (השוה ק"ח) הוא בהרכב שלפנינו קינת העם והמלך. הקינה כוללת תלונה על מפלה קשה לפני האויב. בג—ז מקונן העם ומסיים בתפלת נצחון. בח—יא מדבר המלך. פסוקים אלה הם קטע משיר-נצחון של דוד (עיין למעלה, ע' 10%). המלך מזכיר את נבואת הנצחון והגבורה לדוד. ואחרי זה — שוב תלונה כוללת על המפלה ותפלה לתבוסת האויב (יב—יד).

גם במומורים הלאו מיים, היינו: במומורים, שהם לאומיים בנגלה הלפי פשטם הברור, ושעיניהם הם ישראל, ציון וירושלים, המקדש, מלכות האלהים בישראל, ישראל והעמים, קורות ישראל, גורלו על אדמתו וכר, מופיע לפנינו הלך־נפש זה של עם בן־חורין היושב בארצו, הנלחם באויביי והמאמין, שנחלחו היא נחלת עולם, שנתן לו אלהיו, אלהי העולם. חסד־האלהים הנצחי הוא חסד ההווה. אין חורבן וגלות, ואין חסד שלאחרי גלות. אין שעבוד, ואין תפלה לבטול השעבוד.

מתוך כמה מומורים עולה באונינו צהלח-האושר, שכמוחה אנו שומעים מחוך שירים עחיקים, כגון: אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בה'

<sup>9</sup> על המומורים מימי דוד ושלמה עיין כרך וה למעלה, ע' 600-60s.

אינה מלכות שלעתיד לבוא, אלא היא קיימת כבר בציון וישראל. בעיר מלכותו. חורבן וגאולה הם מעבר לאופק המומורים האלה. מלכות האלהים של ישראל נכונו לעד כימי משפט, בהם האל בא לשפוט ולכלכל את עולמו ציון והמקדש ומלכות ישראל הם מפעלי־עד כשמים והארץ, וחגי החרועה גונקל (היינו: אסכטולוגיים-גבואיים), אבל יש בהם יסוד אסכטולוגי־צחיק: את כל העמים בצדק ובמישרים. מומורים אלה אינם אככטולוגיים במובנו של הדום רגליו וכונן שם מלך עו האוהב משפט (צ"ט, ד). מציון שופט אלהים העולם וכונן כסא מלכוחו בשמים, ועלי אדמות בחר בישראל, שם בציון את ו-ים, צ"ג, צ"ה-ק' היסוד הקוסמי משולב ביסוד הלאומי. האל יצר את והוא נותן עוו לעמו (ל-לו). - במומורי־החרועה־וההמלכה כ"ט. מ"ו, פ"ט, קורא למלכים ולעמים להוביל שי לאלהי ישראל ולומר לו, כי אל נורא הוא, לד-לה: השוה דב' ל"ג, כו: רכב שמים בעורך, ובגצוחו שחקים). המשורר בערבות», "בשמי שמי קדם», אשר גאותו על ישראל ועזו בשחקים (ה, ס"ח (פנין למפלה פ' 141-841) חוגג את נצחון השבטים כנצחון האל ה"רכב ארמנות ציון, רעדה תאחו אוחם (מ"ח). - שיר־המלחבה־והנצחון העתיק אלהי יעקב משגב לה, הוא ישים שלום בארץ (מ"ו). מלכים כי יראו את מבצר ומשגב־עַר. גם אם חסער סערת מלחמה מסביב, עיר האלהים לא חירא: ני, א-ר ציון היא מכלל יפי", הקרית מלך רב", עיר ארמונות ומגדלים, אשרי העם, שככה לו, אשרי העם, שה' אלהיו (פו). – בשירי ציון מ"ו, מ"ח, והמובה, שהשפיע האל על ישראל, מהחיים במומוד המלך קמ"ד בקריאה: דוד המושל בישראל נחפס כאן כמפעל־עד של בורא העולם. תיאור הברכה כי תפארת עומו אחה וגו' (פ"ט, טו—כ). הסר־האלהים עם ישראל ועם בית עחיק, שמשמש עחה פחיחה לקינח־מלך, נאמר: אשרי הצם יודעי חרועה... הגוי, אשר ה' אלהיו, העם בחר לנחלה לו (תה' ל"ג, יב). בהימנון קוסמי וגו' (דב' ל"ג, כט). במומור תרועה, שהוא הימנון לאלהי העולם, נאמר: אשרי

זהו גם משפטם של שירי "הודו לה": ק"ה, ק"ה, קל"ו (השוה גם ק"ו, א: קי"ה א. כט). "הודו לה". כי טוב, כי לעולם חסרו» הוא שיר־תודה עממי מימי בית ראשון (יר' ל"ג, יא). וגם משמעותו של שיר זה הוא אסכטולוגי־ עחיק: חסד אלהים עם ישראל הוא חסד עולם. נחבטאה בו האמונה העממית שלפני הנבואה הספרותית, שהמלכות חעמוד לעולם ושישראל לא יגלו מעל אדמחם. מומור ק"ה מרומם את ברית האל עם ישראל ואת הנפלאות, שעשה לו, ואת הנחלה, שהנחילו למען ישמור את תורתו וחוקיו. הברית היא "ברית עולם», "לאלף דור». במומור ק"ו יש יסוד של ודוי ותוכחה. אולם לפי סיומו העחיק (מו) האל מעניש, אמנם, את ישראל, אבל הוא זוכר להם את בריחו

והצלתו מידי אויביו. וחסריו. מומור קל"ו הוא מומור החסרים. פסגתם היא הנחלת הארץ לישראל

מלכה (קמ"ט). עם חסידיו (קמ"ח, יד). את עמו יפאר בנצחון על הנויים, וציון חשמח באל את גבולה שם שלום (שם, יב--יד). אלהי העולם הרים קרן עמו, תהלה לישראל. ולגולי מלחמה). את שערי ציון חוק, את בניה ברך, יבול טוב השפיע עליה. הוא בונה ירושלים, "נדחי ישראל יכנס» (קמ"ז, ב. הכוונה בלי Gag לשבויים קרית מלך רב וגם עיר מלכות האלהים: בה ימלוך ה' לעולם (קמ"ו, י). האל קל"ד, ג), "שם צוה ה' את הכרפה חיים עד העולם» (קל"ג, ג). ציון היא גם ציון לא ימום לעולם (קכ"ה. א), מציון אלהים שולח ברכתו לאדם (קכ"ה. ה: אלהים (קל"ה, כא), בירושלים יושבים מלכי בית דוד למשפט (קכ"ב, ה), הר גברו לעולם (קי"ו,ב), כי חסר ה' הוא חסר עולם (קי"ה, א, כט). בציון שוכן ולגאולה. בישראל הכין האל את ממשלתו (קי"ד, ב), חסדו ואמתו עם ישראל שמעלות: קכ"ב-קכ"ה, קב"ו-קל"ה. במומורים אלה אין וכר לחורבן במטבע זה טבועים גם שירי ההלל: קי"ג-קי"ח, קמ"ו-ק"נ, ושירי

לאומית (עיין ז, יו). האל הוריש גויים מפני ישראל, הושיעם חמיד מצריהם. זהו גם רקע הקינות הלאומיות: מ"ר, ע"ר וע"ם. מ"ר היא אולי קינת־מלך נצחיות הברית בין האל ובין ישראל. נצחיות המלכות ונחלה הארץ —

לאומית קשה וממושכת, אנקת אומה נתונה במצור ובמצוק. האויבים על אדמת ישראל. במומורים אלה נשמעת גם בת-קול של צרה לחלול-השם, שיש במפלת ישראל לפני אויביו ובמעשי הרצח והחמס, שעשו ועם עובר, והוא מתפלל לעורה ופרוח. המשוררים של ע"ר וע"ט לבם הומה ועתה זנחם ויכלימם, מסר אותם בידי שונאיהם. אבל המשורר מאמין, שוהו

היא התפלה ל"יום יהוה" של האמונה העממית בחקופת עמו ס OI. האופי (פ"מ, ו-1). ולחלן: יודפ לפינינו נקמח דם פכדיך השפוך (י). "שפוך חמחך" שפך המתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו וגו' ע"ד וע"ם מקוננים על צרה וחרפה, שכשל כח העם לשאחן. והמשורר מחפלל: נראה. שבכמה ממומורי ס' תהלים מנצנצות חרדה זו ותקוה זו. משוררי מומור הומן גם נולדה הצפיה העממית למיום יהוה", ליום ישועה ונקמה מן האויבים. מאוחה החקופה מנהמת החרדה לקראת שעת פורענות קשה וממארת. באוחו החחילה מחרקמת בתקופת דמדומיה של מלכות הצפון. בכמה דברי חזון ושיר כבר ביררנו למפלה (כרך זה, פ' 182 ואילך), שהאטכטולוגיה המאוחרת

<sup>10</sup> תפלה זו קבל מן המומור העממי ירם יהו (י', כה). אלא שאצל ירמיהו היא

הנעמר של המומורים הללו נכר ביחור בהשקפתם על סבת הפורענות. ע"ר (כמו גם מ"ר) אינו מוכיר חטא של ישראל בכלל. מומור מ"ר מטעים אפילו את צרקת ישראל ואת נאמנותו לאלהיו. אלא שהאל "זנח», "שכח», הסתיר פניו, והמשורר קורא לו: עורה, למה תישן וגו' (י, כד—כו). מומור ע"ר גם הוא אינו תולה במפורש את הפורענות בחטאם של ישראל. האל חרה אפו בעמו, ולפיכך זנח אותו (א), השיב ידו ואינו עוזר לו (יא). וגם המשורר הזה קורא: אל תשכח לנצח... אל תשכח קול צרויך וגו' (ימ—כג). ברור, שהתפיסה הואת היא עממית וקדומה ביותר. מומור ע"ט מוכיר בפירוש את החטא (ה—ט). אבל הנעימה היסודית היא. שהחטא כבר נחמרק ביסודים, וכבר הגיעה עת הישועה והנקמה. הוא משוע ל"יום יהוה», אם כי הבטוי לא נוכר בפירוש. למרות החטאים, ישראל הם עבדי ה' וחסידיו, עמו וצאן מרעיתו.

ק"ב, יד-יו). ריחום ציון "כי עת לחננה, כי בא מועד» וכו' (נ"א, כ-כא: ס"ט, לו-לו: לנייום יהוה". מתוך הלך־רוח זה נובעות אולי התפלות על בנין ערי יהודה. יאמרו הגוים וגוי. נראה. שכל המומורים האלה מושרשים בצפיה העממית כי ידין ה' עמו וגו'. בתה' קס"ו, א-ב הובע המוסיב של חלול-השם: למה עם דב' ל"ג, כט). בחה' קל"ה, יד אנו מוצאים את הפסוק שברב' ל"ב, לו: אויביהם (השוה תה' פ"א, י, יו עם דב' ל"ב, יג-טו: והשוה תה' פ"א, טו על חטא וה שלה האל את ישראל "בשרירות לבם» ולא הנחילם נצחון על אחרים. בתה'פ"א, ט-יו אנו מוצאים תוכחה לישראל על הטא עבודת אלילים. בה יוחר. – נקודות־מגע עם שירת "האוינו" אנו מוצאים גם בכמה מומורים את חטאם של ישראל. אלא שסגנון השירה הוא סגנון התוכחה, והחטא מוטעם לו, מג: תה' צ"ט, י). קרוב ביוחר לשירת "האזינו» הוא מומור צ"ט, המוכיר צ"ד, יח, כב). משוחפת החקוה לנקמת דם עבדי ה' ביום־דין קרוב (דב' ל"ב, משותף הוא המוטיב של חלול השם. האויב הוא "נבל» (דב' ל"ב, כא: תה' שירת "האזינו» (דב' ל"ב), שנם בה נתבטאה הצפיה לצת הישוצה והנקמה. המטבע האסכטולוגי של המומורים ע"ד וע"ט דומה בכללו לוח של

האמונה התמימה והכטחון העצום באלהים ובשלטונו העליון בעולם. שנתגבשו במומורי ס' תהלים, ובכלל זה גם במומורים הלאומיים, עשתה אותם לערכים נצחיים. הומנים נשתנו, תמורות עצומות עברו על ישראל ועל

קבועה בממגרה אמכשולוגיה-גבואיה וארונה בחזון הנבואי על אברן האלילות. ועיין להלן בנפפח: מ' חהלים, הערה 100.

העולם, והמומורים עמדו לעולם. האמונה האסכטולוגית התמימה בנצחיות מלכות ישראל נופצה אל סלע המציאות. אז קרה למומורים מה שקרה לכמה מלכות ישראל נופצה אל סלע המציאות. אז קרה למומורים מה שקרה לכמה מן החזונות הנבואיים: נתלו בהם צפיות של הזמן המאוחר. מלכות ההווה והמכה למלכות העודי. המלך הנסוך על הר ציון, המלך המכניע עמים, שהאל הישיבו לימינו וכו', נהמך למלך העחיד, ל"משיח». הנצרות דרשה את המומורים על המשיח שלה. רק בהמשך הדורות נחפכו איפוא המומורים ל"משיחיים» במוכן המאוחר, והתמורה הזאת היא המטעה את עינם של החוקרים עד היום. אלא שהתמורה ה"משיחית» של המומורים התחילה באמת בזמן מוקרם ביוחר. עבל עם חלוקת המלוכה בא הקץ הריאלי לחלום מלכות העולם של ביחדוד. אבל את המומורים על מלכות דוד הגדולה הוסיפו לומר כ אי לו המלכות קיימת, ואת המומורים על מלכות דוד הגדולה הוסיפו לומר כ אי לו המלכות קיימת, החלום לא בטל, באשר צפו תמיד לתשובת החסר האלהי, ובמלכות החלום הולום הצלה הם הנוגה המשיחי של מומורי ט' מהלים, שגונין השתוך החלום הצלה הם הנוגה המשיחי של מומורי ס' מהלים, שגונין השתוך מדור לדור.

ס' תהלים וספרות החכמה המסורת הכלילה את ס' תהלים ב". המסורת הכלילה את ס' תהלים ב". מתובים" והסמיכה אותו לסמרי החכמה (תהלים, איוב, משלי, קהלת, לפי הסדר העתיק, עיין בבא בתרא יד, ע"ב). נתיחד לו מקום בין תורה ונביאים ובסדר העתיק, עיין בבא בתרא יד, ע"ב). נתיחד לו מקום בין תורה ונביאים ובין ספרי החכמה ומקום זה יש בו משום סמל. כי ס' תהלים שרשיו מעורים עדיין סמרי המסברת החכמה, ונומו נומה לרשוחה. יש בספר סוג מיוחד של שירים באמת בספרות החכמה, ונומו גוי ל"ב, ח"א; ל"ד, ז—כג; ל"ז; מ"ט; ע"ז; קי"ב; קכ"ז; קכ"ח, א—ד. בכמה מזמורים נדונה שאלת הצדיק והרשע, שספרות החכמה דנה בה ביחוד. המזמורים ע"ג ול"ט הם מין מקבילה לס' איוב. עיין גם י'; י"ב; י"ד (נ"ג); צ"ב; צ"ר, על סוג וה יש למנות גם את איוב. עיין נחנמה י"א: נ", טו—כג: נ"ב, ב—י; נ"ח; ס"ב, ד, י, יא; פ"ב, יסוד של מוסר וחכמה יש גם בט"ו וכ"ד ובכמה מזמורים אחרים. כמזמור חכמתי של לראות גם את צ"א זו,

וו בצ"א, ב יש לנקר: אֱמר, כמו שברור מן ההמשך: כי הוא יצילך ונר. בפמוק מ צ"ל "כי אמרח" (במקום "כי אחה"), ונם זה ברור מן ההמשך. ושיעור פמוק יר הוא: כי כן יאמר אלהים על הבומה בו: בי השק ונו'. המזמור אינו מדבר על מדוה מומריות אלא על הבמהון באלהים, שנם הוא מעניני מפרות ההכמה. "שלמה רשעים" (ה) הוא מומיב הכמהי מובהק. לפמוק יא השוה מה' ל"ר, ה; ל"ה, ה—ו. שבוש המלים "אמר", ו"כי אמרח"

דמוי הצדיק והרשע שבם' תהלים הוא זה שבספרי החכמה. הדמוי הוא מוסרי. הרשע אינו ישראלי העובר על מצוות דתו (מחלל שבת, אוכל שקוצים וכו') אלא אדם הפורע חוק ומוסר: איש חמס, נוכל, רודף בצע, מרצח וכו' המתנכל לצדיק ולעני. גם תורת הגמול של ס' תהלים היא בכללה זו של ספרי החכמה. האל משגיח על בריותיו, גומל טוב לצדיק ורע לרשע. הרשע בגובה אפו ובסכלותו מדמה, שאין דין ואין דיין. אבל הגמול האלתי מחבצע, הצדיק יורש ארץ, ואחרית רשעים נכרתה. רקע תורת המוסר של מזמורי החכמה שבס' תהלים הוא אנושי־כללי, לא־ישראלי, כרקע המוסר של ספרות החכמה. כמו בספרות החכמה כך לא נוכרה גם בספר תהלים שום מצוה מוסרית מיוחדת לישראל (עיין על זה בסמרך). בין כמה ממומורי ס' תהלים ובין ספרות החכמה יש לא רק קרבה ענינית וצורתית אלא גם מגע לשוני <sup>21</sup>.

ועם וה שונה ס' תהלים באמיו שנוי יסודי מספרי החכמה. בס' משלי ואיוב אין רקע ישראלי כלל. רקעו של ס' איוב הוא לא-ישראלי במפורש. לא כן ס' תהלים, שהוא ספר ישראלי־לאומי ברובו וביסודו. יש בספר זה סוג מיוחד של מומורים לאומיים, שענינם גורל ישראל, מלך ישראל, מלחמות ישראל עם אויביו, הפארת ציון וכו'. גם בכמה ממומורי היחיד נוכרו ציון וישראל. יש בספר מומורי הכמה כלליים בלי כל רקע ישראלי

גרם לקבימה משובשת של מנג השיר. השיר כולל רברים, שהמשורר אומר באזני השומע. אין כאן איפוא לא הפלה, וכל שכן שאין כאן להש, אלא לקה על ערך הכמחון באלהים. "יישב במהר עליון" ונו' הוא עולה הרגל הלן בהר־הביה. המומור הוא מן המומורים ההכמחיים, שהמשוררים היו משמיעים באזני באי המקרשים (עיין להלן). — הלוף השמוח "עליון, שרי, ההמושרים היו משמיעים באזני באי המקרשים (עיין להלן). — הלוף השמוח "עליון, שרי, יהוה אינו כאן אלא ענין מליצי בלבר, ואין וה "נאום ניור", כמו שאימר עור ש שי גר, ביאורו לאינב, ע' הפל—868. בשעה הבוריו של המומור כבר נשכחה המשמעה העהיקה של השמוח עליון ושרי, והללו לא היו עור אלא בנויים לאחר. ונם מעולם לא היה הניור קשור בחילוםי השמוח האלה. ועיין גם להלן, במרק על מ' איוב.

בנ השוה חה' ל"ר, יב עם מש' ה', ז; ז', כר; ה', לב. חה' ל"ז, כא, כו; קי"ב, ה עם מש' י"ר, לא; י"ם, יז; כ"ה, ה הה' ל"ז, א, ז עם מש' נ', לא; כ"ר, א, יש. הה' ל"ז, ג, מ ועוד עם מש' ב', כא; י', ל. הה' ל"ז, י, לה—לו; ק"ג, מז עם איוב ה', נ; ה', יה; ב', ז, ש. הה' ק"ז, ם, מב עם איוב ה', מו; י"ב, כא, כר; הה' קי"א, י עם מש' א', ז; מ', י; מ"ו, לנ; איוב כ"ה, כה. הה' צ"א עם איוב ה', יש—בר. הה' ל"ש, יר עם איוב ה', כ—כא. הה' ה', ה; קמ"ר, נעם איוב ז', יז. הה' ז', מז עם מש' ב"ו, כז; קה' י', ה הה' ל"ג, מז—יז; קמ"ו, י עם מש' ב"א, לא. הה' מ"ח, מ עם איוב י"מ, יג, יר, יר, ים.

ועדותיו (כ"ה, י, יד). הבטוי "ראשית הכטה יראת ה"", שאנו מוצאים אותו והתוכחה המוסרית היא תוכחה לישראל (נ', ז, טו). הצדיק שומר ברית ה' שנכרחה עמו, להבדילו מכל העמים. הרשע נושא ברית אלהים עלי פיו, בס' תהלים: כאן רווחת האיריאה של תור ה, שנתנה לישראל, ושל ברי ת. הדרישה המוסרית בתורה ובנביאים. לא נוכרה בהם כלל, הרי אין הדבר כן אלהי אנושי-כללי בלבד, וברית מוסרית מיוחדת לישראל, שהיא יסוד ישראלית. אבל בה בשצה שבספרי החכמה החובה המוסרית נתפסת כחוק כאמור, שום מצוה דתית־נימוסית ישראלית ואף לא שום מצוה מוסרית־ מובהק. צר שוה יש בין ס' תהלים ובין ספרי החכמה, שגם בו לא נוכרה. לפי ענינם, והם ממומורי החכמה והמוסר, ועם וה יש בהם יסוד ישראלי־לאומי האוניברסלי המוסרי קמ"ה). אבל יש בספר סוג של מומורים, שהם למודיים קכ"ו: השוה גם ההימנון האוניברסלי ק"ד וסיומו המוסרי, וכן ההימנון (4. E' 4-18: 4. L' 1-c1: 4. L: a.a: [. u: 0. E: 6. E: 6. E: d. L: d. E:

מו-יח. החכמה. עיין תה' מ"ד, כא: פ"א, י: צ"ו, ה: צ"ו, ו: קט"ו, ד-ו: קל"ה, כאן האלילות כדת הגויים וכמכשול לישראל, מה שלא מצינו כלל בספרי פי שלא נוכר בספר הטא דחי־נימוסי (כגון הלול שבת וכיו"ב) הרי נוכרה ישראל. החטא הלאומי הוא דתי: חטא האלילות, כמו בתנ"ר. ובכלל, אף־על־ מן התוכחה הלאומית: ע"ח: ק"ו. במומורים אלה לא נוכר חטא מוסרי של סוג מיוחד של שירים למודיים הם המומורים ההיסטוריים, שיש בהם קכ"ה: קכ"ה, ה הצריקים נקראים "עמי»: י"ד, ד: נ"ג, ה: צ"ד, ה: קכ"ה, ב. כ"ו, ד-ו: כ"ח, ח-ם: נ"ב, י: נ"ם, ו, יד, ועוד. עיין ביחוד ש"ו, א: כ"ד, ב: ארצו, זרע יעקב וכוי: ג', ה: ה', ה: ט', יב: י', טו: כ"ב, כד, כה: כ"ו, הט: על הצריק והרשע ועל הגמול המוסרי נוכרו אלהי ציון, ביתו, הר קרשו, בציון: ל"ג, יב: ק"ג, ז, יח: קמ"ו, י: קמ"ו, ב, יב-יד, ים-כ. במומורים ואת השגחתו המוסרית נוכרו בחירת ישראל, מתן־תורה ומלכות האלהים א': י"ם: קי"ם. בהימנוני בטחון ויראת־שמים המפארים את שלטון האל בעולם כרת עמו לעולם. לחורה המוסרית, שנתנה לישראל, מכוונים מומורי־החורה בתה' קי"א. י במומור המוכיר את חסדי אלהים עם ישראל ואת הברית. אשר במש' א', זן ט', י (השוה א', כם: ב', ה-רן ט"ו, לג); איוב כ"ה, כה, קבוע

אולם לא ברמוי הברית הרתית־המוסרית הלאומית בלבד נתיחד מימיהם בתחום היצירה המומורית. החכמתית והיצירה התורתית-הנבואית בישראל. שני הורמים הגדולים ערבבו

את ס' תהלים יכולים אנו איפוא לראות כתחום המשותף של היצירה

ס' תהלים מספרי החכמה. מיוחד לו גם דמוי המשפט האלהי בעולם. המשפט האלהי בס' תהלים משמעותו האחת היא: משפט העולם.

קביפת גורל הפולם, כלכול הארם וכל חי. האל ידין פמים, ישגיח פל בריותיו, ינחג תבל בצדק ובחסד. עיין ביחוד: ס"ו: פ"ה: צ"ו—צ"ט. דמוי הנהגת הפולם האלהית מצוי גם בספרות החכמה. אבל במומורים שבס' תהלים, שפנינם המשפט האלהי במובנו זה. יש גם יסוד ישראלי־לאומי. כמה מן המומורים האלה (ביחוד מומורי "המלכת יהוה») קשורים בחרופת חג ישראלית (ראש חידש וביחוד ראש השנה). וכן יש בהם מומיבים לאומיים מובהקים (פיין, למשל, מ"ו, ד—ה: מ"ח, יב: צ"ג, ה: צ"ה: צ"ו, ה: צ"ח, ג, ופוד).

אלא כהופצה חוזרת. אולם הנביאים הפכו צפיה זו לצפיה אסכטולוגית. כשם עולם חדש. הופעת האלהים למשפט חגיגי מרומה גם היא לא כאחת ויחידה והחגיגי של "אל נקמות" (צ"ד, א) אינו מרומה כסיום תקופה וכראשית סדר" של הנביאים. משפט הרשעים בס' תהלים אינו אסכטולוני. גם המשפט הגדול של ס' תהלים הוא, כנראה, גם המופס הראשון של חוון יום-הדין האסכטולוגי הומן יום גמול, יום בחינת וכיות ועוונות. ולא עוד אלא שדמוי המשפט החגיני שתי רשויות יונקות זו מזו. בתוקף השפצה זו נצשה אולי ראש-השנה במשך צפיה לא לגור דין אלא לפעולה אלהית ממשית ונכרת. אבל נראה. שיש כאן וציור משפט הרשעים נכדלים עריין וה מוה. הצפיה למשפט הרשעים היא העולם (לקביעת גורלו) בראש השנה. בס' תהלים ציור המשפט שבראש השנה אלהים למשפט רשעים הגיני הוא נהרור הדמוי של הופעת אלהים למשפט ם"ב, א-ח: צ"ד, א-ו (ועיין להלן בנספח). אפשר, שרמוי זה של הופעת קבוצי, שבו יו פיע ויודע לעולם האל השופט. עיין: ז', ז-ה: ט', כ-כא: כפעולה חגיגית של האל במושב הפמליה של מעלה, כמאורע מיוחד, כמשפט בס, תהלים אנו מוצאים ליד דמוי זה עוד דמוי אחר: צפיה למשפט הרשעים לעונש, שידביק כל אחד מהם בשעתו, כשיחרץ משפטו לפני האל. אולם רשעים רבים ועל השואה, שתבוא עליהם ועל ביתם פתאום וכו', הכוונה עונש הרשע מרומה בספרי החכמה חמיד כגמול ליחיד. וגם כשמדובר על ובכל זאת יש גם במשפט־הרשעים שבכמה מומורים בס' תהלים גון מיוחד. הגמול האלחי המתבצע בעולם תדיר. (עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספה). הנבואי. משפט הרשעים הוא בס' תהלים, כמו בספרות החכמה, ביסודו הפעלת הרשעים אינו פעולה של יום-דין אחרון, מבוא לאחרית הימים, כמו בחזון האלהי שבם' תהלים אינו משפט אסכטולוגי בשום מובן. וגם משפט הרשעים הגמול המוסרי. דכוא הרשעים והצלח הצדיקים מידם. המשפט המשמעות השניה של משפט האלהים בס' תהלים היא: משפט

שהחוון הגבואי נטל ממומורי תהלים הרבה מוטיבים אחרים ונתן בהם משמעות אסכטולוגית, כך נטל גם מוטיב זה של הצפיה למשפט־רשעים חגיגי וקבע אותו בחוון האחרית.

א-יא). נשתמר גם מומור ליום כלולות המלך (מ"ה). יבול, ברכת בנים (ס"ה: ס"ו: קמ"ד, יב-מו) או לנצחון בקרב (כ': קמ"ד, פלישת אויב (מ"ו). יש מומורים המביעים צפית בטחון לחסד אלהים: לגשם, במלחמה עם האויבים (י"ח: כ"א, ב--ח: ס', ח-יא: קמ"ט) או ההצלה מסכנת שהאומר ניצל ממנו (ס"ו, קמ"ו, קי"ה, קכ"ד). מסוג זה הם גם מומורי הנצחון מומורים הנאמרים מתוך רוחה וישועה: אחרי מחלה (ל') או צרה אחרת, ע"ט: פ": פ"ג: ס',ג-ו: פ"מ, לח-נב), מומורי בצורת (פ"ה, קכ"ו). יש מומורי תלונה על מפלה במלחמה או כבוש הארץ בירי אויב (מ"ר: ע"ר: בניים ונדכאים (י',י"ב,י"ד, צ"ד), שבויים או גולים (מ"ב-מ"ג, קל"ו), קמ"ב: פיין גם ו', ד-ה), מומורי ברדפים (ג', ה', ט', י"א, י"ו, ופוד). חולים (ו', ל"ח, מ"א, פ"ח), מומורי אסירים ונאשמים (כ"ו, ל"ה, ועוד). יש מומורים הנאמרים בשעת מצוקה ליחיד או לצבור: מומורי ס"ח: צ"ה, עיין א, ו: צ"ו, עיין ח: ק": קי"ח, עיין ים-ב: קב"ב: קל"ב, (ל"ג, א-ב: מ"ו: פ"א, ב-ו: צ"ה-ק', ועוד), מומורי תהלוכה (מ"ח: (עיין ד',ו: כ',ד: כ"ב,כו: נ',ה: קס"ו,יד,ועוד). יש מומורי הג ותרועה גם מכחינת הענין, שבו הם קשורים. יש מזמורים הנאמרים עם הקרבן זה הם מומורי המלכת יהוה, הללויה, הודו לה"). שונים הם סוגי המומורים או האומה כולה (כ"ד, כ"מ, ל"ג, מ"ד, מ"ו-מ"ח, ס', ס"ו, ס"ח, ועוד: ממין צבור (כמה ממומורי המלך: כ', כ"א, וצוד), מומורי צבור, היינו: קהל המומרים צבור (ד', ש', כ"ב, כ"ו, ל', ל"א, קש"ו, ופוד), מומורי יחיד, שהם גם מומורי מומורי יחיד (ג', ה', ו', ו', מ"ו, י"ו, י"ט, כ"ג, כ"ו, ועוד), מומורי יחיד בתוך להתפתחות ספרותית ארוכה. מבחינת אישיותו של האומר יש להבחין: היא ביותר בעניניה, ויש בה הרבה צורות־קבע ספרותיות וסגנוניות, סימן צורות וסוגים. היצירה המומורית, שנאצרה בס' תהלים, מגוונת

מגוונים הם מומורי ס' תהלים גם מבחינת הסוג הספרותי. יש בהם תהלות או הימנונים. יש הימנונים קוסמיים לאלהים (ח': י"ט' ב--ז: כ"ט: ע"ר, יג--יז: פ"ט, ו--טו: צ"ג: ק"ר: ק"ז: קמ"ה--קמ"ח: ק"נ), יש הימנונים לאומיים-קוסמיים-מוסריים (י"ח: י"ט, ח--יא: ל"ג: מ"ו: מ"ז: נ', א--ו: ס"ו, א--ח: ס"ח: ע"ו: ע"ז, יב--כא: צ"ה--ק': ק"ג: קי"א: קי"ד-קט"ו: קל"ה--קל"ו: קמ"ז: קמ"ט). מסוג התהלה הם אחרים משירי ציון (מ"ח:

הגיוון הרב הוה של המומורים מראה, שיצירחם ניוונה מכל רשויות החיים העממיים. המומורים שמשו הגות לרחש-הלב הדתי של היחיד ושל האומה בכל מסבות החיים, בעניני יום-יום ובשעת התרחשות מיוחדת, בימי המעשה ובחג. בשעת יגון ובשעת ששון. האכר, השר, המלך, העני, העשיר, החולה, הנרדף, הנאשם — לעניני כולם ניתן מבע דתי במומור.

והאלמנה (שמ' כ"ב, כב), לופקח הפני, שהנושה חבל בגדו (שם, כו), לופקח היחה איזו צורה קבוצה לוצקח הצשוק לפני האלהים, לוצקח הגד, היחום גם לוצקת הצני והצשוק ניתן בטוי בספרות התפלה והמומוד. ובלי ספק מרח נפש» הסובלת מקנאת צרתה הם הפלחה ונדרה של חבה בש"א א', יא. בשעת סכנה היא תפלח יעקב בבר' ל"ב, יא-יב. דוגמא לתפלת אשה לשמש לנו תפלח יצקב בבר' כ"ח, כ-כב. דוגמא לחודה גר ועני ולחפלתו כ"ה, לט. דוגמא לתפלה ולנדר של גולה מבית אביו ויוצא לעגרות" יכולה כני-כר או קללתו ליואב בש"ב ג', כח-כם או תודתו על מות נבל בש"א יחידים יכולים לשמש לנו דברי דוד לשאול בש"א כ"ד, יג. מו: כ"ו, ימ. הקבילה להן החודה על שמיעת הצעקה. דוגמא לצעקה ולאלה ולחודה בריבות זה היה בלי ספק איזה נוסח-קבע. בצעקה ובאלה היו כרוכות תפלה ונדר. אלה במצגל להאלותו לפני המובח והיה דורש משפט מן השמים. לאָלה מסוג האלהים. ממל"א ה', לא-לב אנו למרים, שארם. שנפשה לו פול, היה נושא העממית הישראלית הן צורותיה השונות של הגות־לב הסובל והנרדף לפני הסובלים והמשופים לפורה, ספרות הנתונים במצוקה. מיצירות האמונה כמו שטבורים רבים. בספר יש הרבה מומורים. שיש לחשבם על ספרות מומורי סובלים ונרדפים. ס' תהלים אינו "ספר העניים»,

אולם מתפלות־העניים האמתיות, תפלות העני המבקש לחם וועקת הדל השופך שיחו לפני אלהים נשחמרה בחה' קמ"ב. השכיר על כובש שכרו (דב' כ"ד, טו). דוגמא נפלאה של תפלת אסיר

ודיין אלמנות. אבל אין ואת אומרת. שהם דלים או רשים־עשוקים באמת. עניים ואביונים וכושלים ומוכירים את מדת האל כמגן העניים, כאבי יחומים משתמשים משוררי ס' תהלים. המתפללים מכנים את עצמם לעתים קרובות אסירים בכושרות» (שם ס"ח, ו-ו), וצוד (ציין להלן בנספח). בסגנון וה לרך. משגב לעתות בצרה» (תה' מ', י): "אבי יחומים ודין אלמנות... מוציא מערו לאבירן בצר לו, מחסה מורם, צל מחרב" (יש' כ"ח, ד): אחה "משגב הכושלים: אחה, האשר בך ירום יחום» (הושע י"ד, ד): אחה המעוו לדל, שנחלו אוחו. בחפלות־העניים נתגבשו נוסחאות הפניה לאלהים כלמגן של תלונת עני ותפלח ברדף, והסגנון הוה הוא שנשחמר ביצירות אחרות, מפני מה – אין אנו יכולים לדעה. אבל בתפלות אלה נתגבש סגנון מסוים הצשוק (הגר, היחום, האלמנה, השכיר, המרושש) נשארו לנו רק שרידים.

של יעקב הבורח בחוסר־כל מבית אביו והעובר "במקלו" את הירדן (בר' של שכיר־היום והרש. אין איש מן התעניים" שבס' חהלים מתפלל את תפלחו תפלה על "לחם לאכל ובגד ללבש» – זו התפלה הראשית של העני האמתי, כי עובדה היא. שבכל הספר כולו אף מזמור אחד, שיש בו

בשם "עניים" או "אביונים", ושמוש־לשון זה נמצא גם בתהלים (ע"ב, ב, ד, לנגישותיהם של בעלי זרוע. העם העמל הזה בכללו נקרא במקרא לפעמים ה עם, שברובו היה מעמד של אכרים ועירים, בעלי רכוש, שהיו נחונים ודלים־צשוקים) לא נשתמרו בס' תהלים. בכמה מומודים נתן במוי לסבל (על טיבו ואפיו נעמוד להלן בנספח). אבל מזמורי־עניים ממש (מזמורי רשים ב פגנון מומור העניים. בסגנון זה משחמש גם המלך וגם האומה כולה. את עצמם לפני אלהים דרך עניה והכנעה כעניים וחלכאים. הם משתמשים הוא היה נרדף. אבל לא היה עני. משוררי ס' תהלים (וכן גם ירמיהו) מציגים מידי אויבים אלה. דוגמא למומורים מסוג זה הם מומוריו של יד מיהו, שגם לחם אויבים אדירים האורבים לדמם ולרכושם, והם מתפללים על ההצלה על קוצר־רוח ועבודה קשה. ס' חהלים כולל תפלות של נרדפים, שיש

תלונה על רעב ועירום. על חורב וקרח ללא צל-קורה. על אדונים אכורים, כ"ח. כ: השוה ל"ב, יא), זו הדוגמא לחפלת־עני אמתית. אין בשום מומור

הקרף הפמוק בין הפט ובין מפטד השרים, שנתהוה בתקופת הנבואה הספרותית יב. יג: קל"ב. טו. ועוד. השוה למעלה, ע' 171. 201. בכמה מזמורים נשתקף

(י"ר, נ"ג, צ"ר: אולי גם פ"ב). אבל הספר בכללו הוא לא ספר של מעמד־ עניים אלא ספר העם־האומה.

המזמורים והפולחן. באיזה מובן ובאיזו מדה יש לראות את

בנמורי ס' תהלים כמומורים פולחניים? כבר אמרנו, שמומורי ההלים אינם "פולחניים» במובנו של מובינקל,

הינו, שאין הם יצירת עושי-שירים מקצועיים מאנשי המקדש, שהיו מחברים מומורים לכל דורש. אבל אין הם גם יצירת הכהנים, שטפחוה ושמרוה במקדשים, כדעת גונקל. כשם שהכהן הישראלי אינו נושא התפלה, כך אינו גם נושא המזמור. יש בס' תהלים מומורים, שהם בלי ספק יצירה שירית חפשית, אישית או בת־ומנה ביותר, רחוקה ביותר מכל הדומה לנוסה ולמטבע עובר. למשל: י"ח: מ"ב—מ"ג: ס', ה—יא: קל"ב: קל"ו. גם מ"ה וע"ב דבר אין להם עם נוסח מקדשי או עם יצירה כהנית. מחוך מסבות מיוחדות ורנח כהונה. שירה הפשית הם הימנונים כמומורים ק"ד, קמ"ה—ק"ן, ועוד. וכן אין מומורי החכמה למיניהם יצירות־נוסח מקדשיות. באלה יש מן הנוסה אבל — מנוסח אנשי החכמה.

אולם ס' תהלים הוא בכל ואת ספר השירה הפולחנית. מומורים רבים הם שירים פולחניים (אם גם לא כהניים) מעצם יצירתם. מומורים אחרים נעשר פולחניים בהמשך הומן, עוד בימי בית ראשון.

the transfer of the transfer of the part of the transfer of t

עם קינה על מפלח בית דוד (שם, לם—בב). ונראה, שההימנון והקינה היר במשך דורות מ"נוסחאות» הפולחן של בית המלך. גם מומוד ב', מיצירות תקופת דוד, שמש במשך דורות, אף בימי הירידה, כ"נוסח», שנתפס ודאי כתפלה והבעת תקוה לעתיד. ולעומת זה נראה, שמומורים כגון כ', כ"א, ק"י נתחברו מלכתחלה כברכות־ותפלות-קבע למלך. אפשר, שהנהן היה המברך, ואפשר, שוו היתה ברכת העם. ק"א הוא, כנראה, מין שבועה של המלך לפני אלהים, שהיה אומר אותה בשעת התמלכותו או בכל שנה.

כפולחניים מעצם יצירתם יש לראות גם את המומורים הקשורים בחג או בטקס עממי קבוע. מסוג זה הוא פ"א, ב—ח, שהוא מומור חרועה של ראש חורש. וכן שירי התרועה והמלכת האל, שיש לראותם כקשורים בחגיגה ראש־השנה (עיין למעלה, ע' 964—194). מומורי־פולחן של קבע הם גם שיר הגשם ס"ה, ו—יר, ושיר היבול ס"ו, הקשורים אולי בחג הסוכות (עיין למעלה, ע' 994). אם נגיח, שפ"ה וקכ"ו הם שירי בצורת, הרי יש למנות גם אותם על סוג זה.

פולחניים ביחוד הם המומורים, הקשורים במובן זה או אחר במקדש. במומורי המלכת יהוה נוכרה ההליכה אל המקדש, הביאה בשערים,

שיר ההשתחויה לפני ההיכל (השוה ה', ח). בכ"ה, ב נוכרה נשיאת כפים אל ושם אמו. את הנוסחא הואת אנו מוצאים גם בפ"ו, מו. – מומור קל"ח הוא אולי על שמוש גוסחאי של המומור: המתפלל היה הוגה במקום זה את שמו (פניין ו, יב). - הבטוי "פברך... בן אמחך» במומור־החודה קס"ו, טו רומו ב"ר, ח: ס"ה, ב. שיר סבוב המובח של יחיד הבא בקהל חוגגים הוא מומור כ"ו כד-כו: נ"ו, יא-יד: ס"א, ו-ם: ס"ו, יג-כ: קט"ו, יב-יט. השוה גם קצחם בהבאת תורה. שירי תורה ותשלום נדרים של יחיד אנו מוצאים בכ"ב, מודה. וכן צ"ה, ד. השוה צ"ו. ח. גם שירי המלכת יהוה היו קשורים איפוא בסמוך). את הפומון הוה אנו מוצאים גם בתה' ק', ד-ה. ושם, א, ד נוכרה החודו לה', קראו בשמו" (ק"ה), ציין יש' י"ב, ד. (צל מומודים אלה ציין צוד שכל מומורי "הודו לה' כי פוב» (ק"ו, ק"ו, קל"ו) הם מומורי הודה. וכן גם: עו' ג', יא: דה"א ט"ו, לד, טא: דה"ב ה', יג: ו', ג, ו: כ', כא). יש להניח, לה' כי טוב, כי לעולם חסרו", שהוא פומון החודה עיין יר' ל"ג, יא (והשות המקרש. שיר ההלוכח-התורה בחג הוא מומור קי"ה הפותה בפומון "הודו צ"ם, ה: ק', ד), ויש לראות את מומורי המלכת יהוה כשירי תהלוכה אל הכניסה אל החצר, ההשתחויה של ההמון החונג (צ"ה, א, ו: צ"ו, ח-ם:

המומורים מ"ח וקכ"ב הם משירי הצליה לרגל. ואולי גם פ"ד,

ב—ה: מ"ן, משירי הפליה להר הבית הוא כ"ד, א—ו, קהל הפולים הם קהל דורשי ה' ומבקשי פניו (ו). משירי פולי הרגל או מקריבי הקרבוות הלנים בהר הבית או בסביבתו הם, כנראה, מ"ו: כ"ג: כ"ו, א—ו: ס"ה, ב—ה: צ"א (פיין פוד בסמוך) 12. משירי הפולים השיכנים בהר הבית ובסביבתו הם גם שירי "בית ישראל», "בית אהרן», "פברי ה", "ראי ה" " \*! (העברים המרכנים בהר הבית ובסביבתו הם גם שירי "בית ישראל», "בית אהרן», "פברי ה", "ראי ה" \*! (העברים העמדים בבית ה', בחצרות בית העמדים בבית ה', בחצרות בית העמדים בבית ה', בחצרות בית אחים גם יחר». גם שירי "יאמר נא ישראל» קכ"ד וקכ"ם (השוה קי"ה, אחים גם יחר». גם שירי "יאמר נא ישראל» קכ"ד וקכ"ם (השוה קי"ה, אחים ודאי משירי הפולים השוכנים מסביב למקרש, וכן שירי "יחל ישראל» ק"ל וקל"א. העולים האלה הם "שמרים לבקר" (ק"ל, ו, מעין "העמדים... בלילות»). — את כ"ד, ז—י יש תופסים כשיר תהלוכת הארון. אבל נראה, שהוא משירי המלכת יהוה (עיין נסמה: 6' חהלים, הערה בד).

מזמורי חכמה פולחניים. שאלה בפני עצמה היא, מה מקומם הפולחני של מומורי החכמה וכיצר נצטרפו לספר זה של השירה הדחית. שיש בה בכללה מטבע פולחני?

החכמה היתה ענין הילוני, ונושאיה היו הכמים וחכמות, שלא היו בין אנשי הפולחן. החכמה היתה מעורה בשיר, היא דברה ב"משל» וב"חירה». אבל שירה לא היה שיר"היין הקל, ומקומה לא היה בסוד משחקים. חכנה היה לקח־חיים, למוד והדרכה ומוסר השכל (עיין למעלה, ע' 441—241, היה לקח־חיים, למוד והדרכה ומוסר השכל (עיין למעלה, ע' 441—241, 691—191). היא נשאה דברה גם על שאלות־עולם, שאלה החיים והמות, גורל האדם עלי אדמות, המוב והרע המוסרי. כאן נגע תחומה בתחום הדת. היא הצרם על שלמונו המוסרי של האלהים בעולם, על הגורל אשר מנה האל לאדם, על גמול הצדיק והרשע. החכמה לא היחה ענין ליחידי סגולה בלבד. בגלל צורתה הפיוטית יכלה ליעשות נהלה הרבים. עממי היה תפקידה ב קינה

בו במומרים האלה המומר מוכיר את אירביו, את מצוקתו, את המכנות האורבות לו או את עוונותיו ואת הרגשת אשרו על שבתו בחצר בית אלהים, באהלו וכרי, ואת במחנה במחמה אלהים. על ידי הישיבה בהר הבית הוא נעשה בן־חמותו של האל. — בכ"ג, ו צ"ל, בנראה, "וישבתי" או "ושבתי". — על מוג זה יש למנות גם את מומור צ"א: הישיבה ב"מחר עליון" וב"צל שרי" מננה מכל רע (עיין למעלה, הערה 11). 11 על "יראי ה"" במובן צדיקים בכלל עיין בן־מירא ב", ז—מ, מו—יו, ביתור

פפוק ו: יראי ה' במחו בו (≔ חה' קמ"ו, יא).

על המת (השוה למעלה, ע' 994), שהיה כמעט "פולחני». אבל היה לה חפקיד מסויים גם בפולחן ממש.

בפולם כולו ופל בני האדם אשר תיודו לה' חכדו" בכל מקום, הכל בסגנון התודה פותח המשורר באוני חוגגי התודה גם שיר תהלה על מעשי האלהים הנפלאות בשיר (ק"ה). ויש ששירו כולל תוכחה על מרי ישראל (ק"ו). בפומון־ להזכיר את נפלאות אלהים וחסדיו עם ישראל, והוא משמיע באוניהם את לה". הוא פונה לתורע אברהם", "בני יעקב" בחירי אלהים ומומין אותם המקדש עומדת תהלוכת התודה. המשורר פוחה שירו בפומון התודה "הודו איך מרה ישראל באלהיו, ואיך היה האל נוהג עמהם ברחמים (ע"ח). בחצר הוא פוחח פיו ב,משל" ומביע חידות מני קדם": הוא מספר לפני הקהל, ספורים מתולדות ישראל. המשורר־החכם מומין את הצם להאוין לתורתו, החכמה, מוכיחים את הרשע הצבוע (נ'). נושאים לחוכחה משמשים להם גם גרולת אלהים, מבארים מה האל דורש מן האדם. משננים לו דברי מוסר במשלי תוכחה ומוסר בשם אלהי ציון. הם מדברים אל עם ישראל, מעידים בו, מזכירים יש שהם מדברים לפני קהל החסידים כורתי ברית אלהים "עלי ובח» דברי אף נעימה של תוכחה. וכן יש במשליהם גם מוטיבים ישראליים לאומיים. באלהים. הם גם דורשים טוהר מוסרי כתנאי לטוחר פולחני, ויש בדבריהם משלי החכמה את האמונה בגמול האלהי, באשרם של הצדיקים והבוטחים הם באים גם להרנין ולשמח. הם שרים שירי בטחון ואמונה, הם משננים בסגנון כלליים באוני "כל ישבי חלד". וכן אין הם משמיפים רק דברי הכמה נוגים. כ "קהל חסידים". אבל בקהל זה המשורדים משמיעים לא רק דברי חכמה ענוים היו האבים לשמעם. ובקרבה המקרש בקש העם בכללו להיות או להופיע מרובים היו שומעי משאות אלה בודאי בימי צום וחטוי. יראים, חסידים, אבל נחצגל גם חוג של שומפי חכמה ומשלי מוסר פלי כנור וובל פשור. בחג ומועד. חיה כאן המון צוהל וחוגג, היו חוקעים ומריעים, מחללים ורוקדים. יש להניה, שמקומם המיוחד היו תחומי המקדשים, ששם היה הקהל מתאסף ומעודרת אותו למוסר השכל. למשאות אלה ודאי לא היה מקום קבוע. אבל דברי־חכמה נוגים אלה ולהקשיב אל הנגינה האֶלֶנית המענימה את הלב "בכנור", ובלי ספק משמיעים אוחם בניגון (מ"ט, ב-ה). הקהל אוהב לשמוע הם משמיעים "חכמות» ו"חבונות», משל וחידה. הם מלוים דברי הידותם פונים אל קהל, אל "כל העמים» או אל "כל ישבי חלד», "יחד עשיר ואביון». נושאים משא משלם על שאלות החיים והמות גם לפני קהל שומעים. יש שהם איוביות בשיח־סתר לפני האלהים, כמשורר מזמור ל"ט. אבל המשוררים המשורר־החכם שופך לפעמים את הגות לבו על גורל הצדם בתלונות

החכמה ומשליה (ק"ו). ויש שהמשורר משמיע את תהלות אלהים במשליו. החכמה ומשליה (ק"ו). ויש שהמשורר משמיע את תהלות אלהים במשליו. וקהל חוגני החודה עונים על כל משל: "כי לעולם חסדו» (קל"ו). לפני קהל ה"ענוים», הם העם שבחצר המקדש, משמיע המשורר את תהלות ה", למען ישמה, והוא מומין אותם לרומם את האל יחד עמו, ואחרי כן הוא מנעים ללמד אותם בשיר יראת ה' ודרך מוסר בסגנון חכמי המשל: לכו, בנים, שמעו היגון המקדש, ומספר על הנהגת-העולם האלהיח, על בחירת ישראל וכו' (ל"ג). לינגו' (ל"ר). בכנור ובנכל עשור הוא מומר לפני הצדיקים, הם הקהל שבחצר המקדש, ומספר על הנהגת-העולם האלהיח, על בחירת ישראל וכו' (ל"ג). על הרגון בכנור» הוא מסביר לעומדים בחצרות המקדש את מנהג אלהים עם הרשעים לפי תורת החכמה, אשר "איש בער לא ידעי ולא יבין אותה "ע"ב). את עולי הרגל הלנים בהר הבית, היושבים "בסתר עליון» ומחלוננים (צ"ב). את עולי הרגל הלנים בהר הבית, היושבים "בסתר עליון» ומחלוננים מלמד את ה"בערים בעם» ואת ה"כסילים» את תורת ההשגחה של החכמה, יש שהמשורר מחרומם כמעם לשיא נבואי וקורא ל"אל נקמות» להופיע ולעשות משפט עמו (צ"ר, א—מו).

כך יצרה החכמה את המסגרת המוסרית הפינטית של הפולחן העממי המצע המשותף היה השיר, הנגון, התוכן המוסרי. בתחום משותף זה נפגשו המצע המשותף היה השיר, הנגון, התוכן המוסרי. בתחום משותף זה נפגשו המולחן הישראלי והתורה הישראלית עם החכמה המולחית ונתערו זה בזה. בלשון החכמה נוצרו וידויים מוסריים פולחניים כתה' ט"ו: כ"ר, א—ו: כ"ו: ק"א: קי"א: קי"ב. המשורר החכם דרש מאת עובד האלהים מוהד מוסרי הוכיח את הרשע הצבוע (נ'). הוא הזכיר לעם את מריו ודרש ממנו אמונה באלהים. אין הוא מוכיח נבואי. בעיקר הוא מלמד את תורת החכמה ונע במעגלות שאלותיה. על חטא מוסרי -לאומי אינו מוכיח את העם. אבל המשורר החכם הוא מבשר הנביא. כשהופיע הנביא המניכים הופיע במקומו המשורר החכם הוא מבשר הוביא הופיע כמשורו, כיפה קול ומיטיב נגן, בקהל החוגנים במקדש, כמטיף מוסר. כשם שהנביא ירש את המישל החונה העברי הקדמון (ממפוסו של בלעם) כך ירש גם את המשורר החכם הישראלי. אלא הקדמון היה חדש, חזון, אשר המשוררים לא שערוחר.

יצירה לא - כהנית. אולם כל המומורים הפולחניים שבם' תהלים, בין אלה, שהם פולחניים מעצם יצירחם, בין אלה, שנעשו פולחניים במשך הזמן, קשורים אך ורק בפולחן העממי. הפעולות הפולחניות, שהמומורים משמשים להן לואי, הן פעולות-הדיוט. וגם השיר והגגון עצמם הם ענין-הדיוט. מומר ההמון החוגג. מומר היחיד השופך שיחו, מומר המשורר-האמן של בית-המקדש (הלוי), מומר המשורר-החכם בקהל שומעים, אבל בשום מומור אין

כולו יצירה לא־כהנית. מומורים כנביא־משורר, ואין במומוריו שום ענין לפולחן) 1. ס' ההלים הוא לכהן. וכן אין בכל המקרא כולו מזמור הניחן בפי כהן. (ירמיה מחבר המרפא חולים. הרשימות שבראשי המומורים אינן מיחטות אף מומור אחד בגוף ראשון, והם תפלות החולה עצמו ולא דברי כהן או איש־אלהים ואף המלה כשפים או קסמים לא נוכרה. יש מומורי חולים. אבל כולם נאמרו לא נוכרו לא עואול ולא לילית ולא רוח טומאה אחר. אין לחש נגד מכשפים, בכלל. אין מומור־לחש של גירוש רוחוח־טומאה. גירוש שעירים או שדים. מת, מצורע וכו") אף לא נוכרה בשום מומור שבס' חהלים ובשום מומור מקראי לואי או תפלת־לואי לחטוי מטומאה, והטומאה הכהנית במובנה העצמי (טומאת מזבח, עריכת עצים. זריקת דם, הקטרת חלב, הזאה וכר. כמו כן אין מזמור־ כדבור־לואי לפחיחת שערים, סלוק פרוכת, הדלקת גר, הקטרת קטורת, דשון שאינם קשורים בעצם מעשי הפולחן הכהני. אין שום פסוק, שיכול להחפרש בכמה מן המומודים מדברי הכהן, ברכוח או פָנבָּאים פֿג, הרי אלה הם דברים, ואף אין שום מומור, שנוכל לחשוב אוחו לשיר של כהן. ואף אם נניה. שיש דבור, שיכול להחפס כדבור-לואי לפעולה פולחנית כהנית בחוך המקדש.

OF. RCREED FRED

ס' תהלים, גם במדה שהוא קשור בפולחן המקדשי, קשור איפוא רק בפולחן הצממי שמסביב למקדש. ויש שהשיר והתפלה נתפסים במומורים כמין צבודה המקביל ה לצבודת המקדש, כצבודה הבאה במקום קטורת

לו יש מוצאים פְּנְבָּאִים (תשובות לדורשים באלהים) כהניים או רמו להם במומורים שונים: י"ב; כ'; מ'; מ"ה; קכ"א; קכ"ו. רמו לחכוי בעל המומור לקובא כהני יש למצוא באילו בה', ד; כ', ו; נ"ו, י; ק"מ, ינ; ק"ל, ה; קל"ה, ד; מ"ו, יז. עיין: קי כ ל ד, מפר היובל לבוידימין, ע' 685 ואילך; נו נ ק ל, מבוא לההלים, ע' 781—881, הדו ואילך, פּֿוּ בַּיִּצִילְרִ, בּוּבּרִי לְםְנִיצִּי הַיִּלְרִ; בוּ נִי יַ דְ, שֹבֹּלַ בַּנִּצִּי ע' 18 ואילך: באמח אין בשום מומור שום זכר למנבא פהני, ואמשר "למצוא" מנבאים כהניים במימורים רק על ידי הקונים והמברים מלאכוחיים. אף במומור כ', הנחן להדרש לענין זה יוחד מכולם, אין מנבא של כהן דוקא. כ', א—ו אינו "קינו עם" (נונקל, מבוא, 111; לא כן בביאורו), אלא ב ר כ ה למלך; ו—מ אינם דבר־הההן, אלא דבר בני לויחי של המלך, שהם הם היוצאים במלחמה (ה—מ). אבל שהברכה עצמה היא ברכח ה כהלים הכ הנים יוחד מייב בהיר. נם הברכה בקי"ה, כו ("ברכנוכם מביח יהוה") אינה דוקא ברכח הכהנים. יוחד מרוב, שהחוננים שבחצר מברכים בלשון זו ("ברוך הבא") כה חדשה של הוננים המחקרבה אל הביח.

<sup>81</sup> שיין על כל זה למעלה, ברך א', ע' see-8ce.

ובהם הוא מגיע ער סף החוון הנבואי. העתיד של הנביאים. אבל נחבטא בהם האוניברסליומוס של האמונה העתיקה. מבקשים לסחוף עולם וקוראים לכל העמים להריע לאלהים. אין בהם מחזון־ השופט עמים בצרק. אשר רחמיו על כל מעשיו. בסערת החלהבוחם הם הלאומי, אבל מרוממים הם אותו כאלהי העולם. כיוצר הכל ומכלכל הכל. פועלת גם בהם השאיפה לחרוג מן המסגרת הלאומית. הם מרוממים את האל יש במומורים הרגשה עוה של יחוד לאומי. אבל כמו באגדה ובחוון הנבואי קל"ו, ד). אבל תחומו הקרוש הוא לא תחום המקרש אלא תחום הארץ. יהוה» הוא קודש, והמשורר נאנק: איך נשיר שיר יהוה פל ארמת נכר! (מה' הכהני מצומצם בתחום המזבח והמקדש. חובק המזמור זרועות עולם. גם "שיר על גורל האדם. היחיד והאופה מרננים כאן ושופכים שיחם. ובה בשעה שהפולחן התפלה. מיבבת הקינה. לוחש ולוהט הערגון לאלהים. הוגה הלב בכנור נכאים משמשת מבץ לרגש הדתי לכל חביוניו ומצמקיו. כאן רועשת החהלה, הומיה הישראלית, שעיקר ענינה היה רצוי וכפור ויראת קודש. היצירה המומורית חכנם של המומורים מקיף לצין צרוך יותר מצשר הצבודה המקרשית הכהנית וובח (תה' ה', ד: מ', ד-ר: נ"א, יח-ים: ס"ט, לא-לב). ובהתאם לוה גם

קרם מומורים-לחשים, שנו הללו את מהותם על קרקע האמונה הישראלית. הכהני. מפני זה הוא נעשה "נוסח" אבל לא לחש. ואם נחל ישראל מימי שהוא נעשה קנין עממי, שהוא משחגר בפי הרבים, שהוא נפרד מעל הפולחן לואי לפעולות הכהן. ואילו בישראל המומור נהפך לתנוסח» פולחני על־ידי זה שהוא נהפך לתניסח» פולחני עם שנספח על הפולחן הכהני ונעשה לחש-המומור האלילי נוצר גם הוא על־ידי משוררים־יוצרים בעלי שאר־רוח. אלא בוה. שהמומור נפרד בישראל לגמרי מן הפולחן הכהני ונצשה יצירה צממיה. בעולם בלי אלים, ובוה. שהם פלטו את יסוד־המיחוס. התמורה נתבטאה ביחוד נתבמאה לא רק בוה. שהאלים נעלמו, ובזה. שגם בהם עולם הגוים מופיע המומורים נעשתה גבוש מובהק של אמונת היחוד העממית. התמורה FLICER ETWENT COLORS GITO' LEC'N FLICTE AFTICE HEWIG. NEW WOOFIR "חומר" עתיק וה נברא בישראל בריאה חדשה. לא זו בלבד, שספרות המזמורים הנחלה החרבותיה, שירש ישראל מן החקופה שלפני היוחו לצם. אלא שגם וכמשפט, כספרות החכמה יש לראות גם את ספרות המומודים כחלק פן הישראלית ובין ספרות המומורים הבבלית והמצרית. כאגדה, כמוסר במבנה, במוטיבים, בהשקפות כלליות, דתיות ומוסריות, בין ספרות המומורים היצירה המומורית הישראלית והאלילית. יש דמיון רב בסגנון,

התמורה העמוקה הואת נתרחשה בדרך אינטואיטיבית. המומור הישראלי אינו ממלא את תפקירו של המומור האלילי. אין בו כל יחס לרשות הטומאה ורוחותיה. אין הוא משמש אמצעי של מלחמה בטומאה ומגן לאל ולאדם. אין הוא משמש אמצעי לרפוי חולים. ועם שנעשה יצירה לא־כהנית נהפך להימנון ולתפלה בלבר. כך נעשה מבע וסמל לאמונה הישראלית, ובו התקרבה האמונה העתיקה ביותר לדרגת האמונה הנביאית.

#### RELITE WEWARD

הואת של הפולחן נולדה האמונה המוסרית של הנביאים. (ש"א ט"ו, כב-כג), האל אינו וקוק לקרבן (תה' ג', ח-יג), מתוך התפיסה את הרעה, שהפולחן אינו ערך עליין: הכניעה לאלהים חשובה מן הקרבן אינו "ריטה», סוד העולם וכחו. מפני זה אנו מוצאים כבר בתקופה העתיקה בנגוד להשקפת כל העולם האלילי, שהקרבן אינו "מבור העולם», והפולחן האל (יש'ו', ג: השוה יחו' ג', יב). בוה הביעה החקופה העתיקה את השקפתה, ק"ג. כ: קמ"ח. א: ק"נ, א: נח' ט', ו). בהיכל-השמים השרפים מקרשים את אינה אלא רנה ותפלה לאלהים (איוב ל"ח, ז: תה' ב"ם, א: פ"ט. ח: במרומים. אין כהנים בפמליה שלמעלה. מעין כהני אלהי הגוים. עבודת השמים ומנחה ונסכים וקטורת במרומים 71. אין חטוי והואה וטבילה ומשמרת־טומאה פולחן אלהי. בישראל אין לפולחן הקרבנות שום הקבלה שמימית. אין קרבן של האדם מייצג התרחשות בחיי האלהות, והוא דמות דיוקן אנושית של העליונה של הפולחן אלא דוקא את שיר התהלה לאלהים. הפולחן האלילי החשבתה את פולחן הקרבנות ואת המקרש, אינה רואה את הקרבן כצורה לא השפעת טובה וכח עליו. אפייני הדבר, שהחקופה העתיקה, למרוח כל הוא הערצת אלהים, שמחה לפניו, הוראה על חסרו, כניעה וכפור לפניו, אבל רצון אלהים ומצוחו. האל אינו נפעל בפולחן ובחג, אינו שואב כח מהם. הפולחן עליה. שניהם רק חסר אלהים. שניהם אינם מסחרי־הויה על־אלהיים, אלא נתפסים בפעולות, שיש להן ערך מסתורי־מגי בחיי האלהות והשפעת-גורל מרה שוה יש בפולחן הכהני ובפולחן העממי הישראלי: שניהם אינם

דו האגרות על המזבח שלמעלה (עיין הגינה יב, ע"ב; מנחות קי, ועור) וכן הרמיונות שב "אגרה אל העברים" בבריח החדשה הם מאוחרים.

### מז. היחיד והחברה

# ערך היחיד באמונה הישראלית

בנצרות (שהסירה לגמרי את הצמצום הלאומי) המגמה הואת מנצחת 1. החכמה ובס' תהלים מתגבשת המנמה הדתית-האישית. ביהדות וביחוד גובר. אבל ירמיה ויחוקאל סוללים דרך להשקפה חדשה. בספרות מחחילה להרעיש את הלבבות. בנבואה בכללה עדיין היטוד החברותי פונה אל אלהיו שלו, הרגש הדתי נטבע במטבע אישי. שאלת גמול היחיד יסוד־היחיד. האישיות נעשית ערך עצמי, ליד הקבוץ ומבעל לו. האדם מחחיל של יהורה) וביחור החל מימי ירמיהו גובר והולך באמונה הישראלית הקבוץ הלאומי הישראלי בחקופת החורבנות והגלויות (של אפרים ואחר כך האישיים של היחיד קטנים היו מלהוכר לפני האל הלאומי. רק עם החמומטות כולה, והיחיר לא נחשב בעיניו אלא באשר הוא שוחף בגורל העם. עניניו וו היה העם, ישראל כולו. יהוה היה אל לאומי, מכלכל עניניה של האומה "פרימיטיבית", נבעה המסקנה, שגם בה לא היה ליחיד כל ערך: נושא דת למאומה. מן ההשקפה הירועה, שגם דח ישראל היחה בראשיחה דח שמיח דת שמית היה הקבוץ הגופי. אנוד של קרובי־דם, והיחיד לא היה נחשב בה שהיהיד לא תפס בה מקום. כבר קבע רובר מסון סמית, שנושא כל דעה מהלכת היא. שהאמונה הישראלית העתיקה היתה דת קבוצית.

ו דעה זו על ה"מוציאליומומ" וה"אינדיבירואליומומ" בישראל היא דעתם של להויון, שם דה, דוהם, מייאר, הלשר ועדי, ובכללה היא הדעה השלמה במדע המקראי. מחקר מיוחד הקריש לשאלה זו לֶ הר, עיין: להר, sumsilaiso2. המחקר דן ביחוד בהשקמות על הנמול. להר מבקש לצמצם צמצומים בדעה ההיא ומביא ראיות חשובות המכיחות, שנם בחקופה קדומה לא היה היחיד ישוח במלה לנמרי (ע' 14 ואילך). את משפמו של שם דה, שברת ישראל העחיק היה רק העם הייה דחיות ולא היחיד, להר מבקש "להשלים" במובן זה, ש"בחוך העם היה גם ליחיד יחם מומרי הי ליהוה", ולמיכך היה גם היחיד הויה דחיות (ע' 20). אלא שבדרך כלל להר מקבל אף הוא את ההשקפה השלמה ומשחדל לבאר את האינדיבירואליומום המאוחד מחוך המצב המיציאלי בימי הנביאים ומחוך פעולה הבניאים (ע' 21 ואילך). — עיין גם ה מ פ ל, פחום, ע' 25 ואילך. המפל מוצא בהשקפה המקובלת "מומנמים גבונים", אבל מחנגד הוא להערכת האינדיבירואליומום בררנה דחיח מומרית עליונה ו"צרופה". ויש בדבריו גם אבק השמעת "רוח הומן" השולם בגרמניה של היום — הערצח הקבוץ הגועי.

של קלוין ומלמידיו היא מאוחרת ואינה נוצרית ראשונית. היהודים בעוון היותם "רוצחי אלהים». וכן להלן. התפיסה האינדיבידואליסטית דמו עלינו ועל בנינו (מתיא כ"ו, כה). והנצרות הצדיקה את דין־היסודים על המספר האבנגליוני שם בפי היהודים, שדרשו את הריגת ישו, את המלים: ההבטחות והיעודים. והנצרות כולה אף היא קבעה לישראל מקום מיוחד. פוילום, שליה הגוים, קובע לישראל מקום מיוחד בתור עם נבחר ונושא קבוצי: הוא חשב אותם ל בלבים", שלא להם נועד החסד האלהי. ואף בלבד, לקיים מה שהובטה לאברהם ולורעו וכוי. ועל הגויים הוציא משפט הקבוץ הישראלי. ישו עצמו חשב, שנשלח - לא "ליחידים», אלא - לישראל את רעיון האחריות של הקבוץ וגם לא את רעיון הערך הדתי המיוחד של יגאל בדם קרבן, שהוא לא הביא: בדם ישו. מלבד וה לא בטלה גם הנצרות שהוא לא חטא: בחטא הקרמוני, של אדם הראשון. והיא שמלמרת, שהאדם וגם בנצרות. הלא דוקא הנצרות קבעה עיקר בתורתה, שכל אדם נושא בחמא, לא היה ערך עצמי ליחיד. שהרי אידיאות אלה שולטות באמת גם ביהדות במעשה היחיד. אבל תפיסה זו אינה מצריקה את ההנחה. שבאמונה הישראלית ל"ד. ז: דב' ה', ט-י: ז', ט). גורל היחיד מלוי במעשה הקבוץ, וגורל הקבוץ בונ" ו"פולב בון אבוני בל בנים' בל שלשים וצל רבפים" (שמ' כ', ה-ר: משפחחו, שבמו, צמו, צירו, ארצו. דור אחוו בדור. האל שומר חסד "לאלף וחובות, בלי כל קשר לוולתו. האדם שותף בזכיות ובחובות של אבותיו. היחיד כחטיבה נפרדת בפני עצמה, שיש לו "חשבון» מיוחד לו של וכיות להנה אמנם נכון הדבר, שהאמונה הישראלית העתיקה אינה מדמה את

מלבר זה אין כל ימוד לתפיסה האמונה הישראלית כדת "שמית» התרבותים הרו המרצלית להמה המכונה הישראלית כדת "שמית» התרבותים הדת של הבל ומצרים, ומפני זה אין היסוד החברותי שבה יכול להחשב לפרימיטיבי, גם בדת הבבלית והמצרית יש יסוד החברותי נכר, ועם וה היה בהן גם היחיד נושא דחי בפני עצמר. הדת הבבלית היא לאומית מלהים בהן גם היחיד נושא דחי בפני עצמר. הדת הבבלית היא לאומית מדינית. אלהיה הם אלהי שבטים, ערים, מדינות, ופולחנם לאומי-מדיני. ועם וה יש ברת הבבלית יסוד אישי מובהק, גם באמונותיה גם בעבודותיה. לפי אגדת-המבול הבבלית נידון במבול העולם בולו, אבל ניצל מן הדין צדיק החדר — אתנששתים. אתנה, גילגמש וכו' הם יחידים, שהאגדה מרוממת אותם ומפרת עליהם. בשיר ת גילגמש ומוסח שאלת גודלו של היחיד, שאלת החיים והמנת, מקום מרכזי. האלים גומלים גמול גם לקבוץ וגם ליחיד. הכשוף, הנוש, הקרבן ממלאים הפקיד לא רק בחיי הקבוץ אלא גם בחיי היחידים. הנותה המצרית. הפולחן המקדשי המצרי הוא פולחן המלדן מילחן

המתים המצרי אינו עבורת אבות, אלא הוא שאלת גורלו של כל יחיד ויחיד. הנחש, הכשוף, הקרבן מלאו גם כאן תפקיד בחיים האישיים. במטבע כפול מעין זה טבועה גם האמונה הישראלית העתיקה.

### היחיד בספורי התורה

האיריאה, שהיחיד נוחל זכות וחובה מן הקבוץ, שעליו הוא מחיחש, יש בה משום קפוח עצמאות היחיד. אבל האידיאה הקשורה בה, שהקבוץ ניחל זכות וחובה מן היחיד, היא בטוי מובהק של אינדיבירואליזמוס. היא מיחסת לאישיות ערך של גורם הפועל גם מחוץ לחחום הויחה המוגבלה. במקרא אידיאה אחרונה זו תופסת מקום חשוב. המקרא הוא, אפשר לומר, ספר האישים. ובאשר הוא מחשיב את האישיות כל כך, רואה הוא אותה ואת גורלה כערך עצמי גם מחוץ ליחסה אל החברה.

העולם אנו מוצאים לא רק שרטוטים מפוסיים, מרטות-דיוקנם של הקבוצים לומר: כאן אף השבט והעם כאילו נהפכו לאישים. כי בספורים על אבות אדרבה, מעשי היחיד הם שמכריעים את גורל הקבוץ ה ע תיד להולד. אפשר אלה: היחיד אינו מופיע בהן בתוך הקבוץ, כגרגיר בטל בחוכו, אלא, מהם. אבל האבות מופיפים עם וה כיחידים. זהו הדבר המופלא שבאגדות שהן רוב אנדוח ס' בראשית. קורות האבות קובעות גורל הקבוצים הנולדים נמרוד אינם אלא אישים. אולם יש לשים לב לאופי האגדות על "האבות», ח-ט). ואם אדם. קין, נח ובניו הם "אבות», הרי הבל, חנוך, אנשי השם, יהוה, שהוא וביתו ניצלו מן המבול. נמרוד הוא "נבור ציד לפני יהוה» (י', צלם של גבורי עולם "אנשי השם». נח הוא צדיק יחיד, שמצא חן" בעיני הוא יחיד ומיוחד, שוכה ל"הלקח» על ידי האלהים (ה', כד). בו', ד מופיע הקנאה, שקנא קין בהבל בגלל חסר־האל המייחד, שעלה בחלקו. חנוך יחס האל לקין ולהבל הוא יחס אישי. גורל שני האחים נחחך על ידי סמל נשגב לרציון צרך היחיד. את לידת קין רואה חו ה כחסד יהוה (ד', א). הוא יוצר את החיות ואת האשה. לפי ס"כ נברא האדם "בצלם אלהים». זהר האל אליו הוא יחס אישי בהחלט. הוא משכין אותו בגן־האלהים, ובשבילו אדם הראשון, כמו שראינו, כתכלית לעצמו, לא כאבי המין האנושי. יחס השבט או העם אלא היחיד. לפי הספור של סי"א (בר' ב'-ב') אף נברא בבר' א'-י"א היא, בעצם, היסטוריה של יחידים. בראשית היה לא המספרת את תולדות האדם לפני היות עמים ושבטים. ההיסטוריה המסופרת כאל אישי מופיע יהוה כבר באגרה המקראית העתיקה ביותר, זו

(כגון: כנען עבד, ישמעאל "פרא אדם», יעקב יושב אהלים. עשו איש החרב וכו'), אלא גם שרטוטים אישיים־מיוחדים ועלילות הנובעות מצירופי אופי ומסבות. צדקתו של נח, שכרונו, התגלותו באהל וכו' אינם טפוסיים ל "בני נח", אלא הם ענינים אישיים בלבד. וכן קנאת קין בהבל על חסד יהוה, ועוד ועוד. האגדות מדמות את האבות כאישים ממש, והן מבארות את תולדות העולם מתוך ערכם האישי ויחסם האישי לאלהים.

ראשית קורותיו המיוחדות של אברהם בספור המקראי היא המצוה. שצוהו האלהים להיות "יחיד»: לך לך מארצך וממולדתך וגו' (בר' י"ב, א). אמנם, האל מבטיח לו מיד. שיעשה אותו "לגוי גדול". אבל בכל זאת אברהם אינו מדומה כנשיא שבט וגם לא כאבי משפחה אלא כיחיד. הבנים נולדים לו רק לעת זקנתו. רוב ימיו הוא חי בארץ נכריה, מחוץ לעמו ולבית־אביו. וכיחיד הוא מתהלך לפני האל, קורא בשמו ובונה לו מזבחות, אף-על-פי שיש לו בני-בית, עבדים וכו'. ומפני זה ספור דברי ימי חייו וצדקתו הוא ביוגרפיה אישית במלוא מובן המלה, למרות היותו "אב המון גוים". יש בספור זה יסוד אָטיולוגי־אָתנוגרפי, אבל יש גם יסודות אישיים בהחלט. אמונתו באלהים, צדקתו, יחסיו עם פרעה ועם אבימלך. מלחמתו עם המלכים וכו' וכו' הם ענינים אישיים. ההבטחה, שיהיה לגוי גדול, היא החסד העושה אותו ל"אב״. אבל האל מזכה אותו גם בחסדים מיוחדים לו: הוא מברך אותו בכל, מרבה את נכסיו, נותן לו חיים ארוכים ושובע ימים. כיחיד מופיע גם מלכי צדק. "כהן לאל עליון" בארץ אלילית (בר' י"ד. יח). וכן לוט: הוא גר בסדום, והוא לבדו, עם אשתו ושתי בנותיו. ניצל ממהפכת סדום. חתניו נספים בעיר בגלל חוסר אמונתם (י"ט). בבר' כ"ד "אלהי השמים ואלהי הארץ״ שולח את מלאכו לפני עבד אברהם בלכתו לקחת אשה ליצחק (ז) ועונה לו באות (יב ואילך). לבן ובתואל, שלהם יצחק אינו עוד אבי האומה הישראלית אלא חתן מיועד לרבקה, אומרים: מה' יצא הדבר (נ). האל הוא איפוא "המזווג זיווגים", הקובע גורל איש ואשה. גם בקורות יצחק ורבקה יש שרטוטים אישיים: עקרות רבקה, אהבת יצחק את עשו בגלל הציד, יחסיו עם אבימלך, עורונו לעת זקנתו. יצחק מתפלל ליהוה על אשתו, "כי עקרה היא" (כ"ה. כא). ותפלה זו אינה קשורה בהבטחת "גוי גדול": היא תפלה אישית לבנים. רבקה אינה יודעת תחלה. ש"שני גוים" בבטנה. היא הולכת "לדרוש את יהוה" על הריונה הקשה (כב) כאחת הנשים. גם ברכת שדה יצחק (כ"ו, יב) היא חסד־ אלהים אישי. וכן גם הצלחת ציד יעקב (כ"ז, כ).

מרובה הוא היסוד האישי בקורות יעקב ובניו. בבר' כ"ח, יג-יד יעקב הוא אבי עם ישראל. אבל בנדרו, שם, כ--כב, המוטיב הזה איננו. יעקב

מודד ליחיד את המדה, שעלתה לפניו במחשבה. במטבע המיוחד הוה, שטבעה בספור חייו, היא מביעה את הרעיון, שהאל ורעים היו ימי שני חיי (מ"ו, ט). האגדה אינה מנסה לבאר את גורלו זה. אבל אותו מאברהם ומיצחק, אינה אלא גורל אישי. זה מובץ בחלונתו: מפט אדם, שהאל חתך לו אשר חתך. ביחוד מרת הרצ, שצלתה בחלקו, המיחדת מכל רצי (מ"ח, טו). ובכלל כל גורלו אינו גורל מאב" בלבד אלא גם גורל. בה כחסד־אלהים אישי (ל"ב, י-יג). ליעקב יש מלאך אישי הגואל אותו יפקב לפני הפגישה עם עשי היא חפלה אישית: גם הבטחת רוב־ורע נתפסת יעקב, שלא יענה את בנותיו ולא יקה לו נשים עליהן (שם, נ). הפלתו של עומר לו בכל נפתוליו עם לבן (ל"א, ו-מב). לבן מעיד את האלהים על בטן (ל', א-ב). לבן מנחש, שהאל ברכו בגלל יפקב (שם, כו). אלהי יפקב הילדים האלה משבטים" לעחיד לבוא. האלהים הוא הנותן והוא המונע פרי מכרונת של האלהים לטובתן, אצבע אלהים בחייהן הן, בלי כל יחס להיות פרי בטן (כ"ט, לא-לג: ל', ב). הולרת כל ילד הוא בעיני הנשים פעולה גורל איש ואיש. הוא פותח רחם לאה, מפני שהיא שנואה, ומרחל הוא מונצ אלא קודם כל נשים. עם כל אהבחן וקנאחן. יהוה הוא אל הרואה ללב והקובע על לאה ורחל יש יסוד אַטיולוגי. אבל לאה ורחל הן כאן לא רק "אמהות», על קורותיו בבית לבן, על אהבתו את רחל, על נפתוליו עם לבן. בספור בית אביו. הוא אינו אלא יחיד המבקש מאלהיו חסדים אישיים. וכן הספור מבקש מאלהים שמירה בדרך. לחם לאכול ובגד ללבוש. שיבה בשלום אל

היסוד האישי מרובה גם בספורים על יוסף: יפיו, הכמח בפחרון הלומות, נסיונו בביח פוטיפר, בית הסוהר, עליתו לגרולה, הפגישה הדרמטית עם אחיו. בכל הספורים האלה האל פועל לא רק כאלהי ישראל אלא גם כאלה איש ואיש. יהוה הוא עם יוסף בביח המצרי (ל"ט, ב-ר) ובביח הסוהר (שם, כא-כג). בביח המצרי יוסף ירא לחמוא לאלהים (שם, ט). בביח הסוהר האל מראה לסריסי פרעה בחלום מה יהיה גורלם (מ). לפי מסכת הספורים האלה היחה למסבות הנפלאות של חיי יוסף תכלית כללית: הוא נמכר האלה היחה למסבות הנפלאות של חיי יוסף תכלית כללית: הוא נמכר למצרים, כדי להציל את הארץ מן הרעב (מ"ה, ה-ח), ומכירתו היחה סבה נם לירידת יעקב ובניו למצרים. אבל עם זה שלטת כאן הדעה, שעין האלהים פקוחה על כל איש ועל כל דבר. יוסף, המדבר אל אחיו כשר מצרי, מבאר, מהוא נוהג אחם בחסד, מפני שאת האלהים הוא ירא (מ"ב, יח). האחים דואגים, שהשר המצרי מתגולל עליהם בשל חטא מכירת יוסף (שם, כא-כב). כשהם מוצאים את הכסף באמתהותיהם, הם הדרים ואומרים: מה זה עשה לנו האלהים; (שם, כח). יעקב מברך אותם, שאל שדי יחן להם רחמים לפני האיש

המצרי (מ"ג, יד), יוסף אומר להם, שהכסף, שמצאו באמחחותיהם, הוא "מטמון» מידי אלהיהם (שם, כג). את בנימין הוא מברך, שאלהים יחון אותו (שם, כט). כשנמצא הגביע באמחחת בנימין, האחים אומרים ליוסף: האלהים מצא את עון עבריך (מ"ד, מו).

ובו כתובים כל החיים. ואשר יחטא לאלהים, אותו ימחה מספרו (שמ' ל"ב, העגל, שבה תיאור גרולת משה מגיע לשיא, אנו שומעים, שיש לאל "ספר», של בחירת משה נוכרה מדת האל כקובע גורל לכל אדם. וגם באגדת מעשה-לחשוב. שרקיחירי סגולה נוכים בתשגחה אישית של האל. כבר ראינו, שבאגרה לחברה, והחברה כאילו נולדה מתוך וכות היחיד וקיימת בוכותו. אולם אין גם באגדות אלה אין היחיד ישות הבטלה בחברה. אלא. אדרבה: היחיד קודם לא רק ערך עצמי. אלא יש שגורל עם חלוי בו. כמו באגדות בראשית כן (שמ'ל"ב, י: במ' י"ד, יב), ורק תפלת משה מצילה את הצם. ליחיד יש איפוא ישראל כולו. האל רוצה להשמיר את ישראל ולעשות אותו "לגוי גדול» קובר אותו (דב' ל"ד, ה-ו). וכוחו האישית של משה אף גדולה משל עם "לא בחידת», ואת תמונתו יבים (במ' י"ב, ה-ח). משה מת "על פי ה", וה' את פניר (ל"ד, כש-לה), משה נאפן בכל ביתו, האל מדבר עמו פה אל פה, הוא ידעו בשם, הוא מראה לו את כבורו (שם ל"ג, יא-כב), זהרו מקרין משה לבדו, באשר הוא שמצא חן בקיני ה' האל מרבר עמו מפנים אל פנים», ממצרים, הולכת העם במדבר, מתן תורה לישראל. אבל יש חסרים, שהם נחלת לו לא באשר הוא מנהיג העם. תפקידו הלאומי של משה היא גאולת ישראל בם בקטע המופלא על המקרה במלון (שם, כד-כו) האל פוגע במשה ומחרצה לכל חי, כי הוא שם פה לאדם... אלם, הרש או פקח או עור" (שם, יא). בחירה מיוחרת זו מוסיעה על רקע האמונה. שה' הוא הקיבע גורל אישי אחר לישראל, למרוח בקשת משה (שמ' ד', י ואילך). ולא עוד אלא שאף העם. עצם בחירתו לנביא היא חסר אישי, והאל אינו רוצה לשלוח שליח נהאל משך לו הסד הרבה יותר ממה שהיה נחוץ למשוך לו בתור מנהיג כמובן, יסוד לאומי מובהק. אבל משה מחואר גם כאישיות יחידה ומיוחדת, לאל. משה עצמו הוא נביאם וגואלם של ישראל, ובספור קורות חייו יש. היחיד. כי גם בספורים אלה נתן מקום רחב ביותר ליחס אישי של היחיד ישראל. אבל אין ואת אומרת, שיתוה הוא כאן אלהי האומה בלבד ולא אלהי בספורים צל משה ובני דורו יהוה מופיע כאלהיהם הלאומי של

גם בספורים על אהרן, פנחס, יהושע, כלב חופס יסוד־היחיד מקום חשוב. בחטאם האישי לא זכו משה ואהרן להכנס לארץ (במ' כ"א, יב, כד, ועוד). תפלתו של משה, שיזכה לראות את הארץ, היא תפלת יחיד (דב' ג', כג—כה). הכהונה נתנה לאהרן מתנה אישית, ובגללו — גם לבניו. גם פנחס זכה במעשה יחיד (במ' כ"ה, ז—יג). מן המרגלים ניצלו יהושע וכלב בגלל אמונתם ביהוה (שם י"ד, כד, ל, לח). אפיני הוא גם הספור על ב לעם. בלעם הוא נכרי ושכירם של שונאי ישראל, יהוה אינו אלהיו "הלאומי". מתנתד הנבואה של בלעם נתפסת איפוא כחסד אישי של יהוה.

היחיד בספורי ספרי הקורות גם בספורי "נביאים ראשונים" יהוה הוא גם אלהי האומה וגם אלהי היחיד.

גורלם האישי המיוחד של אדני בזק הכנעני (שופ' א', ז) ושל אבי מלך הישראלי (שם ט', א—נז) נחתך בהשגחת האל. הבשורה על הולדת שמשון (שם י"ג, ב—כג) נתפסת בעצם לא כבשורה לישראל אלא כבשורה למנוח ואשתו, שזכו לחסד מיוחד זה וגם זכו לראות אלהים בלי עונש (כב—כג). שמשון הוא גבור לאומי. אבל גורלן הטרגי נובע מחולשתו האישית: מאהבת נשים, שהיא מופיעה בכל עלילותיו. בגלל זה "סר יהוה מעליו" (שם ט"ז, כ). תפלתו האחרונה לאלהים היא כולה אישית: הוא מבקש להנקם נקמת עיניו (שם, כח). מיכה מאמין, כי האל ייטיב לו, אחרי שהנער הלוי היה לו לכהן (שם י"ז, יג).

דוגמא מובהקת ביותר לדתיות אישית הוא הספור על חנה (ש"א א').

תעודתו של שמואל. חנה אינה מתפללת לבן נביא ומושיע ישראל. אין בתפלתה

שום יסוד לאומי. אין היא אלא אשה, ושיחה שיח כל אשה. האל "סגר
רחמה", וצרתה נתברכה בבנים, והיא מרעימה אותה על שאין לה בנים, ועל

זה היא בוכה ושופכת נפשה בתפלת־לחש לפני האל במקדשו. היא מתפללת,
שהאל יזכור אותה ויראת בעניה ויתן לה "זרע אנשים". והיא נודרת, שאם
יתן לה בן, היא תזיר אותו לאלהים. ואחר כך היא מקיימת את נדרה,
והאל פוקד אותה, והיא יולדת עוד "שלשה בנים ושתי בנות" (ב'. כא). ברור,
שאם יש לנו ספור כזה דוקא על אם שמוא ל, אין זה אלא מפני שהספור
העתיק הוא ספור גבורים ואנשי־מעלה. אבל בספור משתקפת אמונת התקופה
העתיקה, שהאל הוא הפותח והוא הסוגר רחם, ולפניו תשפוך אשה את לבה.
הספורים בס' שמואל ומלכים מרוכזים מסביב לקורות חייהם ותאור

הספורים בס' שמואל ומלכים מרוכזים מסביב לקורות חייהם והאח מעשיהם של אישים. כאן אין עוד "אבות" אלא מלכים. וגם ספורים אלה טבועים במטבע הכפול של האמונה העתיקה. יש גורל לקבוץ, והיחיד נסחף אבל היסוד האישי חופס בה באמח מקום חשוב. ליד קרבן הצבור קיים קרבן היחיד. חורת הקרבנות היסודית בויק'א'—ה' היא בעצם חורת קרבנות היחיד ("אדם כי יקריב», "נפש כי תקריב»). תורת החמאת מבחינה המאת הכהן, חמאת העדה, המאת הנשיא וחמאות "נפש אחת» "מעם הארץ» (שם ד', א—לה). קרבנות הנדר והנדבה ביחוד הם קרבנות יחידים (ש"א א', כא: ש"ב מ"ר, ז—ם, ועוד). האשם, קרבנות היולדת, הנזיר, המצורע והנד

ואישית כאחר. היסוד הלאומי שבדת הישראלית מאפיל במדה ידועה על היסוד האישי.

הקבוץ והיחיד בדת המעשית גם הדת המעשית העתיקה טבועה במטבע כפול זה: היא קבוצית

שבועה על ידידות אישית, והיא בודאי מנהג, שהיה נהוג בימים ההם. כ"ה, כב: ש"ב ג', ט, ועוד). "שבועת ה", שהיתה בין דוד ובין יהונתן, היא אדם היא: כה יצשה לי יהוה וכה יוסיף (ש"א ג', יון; י"ד, מד; כ', יג; את ה', אם ישיב אותו לירושלים (שם מ"ו, ו-ח). השבועה המצויה בפי כל מפני שה' אמר לו לקלל (ש"ב ט"ו, י-יא). אבשלום נודר בגשור לצבוד כ"ה, כו, לב, לד). את נבל נגף האל (שם, לח-לט). שמעי מקלל את דוד, כג). את אביגיל שלח האל לקראת דוד, כדי למנוע אותו מבוא בדמים (שם אפילו אם לא הביא לידי מעשה, הוא פעולת יהוה (שם כ"ד, יא, ים; כ"ו, דוד, מפני שה: " הסיחו בו (שם כ"ו, ים). כל צירוף מסבות ואפשרויות, לברוח מפני שצול, הרי שהאל משלה אותו (שם כ', כב). שאול רודף אחרי זהר כלל גדול. בני עלי הוטאים, מפני שה' הפץ להמיחם (שם). דוד מוכרח נחתכים בדבר האל. "אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים» (ש"א ב', כה) — על חיי יחידי סגולה, מבצבצת מחוכם האמונה, שמאורעות חייו של כל יחיד היסוד האישי הוה בספורים על דוד. אולם אף-על-פי שהספורים האלה מספרים אלא גם על קורות משפחתם, על נשיהם, בניהם ובנותיהם. ביחוד מרובה מלכיו. הספורים האלה מספרים לא רק על מעשיהם הלאומיים של המלכים, כלל. כל מה שמצא את ישראל בימיהם (ובימי רחבעם) מצא אותו רק בעוון על חטאיו הוא. ואילו בספורים מימי שאול, דוד ושלמה לא נוכר חטא ה עם כמעט שנהפכה רק רקע לקורות האישים. מימות משה ועד שמואל העם נענש בימי שאול, דוד ושלמה חלויות בגורל האישים האלה. ההיסטוריה הלאומית שניתן לחייהם ומעשיהם של יחידי סגולה בגורל העם כולו. קורות ישראל כל מעשיו. האינדיבידואליומוס של החקופה מחבטא קודם כל בערך המכריע, בו כטפת מים בזרם. אבל יש גם גורל מיוחד ליחיד, וצין האל פקוחה על

אנו מוצאים בספרי חכמי מצרים הקדמונים. ואהבת לרעך כמוך, מפני שיבה חקום, ועוד. כל אלה הן מצוות עתיקוח, ומהן מכשול. לא חלך רכיל, לא חשנא אח אחיך בלבבך, לא חקום ולא חטור, המוסריות הנאצלות והמסורות ללב: לא תקלל חרש, לפני עור לא תחן עניים (שם, מ-י), איטור הלנת שכר (שם, יג) ועוד. אישיות הן ביחוד המצוות ליד האיום בעונש אישי. מצוות אישיות הן מצוח כבוד אב (י"ם, ג), מתנות ה-ו). את האיום בעינש לאומי (שם י"ח, כד-כח: כ', כב-כד) אתה מוצא כאן הזונים אחרי המולך ואת הפונים אל האובות יכרית ה' מקרב עמם (שם כ', (ויק' י"ו, ג, ח, י). את הנפש האוכלת דם יכרית ה' מקרב עמה (שם, י). את הקרבת קרבן בחוץ ואיסור אכילת דם הם אזהרות ל"איש איש מבית ישראל" (כ"ב, ל) ובשול גדי בחלב אמו (כ"ג, יט) הם מצוות לכל יחיד ויחיד. איסור כ"ג, ימ), חובת השבת אבדה ועזיבת השונא (כ"ג, ג-ה), איטור טרפה והוא נוקם נקמתם (שמ' כ"ב, כ-כו). מתנות הקודש (שם כ"ב, כה-כם: לירו". האל עינו פקוחה על הגר, היחום, האלמנה והעני, אליו הם צועקים, פרט ופרט. לפי שמ' כ"א, יג אף ההורג נפש בשונג, האלהים הוא אשר "אנה על הפרחם האל מעניש כל פרט ופרט, וההנחה היא, שהאל משגיח על כל הלאומית בין יהוה ובין ישראל, הם מצר ענינם ואופן קיומם מצוות ליחיד. והמוסריים בשמ' כ"א-כ"ג ובויק' י"ו-כ"ב, אף־על־פי שמצעם היא הברית האלחים בדיני ממונות (שמ' כ"ב, ה, י). רוב החוקים הדתיים, המשפטיים האלהים של הסומה הוא ענין ליחיד (במ' ה', יב-לא). וכן השבועה ומשפט ביסודם חיובי היחיד, ואחריותם עליו (ויק' כ"ו; במ' ל', ב-יו). מקס משפט-שהם עניני שבו עחיקים (עיין שופ' י"א, כמ-מ: י"ח, ב-ד, ועוד), הם ועוד). מן הגו היו מרימים ראשית לכהן (דב' י"ח, ד). השבועה והנדר וההקדש. מסוים היה בודאי גם לחגיגת הגווזים (ש"א כ"ה, ב-יא: ש"ב י"ג, כג-כה. א', ג, כא). הלולי נטע רבעי (ויק' י"ט, כג-כה) הם הגיגה פרטיח. אופי דחי שהיה קשיר לפרקים גם בעלית-רגל פרטית של המשפחה למקדש גדול (שם בישראל גם חגים פרטיים: "ובח הימים" או "זבח המשפחה" (ש"א כ',ו,כח), כה) הוא, כמובן, לעולם קרבן יחיד. מלבד החגים הלאומיים הגדולים הגגו הם קרבנות יחיד. התודה היא גם קרבן יחיד. קרבנו של בן נכר (ויק' כ"ב.

בס' דברים המסגרת הלאומית של החוקים בולמת עוד יותר. אבל אין זה משנה את האופי האישי של חלק גדול ממצוותיו. ספר זה ממנג ביחוד את היסוד הלאומי עם היסוד האישי. כמה מצוות הוא מעמיד על הטעם הלאומי של יציאת מצרים, אלא שהוא תופס את הטעם הזה כמקור חיוב לכל יחיד ויחיד. עיין: מצות השבת (ה', יב—טו), הענקה לעבד (מ"ו, יג—טו),

איסור המית משפט גר וחבילת בגד אלפנה (כ"ד, יו-יה), מצות מחנות עניים (שם, יט-כב). אישיות הן המצוות בכ"ב, א-יב: כ"ג, מו-בר: כ"ד, י-בב, ועוד ועוד. להרמוניה בין שני היסודות ניתן בטוי אפיני ביותר בסרק כ"ו. המביא את הבכורים אומר אל הכהן: הגדתי היום לה' אלהיך, כי ב את י המביא את הבכורים אומר אל הכהן: הגדתי היום לה' אלהיך, כי ב את י אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו (ג). כאן עצם ירושת הארץ המובטחה לאומה היא כאילו מצוה על כל יחיד, וכל ישראלי היושב בה ואוכל מסריה בדור מן הדורות כאילו "בא" לרשתה. האדמה כולה כאילו "נחנה" לכל יחיד (שם, י). ודוי המעשר (שם, יב-טו) פותח בהודעת היחיד, שהוא קיים מצות מעשר, ומסיים בתפלה על כל ישראל.

ההרמוניה בין היסוד הלאומי ובין היסוד האישי באמונה הישראלית התרמוניה בין היסוד הלאומי ובין היסוד האישי באמונה הישראלית התחיקה נחבטאה בטרי שלם ב ח פ ל ח ש ל מ ה (מל"א ה', יב—סא). החפלה היא הפלת המלך להנוכת המקדש הלאומי, ויש בה יסוד לאומי מובהק. היא מוכירה את חסדי האל עם ישראל (טו ואילך, מ. נא.נו), ואת בחירת ישראל מכל העמים (נא, נג). המקדש הוא בית הפלה לאומה בימי מצוקה לאומית: בשעת בצורת, רעב, ארבה, מלחמה, מגפה (לה—לו, מד—מה). מקום מיוחד העעה בצורת, רעב, ארבה מלומי מוא מנפה (לה—לו, מר—מה). מקום מיוחד הופלה, שהמקדש הלאומי הוא מקום תחנה וועקה ליחיד. לפני המובח בעלי החפלה, שהמקדש הלאומי הוא מיפט ביניהם (לא—לב). בבית הזה מהפלל איש על "נגע לבבר» לפני האל היודע לבדו "את לבב כל בני האדם» (לה—לט). בבית הזה מהפלל הנכרי הבא מארץ רחיקה (מא—מג). דרך הבית הזה מהפלל העבוי בארץ שביו (מד—נ: הגלות לא נרמזה עוד באן).

#### RECENT, RCRIER, RATAIT

גבוש מונומנטלי למטבע הלאומי־האישי של האמונה הישראלית העתיקה היא הגבואה. הובראה היא מצד מהוחה מגלויי חסר האל עם ישראל. היא סגולה לאומית. אבל עם זה היא סגולה אישית מובהקת, נחלת יחידים ובחירים. אין בה כלום מיסוד המשמחה והשבט. אין היא מתנחלת. היא מתנה אישית. וגם אין היא במהוחה תופעה צבורית. יש החגב אות של המון, אבל אין גבואה של המון. גם חבר גביאים אינו אלא חבר של יחידים. אולם הנבואה היא לאומית־אישית גם מצד תפקידה. הנבואה היחה מועלת בחיי האומה, אבל היחה נוקקת גם לעניני המרט. בימי קרם היו הנביאים מנהיגים מדיניים של האומה. אחר כך היו מגידים דבר־ אלהים למלך ולעם. אבל עם זה היה כל איש פונה אליהם בעניניו לשאיל ממיהם את דבר הי וגם בעושי נפלאות תפקידם כמול: הם עושים

נפלאות לקיני הקם בשליחות לאומית, אבל הם עושים נפלאות גם ליחיד.
רפוי הולים, תפקיד אישי בהחלט, הוא מחוג פעולתם. מאלף ביותר הוא
הספוד על המלכת שאול בש"א ט'-י. שאול הולך "לדרוש אלהים» בדבר
האחונות האובדות, ושמואל מגיד לו את "דברי האחונות», ומלבד זה הוא
גם מושח אותו למלך על ישראל. הענין האישי והענין הלאומי ארוגים ארג
נח מושח אותו למלך על ישראל. הענין האישי והענין הלאומי ארוגים ארג
אחד. דומה לוה הוא מטבע הפמורים על הנביאים עלומי השם במל"א י"ג,
על אחי ה, שם י"ד, א--יח, על אליהו ואלישע, שם י"ו--מל"ב י"ג,
ונם על יש עי הו במל"ב כ', א--יא. ביחוד יש להוכיר את הספוד על נעמן
(מל"ב ה'). נעמן מכיר באל הלאומי של ישראל מחוך מעשה-נפלאות אישי
מל אלישע: אלישע רמא אותו מצרעתו. ועצם חשובתו של נעמן ליהוה אינה
אלא חשובה אישיח. נעמן חוור לארצו, ובארצו יעשה עולה וובח ליהוה
רקע כל הספוד הוה היא תפיסה דתית אישיח.

גם תפקירה המנטי של הכהונה היה לאומי־אישי. משפט־האורים היה בעיקרו. כנראה. מוסר לאומי. אבל יש להניה. שהכהן היה שואל באורים גם ליחירים. התפקיר המנטי של הכהן בשאלות משפטיות הוא תפקיד בעניני יחיד. וכן גם הכרעתו בשאלות של יחש משפחתי.

האמונה הלאומית-האישית. נתגבשה ביחוד בספרות-המזמורים מזמור הלאומית הזמונה הלק גדול מן המזמורים שבס' תהלים ושמחוץ לס' תהלים הם מזמורי יחיד, הקובעים מקום לעצמם ליד המזמורים הלאומיים. הדעה, אהדתיות האישית נצוצה בישראל רק בזמן מאוחר, קשורה בהנחה, שס' תהלים הוא יצירה מאוחרת. אבל מכיון שהנחה זו אינה נכונה, הרי אין מעמד בם לרעה הקשורה בה.

על שאלת הגמול האישי עוד נעמוד להלן.

#### יו. החיים והמתים

תחומה של אמונת-יהוה העתיקה הוא תחום עולם החיים. מות ושאול גם הם, אמנם, ברשות שלטונו של יהוה (עיין למעלה, ע' 114, 924), אבל עולם המות, כל הנימוסים הקשורים במתים ובקבר וכן גורל הנפש בעולם ההוא אינם תופסים מקום בדת יהוה. תופעה זו היא מן התופעות המופלאות ביותר של האמונה המקראית.

הדעה, שהאמונה המקראית לא ידעה את "השארות הנפש», אינה מדויקת!. האמונה, שנפש המת קיימת קיום נפרד מן הגוף, היא מן האמונות העתיקות ביותר, ויש שמבקשים לראות אותה אף כראשיתה של הדת בכלל. את האמונה הואת אנו מוצאים באמת גם במקרא. אלא שאמונה זו קיימת כאן קיום ערטילאי, אין היא קשורה קשר אורגני בדתזיהוה, לא נתיחד לה

ביותר, ב"ג, יו, יח; ב"ד, יד, ישור) "רמזים" לנמול בעולם ההוא. אבל הוא מודה, שהרמזים קלושים משחדל למצוא במקראות שונים (יש' ב"ב, י-רב; ב"ו, א-ב; מש' י"ד, לב; מ"ו, כד; 1938 (מוקר קחולי), ע' 4 ואילך (ושם גם ביבליוגרפיה מפורמח). ביקרם (חוקר קחולי) המקרא על השארוח הנפש עיין נם: -Reis- Weis- Die Unsterblichkeitslehre des Weis-האמינו בהשארות הנפש, הופרכה זה כבר. עיין ל וד ס, Serel, ע' 652 ואילך. לשאלת השקפת שונה הרבה מהשקפות העברים על השאול. הרצה, שהיחה פעם רצה שלמח, שהעברים לא נחשבה בלתי מתאימה לרעיון־היחוד. מצד שני אין השקפה היונים האריים על ה"הַנֶס" בישראל ולא השקפה "שמית". אלא שבאמת אין במקרא זכר לדבר, שהשארות־הנפש (שם, 1921). אבל אם גם נניח, שכן היה הרבר, הרי היחה זו השקפחם של החכםים ובין האנושי, ולפיכך לא נחן מקום לאמונה בנצחיות הנפש, העושה את האדם לאלהים ורחו את פולחן המתים ואנדות המתים של המצרים והכבלים, מפני שהעברי הפריד בין האלהי המח "אל אבוחיו". רגן אומר, שהכמי העברים השחרלו, שהעם לא ישנה ברעיונוח אלה סברתו אף לעובדות, שהוא עצמו מביא. שהלא גם העברים האמינו ברפאים ובשאול ובירידת יראח רוחוח ואמונות הכל, הוא חושב למעלחם של השמיים. אבל רגן אינו יכול להחאים אח חלק א', ע' וו ואילך, ע' פבו ואילך. אח הננוד הוה ל,,ספירימואליום" של האריים, מקור שםית ימודית, בננוד להשקפה הארית, שהנפש היא בת אל־מות. עיין מפרו DioleiH, ד רנן סבור היה, שהאטונה, שהמוח הוא קץ נמור של חיי האדם, היא השקמה

מקום מוכר בהשקפת העולם החדשה, ולפיכך אין לה תוצאות דתיות ומוסריות. היא מין אבר מדולרל. תופעה זו מופלאה היא ביותר, והיא טעונה ביאור.

#### axiqides

דמויים שונים הקשורים בשאול עיין למעלה, ע' 224. עונש איום הוא לרדת חיים שאולה (במ' מ"ז, כח-לד: תה' נ"ה, מז). -- על מל"ב כ"ב,כ), בשיבה טובה, שבע ימים (בר' ט"ו, טון: כ"ה, חן: שופ' ט', לא). מ"ר, כט, לא) או "ברם» (מל"א ב', ט). יפה לו לרדת שמה בשלום (שם, ו: לא טוב לאדם לרדת שאולה אבל, ברעה וביגון (בר' ל"ו, לה: מ"ב, לה: איזה קשר של המשך בין הקיום האפל בשאול ובין חיי האדם עלי אדמות. כל באיה לא ישובון (מש' ב', יח-ים; איוב ז', ם; י', כא). אולם יש, כנראה, יחד (איוב ג', יא-יט). היא ארץ חשך וצלמוח (איוב י', כא-בב: ל"ח, יו), "שויון" גמור, שם קטן וגדול, מלכים ואסירים, אדונים ועבדים ישנים ונחים מלכי גוים יושבים שם על כסאותם (יש'י"ד, ט-יא). אבל בכלל שולם בשאול מג, ועוד). בשאול שוכנים עמים עמים ומלכיהם וגבוריהם (יחו' ל"ב, יח ואילך), ופוד), הוא שוכב עם אבוחיו (בר' מ"ו, ל: ש"ב ז', יב: מל"ב ב', י: י"א, אל אבוחיו (בר' כ"ה, ה. השוה שם. ס: ל"ה. כס: מ"ס, כס. לג: שופ' ב', י, בני משפחחה ועמה (בר' ל"ז, לה; ש"ב י"ב, כג). המת נאסף אל עמיו או ג-ר). נפש המת באה "בשערי שאול» (יש' ל"ח, י). הנפש באה שם בקהל יש' י"ר, טו, ועוד), "מתחת מים ושכניהם», היא עולם הרפאים (איוב כ"ו, פ"ד, יט: תה' נ"ו, יג, ועוד), היא התבור" בארץ תחתיות (יחז' ל"ב, יח ואילך: נפש המת יורדת אל שאול, שהיא מתחת לאדמה (דב'ל"ב,כב: יש'

ליד הדמוי הזה על קיום נפש המח בשאול אנו מוצאים רמוי אחר, שנפש המח קשורה ב קבר, וגורלה אחוז בגורלו של הגוף, ששב לעפרו. שניות זו אנו מוצאים לא רק במקרא אלא אצל כל העמים ובכל הזמנים. קולה של רחל המבכה על בניה נשמע ברמה (יר' ל"א, יר), עם מקום קבורחה. הדורשים אל המחים היו לנים בקברים (יש' ס"ה, ד). בכל אופן המפול בגוף המח ובקברו יש לו ערך מכריע בגורל הנפש באשר היא. שכרם של הצדיקים הוא, ש,ינוחו על משכנוחם, בשלום (יש'נ"ז, ב). האבוח דאגו לאחוזח-קבר משפחתים (בר' כ"ג, ג—כ: כ"ה, ט—י: מ"ט, לא), ויעקב מבקש להעלוחו מארץ מצרים ולקברו עם אבוחיו (מ"ז, כש—כ: מ"ט, כט—לב). לכל משפחה היה מקום-קברות מיוחד (שופ' ה', לב: מ"ז, לא: ש"ב ב', לב: "ז, כג: י"ט, לח: כ"א, יד, ועוד). בעיר דוד היה ביח-קברות מיוחד למשפחת "ז, כג: י"ט, לח: כ"א, יד, ועוד). בעיר דוד היה ביח-קברות מיוחד למשפחת

גם יהושק ח', כם: י', כו). על גופה פושעים היו מקימים גל אבנים (יהושע ז', כו: ש"ב י"ה, יו: עיין ל"א, יג) או היו מציבים עליו מצבה (בר' ל"ה, כ) או "ציון" (מל"ב כ"ג, יו). (דב' ל"ד, ו). -- קבר בודד היו כורים לפעמים תחת עץ (בר' ל"ה ה: ש"א מת היא חמא (עמ' ב', א). -- על משה מסופר, שהאל בעצמו קבר אותו עונש היחה גם הוצאת המת מקברו (יש' י"ד, ים: יר' ה', א). שריפת עצמות יהויקים הוא מאיים ב,,קבורת חמור» (כ"ב, ים: ל"ו ל). ועיין תה' ע"ט. ג. E: a', cx: "T, a: a"1, L: a"1, T, I: "a, I: C"1, LL: L"T, C). EL יג, יח). ירמיהר מאיים על העם הרבה פעמים בעונש ההוא (יר' ז', לג: ה', נכא אחיה לירבעם. שבנו האחר ינצל מעונש זה ייבוא אל קבר (מל"א י"ר, עונש היה לאחאב. שהכלבים לקקו את דמו (מל"א כ"ב, לח). חסר מיוחד כג-כר). את איוכל אכלו הכלבים עד שהספיקו לקברה (מל"ב מ', לד-לו). ולפוף השמים, ווה נחשב לפונש־אלהים איום (מל"א י"ד, יא: מ"ו, ט: כ"א, את גופות המלכים ובניהם היו המורדים, שקמו צליהם ורצחום, נותנים לכלבים כ"א, י). היו נותנים לכלבים ללקק את דם הרוגי מלכות (מל"א כ"א. ים). במסירות-נפש את גופות בני שאול מפני עוף השמים וחית השרה (ש"ב פלשתים "לעוף השמים ולחית הארץ» (ש"א י"ו, מו). רצפה בת איה שומרת הגופות לאכילה לחיה ולעוף. דוד מאיים על גליה, שיחן את פגרי מחנה ההארורה», מפני שהיא הבת מלך» (מל"ב מ', לד). איומה היחה ביחוד מסירת ב"א, כב-כג: יהושע ה', כם: י', כו-כו). יהוא מצוה לקבור את איובל את גופות הרוגי ביתרדין או חללי מלחמה היו תולים עד בוא השמש (דב' בהוקעת גופות היה כח רצוי וכפור על חטא (במ' כ"ה, ד: ש"ב כ"א, ו--י). גופות רוצחי איש בושת קצוצות ידים ורגלים על הברכה בחברון (שם ד', יב). מ-יג), דוד מברך אותם על מעשה־חסר זה (ש"ב ב', ה-ו). דוד תולה את גונבים בלילה את הגויות, שורפים אותן וקוברים את העצמות (ש"א ל"א. ואח גויחו ואח גויח בניו הם חוקעים בחומת בית שאן. אנשי יבש גלעד איום הוא למנוע את הקבורה מן המת. הפלשתים כורתים את ראש שאול. הקבורה היא חסר, שארם פושה עם המת (בר' מ"ו, ל: ש"ב ב', ה). צונש לא: יש' נ"ג. ט). אנשי מעלה היו הוצבים להם קבר בחייהם (יש' כ"ב. טו). ה: כ"ח, ג, ועוד). חשובה היחה השכנות בקבורה (ש"ב ד', יב; מל"א י"ג, כד--כה; יהושע כ"ד, לב; שם, ל, לג: שופ' ב', ט: י"ב, י, יב: ש"א כ"ה, לאדם בכל אופן להקבר בארצו, בשבטו, בעירו, בנהלחו (עם' ז', יו: בר' ג', ועוד). הקבורה מחוץ לקברי אבות נחשבה עונש (מל"א י"ג, כב). ימה היה ממלוכה (מל"א ב', י: י"ר, לא: מ"ו, כר: כ"ב, נא: נה' ג', מו: דה"ב כ"א, כ,

### מנעני אבל

אנ מבנדי אלמנות» (בר' ל"ח, יד, יש). רבים», לא היתה טכה בשמן והיתה לבושה "בגדי אבל» (ש"ב י"ד, ב, ה) בחוג לחה מוון למת (דב' כ"ו, יד). – האשה היחה מתאבלת על בעלה מימים היר שורפים "שרפה" (יר' ל"ר. ה: דה"ב פ"ו, יר: כ"א, יפ). - בעם היה נהיה (עם' ה', מו) השתמשו בודאי בנוסחאות־קינה קבועות. למלכי בית־דוד ג', לג-לר: דה"ב ל"ה, כה). המקוננות "החכמות» (יר' ט', טו-יט) ו"יודעי הדה!" (יר' ל"ד, ה: כ"ב, יח). היו גם שירי־קינה אישיים (ש"ב א', יו-בו: ההור, אחות ו» (מל"א י"ג, ל: יר' כ"ב, יח). ההור אדון ויה, ההור אדון והור (רב' כ"ו, יג). הסופרים היו קוראים "הו הו!» (עמ' ה', מו), "הוי, אחי!», כ', כם: דב' ל"ד, ה). שבוית מלחמה מבכה את אביה ואת אמה ירח ימים ימים (בר' ג', י: ש"א ל"א, יג). את אהרן ואת משה בכר שלשים יום (במ' והיו משקים אותו כוס תנחומים (יר' מ"ו, ו). האבל היה נמשך לפעמים שבעה יר' ש"ו, ז), הלחם אונים» (הושע ש', ד, וכן יש לגרוס גם ביחו' ב"ד, יו), א', יב: ג', לא). את הצבל היו מברים סעידה משל אחרים (ש"ב ג', לא: כנראה. מין שרט למת). במקרים מסוימים היו גם צמים (ש"א ל"א, יג: ש"ב י"ט, כו—כה: כ"א, ה: דב' י"ד, א: גם "כחבת קפקפ», ויק' י"ט, נה, היא, הראש ומגלחים את הוקן (השוה יר' מ"א, ה: מנהני אבל אלה נאסרו בויק' (יר' ט"ו, ו: יחו' ז', יח: השות יש' כ"ב, יב) וכנראה גם מקיפים את פאת את הנצלים, עוטים על שפם (יחו' כ"ד, יו). וכן היו מתגודדים, קורחים קרחה לא: י"ג, לא), שוכבים או יושבים ארצה (ש"ב י"ג, לא: יש' ג', כו), חולצים קורעים את הבגדים, חוגרים שק (בר' כ"ג, ב: ל"ו, לר: ש"ב א', יא: ג', כמו כן קיימים היו בישראל נימוסי אבל שונים. היו בוכים וסופדים,

#### הקשר עם החיים

למרות האמונה. שעולם הרפאים הוא עולם בפני עצמו נבדל לגמרי מעולם החיים, שולט היה בתקופת המקרא הדמוי, שיש בכל זאת איזה קשר בין המתים ובין החיים. קיימת היחה האמונה. שעל ידי קסמים אפשר לדובב את המתים ולשמוע מפיהם נסתרות בענינים הנוגעים אל החיים (ש"א כ"ח, ג—כ). בעם היחה נפוצה הדרישה אל המתים. התורה אוסרת אותה (ויק' י"ט, לא; כ', ו', כז; דב' י"ח, יא), מלכים צדיקים נלהמו בה (ש"א כ"ח, ג, מ; לא; כ', ו', כדי דב' י"ח, יא), מלכים צדיקים נלהמו בה (ש"א כ"ח, ג, ב' המק"ם בל"ב כ"ג, כד), וביאים הוכיחו עליה (יש' ח', יש). אבל המקרא מאמין בממשותה. בדמוי זה מושרשת גם השאיפה העוה של האדם המקראי להשאיר אחריו בנים השכר העליון לאבות היא ההבטחה, שיפרו וירבו ויהיו לגוי

## אין עבודת־מתים בישראל איזה מקום תפסו אמונות ומנהגים אלה בדת־יהוה העתיקה? כבר אמרנו למעלה, שכל מנהגי קבורה ואבל וטפול במתים היו מחוץ

מעם איומו של עמוס על אמציה. שימוח על "אדמה ממאה" (עמ'ז'יו). והו, כנראה. גם הטעם הנוסף של רצון האבות להקבר בארק־ישראל. ווה פולחנית כולו טומאה, יש למתים חלק כל שהוא אף בקרושה שעל פני האדמה. הוא חסד גם למת (רות ב', כ). ולפיכך. עם כל היות עולם־המתים בבחינה בניה מסביב לקברה. עיין גם יש' כ"מ, כב—כג. המוב הנעשה למשפחת המת מנחם אותה, כי ישובו לגבולם (יר' ל"א, יר-מו). היא כאילו משתתפת בחיי במובן מסויים גורל אישי לאדם. רחל מבכה על בניה כי אינם, והנביא מענה פולמוסית קיצונית, ואין היא דעת התקופה. גורל בנים ובני־בנים היה שאין החיים מגיע למטה. הרעה המובעה באיוב י"ר, כא: כ"א, כא אינה אלא וששמו נוכר ביניהם כאילו משתחף עוד בחיים עלי אדמוח. הד עמום של החיים המקיים מגע בין שני העולמות. המת הקבור בתוך עמו ומשפחתו אחרי מותו ממשיכה חיות לנפשו גם בעולם ההוא. השם הוא איפוא צנור־ פולחני. אלא שלאדם בימי קדם היה ה"שם» דבר ממשי. הזכרת שם אדם יגרע "שם" אביהן מתוך משפחתו (במ' כ"ו, ג-יד), גם היא אין לה טעם ושם טוב מבנים ומבנות". בקשת בנות צלפחד, שתנתן להן נחלה, למצן לא רק מוכרת ולא יכלה לכלכל את פולחנו. ביש' נ"ו, ה מובטחים לסרים "יד (ש"ב י"ח, יח). כאן המצבה היא במקום בן. ברור, שהמצבה יכולה להיות הוא הציב לו מצבה בחייו, "כי אמר: אין לי בן בעבור הזכיר שמי" ים: ל"ב, כו: תה' פ"ג, ה, ועוד. ראיה מכרעת הוא הספור על אב שלום: כב: עני, ל"ד, יו: ק"ט, יג, טו: איוב י"ח, יו: ועיין שמ' י"ו, יד: דב' כ"ה, על פני הארמה. עיין בר' מ"ה, מו: ש"א כ"ר, ב: ש"ב י"ר, ו: יש' י"ר, זה הסבר מאוחר, נמצאנו למדים מראגת האדם המקראי בכלל לשם וזכר הוה. המעם הנתן לחובת היבום אינו אלא: להקים שם המת על נחלחו. שאין שיכלכל את פולחנו. אבל מן המקורות המקראיים אין להביא סיוע לביאור שבישראל קיים היה פולחן־מחים, ומי שלא היה לו זרע לא היה לו מי רב' כ"ה, ה-י: רות ד', ה-י). הביצור הרווח לדאגה זו "להקים זרצ" הוא, אשתו ו"להקים ורצ" למת, "ולא ימחה שמו מישראל" (בר' ל"ח, ח ואילך: היבום: אם אדם מת בלא בנים, חובה על אחיו או על גואליו ליבם את הארם חרד ל שם ושארית על פני האדמה" (ש"ב י"ד, ה-מו). מכאן חובת גדול. ערירות היא עונש קשה (ויק' כ', כ-כא: השוה בר' פ"ו, ב: יר' כ"ב, ל).

מוכיר לא פעם את יחס העם אל המתים. אבל הוא מוכיר ואוטר רק את על כל משמעותה של עובדה זו נעמוד. אם נשים לב לכך. שהמקרא לחח לו מוון, ואין המקרא מרגיש בוה "קרבן». עובדה זו מכרעת הכל. הנביאים. אסור היה לחת "למת" מן הקודש (דב' כ"ו, יד), אבל מוחר היה לא נאטר בחוקים לזבוח למתים, ובשום מקום לא נזכר דבר כזה בחוכחות בתה' ק"ו, כח אינו אלא כנוי של גנאי לובחי "בעל פעור"). בשום מקום מקום על עבודת־מתים אועל עבודת־אבות. ("ובחי מתים» יש ערך מכריף לעובדה. שטופרי המקרא אינם מוכיחים את העם בשום ממש 3. בבר' ל"ה, כ לא נוכר נסך, וכן לא נוכר נסך למת בשום מקום במקרא. לדבורה ונסך עליה נסך, אינה אלא המצאה חפלה של הנחוח, ואין בה כל הוא "קרבן». הראיה, שמביאים מבר' ל"ה, ה, יד, שיפקב כאילו הציב מצבה לעצמו "פולחן». היה בישראל מנהג לחת מזון למת. אבל לא כל מחן מזון ממשיכים למת משהו חיות ומקשרים אותו אל עולם החיים, אינו כשהוא למעלה אלהית. אולם הטפול במת ובקבר מתוך ההנחה, שעל ידי טפול זה החיים, או האמונה באפותי אוזה, וחכלית הנימוסים לה עלות את המת האמונה בהויחם הדמוניה. ותכלית הנימוסים היא להדיח את רעתם מעל המתים, ונימוסי־המתים תכליתם להניע אותם לפעולה טובה למען החיים, או פולחן מתים יש רק במקום שקיימת או האמונה בהויתם האלהית של ומקודם הקדמון וראי פולחני. אבל ההיו פולחניים עוד בחקופה המקראית? לדצה זו, אינן ראיות. בנימוסי־המתים יש דמיון מסויים לנימוסי־פולחן, מתים או אף בפולחן־אבות, שהיה מקובל בעם. אבל הראיות, שמביאים הישראליים יחס כוהז דעה רווחת היא, שהנימוסים ההם יסודם בפול חך" שמתבטא בהם יחס אל האלהי או אל הדמוני. הנתבטא בנימוסי־המתים יש לראות מנהגים אלה כמנהגים דחיים ממש. מנהגים דחיים הם מנהגים, לחחומה של הכהונה והיו ענין לדח העממית s. אבל שאלה היא, באיזה מובן

אינה איפוא אלא מנטיח, וב האלהות" זו מאמין המקרא עצמו. ומשום הוא עולה באוב ומגיד נסתרות (ש"א כ"ה, יג ואולי גם ביש'ה', ים). "אלהותו-מן הגוף, וקיומו אינו דומה לקיום החי. אבל גם תואר זה נתן לו רק באשר הדרישה אל המחים. המח נקרא "אלהים», באשר הוא "נפש» נפרדה

<sup>8</sup> השוה למעלה, כרך א', ע' 202, הערה 25. פ עיין למעלה, ע' פפג וגם ע' פדג.

ב וכן נקראו שם, לו האלילים "שרים". ועיין גו גקל, ביאורו לתהלים, לק"ו, כת,

tts which ideas.

כך יש ערך מכריע לעובדה, שבשום בחינה אחרה לא נוכרה "אלהות» המחים, לא כאמונת סופרי המקרא ולא כאמונה עממית דחויה.

בשום מקום במקרא אין רפו לרבר, שהעם יחס למחים או לאבות איזה המקיד של מעולה אל הי ת: של מהן גשמים, המראת האדמה זכו'. לא נרמו, שהיו מונים אליהם לעזרה בשעת מצוקה לאומית. לא נרמוז בקורים פולחניים בקברי האבות וגבורי האומה: במערת המכמלה, בקבר רחל, יוסף, יהושע זכו'. הוביאים מוכירים בתוכחתם לגנאי מקומות פולהן מפורסמים: גלגל, בית אל, דן, באר שבע זכו'. אבל קברי אבות כמקומות פולחן אינם מוכירים 6. היז פונים לאלהי הגוים, לפסילים, לשעירים, לשרים, אבל לא ל, אבות או למתים בכלל. בכויי בת יפתח (שופ' י"א, מ) אינם אלא מנהג של אבל, אולם אין רמו, שהיחה להם משמעות פולחנית. לבת יפתח לא היה בכל אופן קבר, מאחר שהעלתה לעולה. גם לא נרמו, שבשעת צרה איזו שהיא היו פונים אל האבות. — מנהגי היהדות המאוחרת 6 אינם סימן לחקופה הקרומה.

כמו כן אין וכר לדבר, שיחסו למחים בישראל איזה ת סקיד דמוני.
המחים "ישנים», שוכבים ושקטים בקברים או בשאול (איוב ג', ינ: י"ר, יב:

דנ' י"ב, ב, ועוד), ואל עולם החיים אינם יכולים לעלות. ההעלאה באוב
"הרגוה» היא להם (ש"א כ"ה, טו). אין המחים יכולים "לאכול» את החיים,
"הרגוה» היא להם (ש"א כ"ה, טו). אין המחים יכולים "לאכול» את החיים,
אבל באמונה העממית לא תפסה מקום. בעולם האלילי המחים נעשים בתנאים
מסוימים מויקים עם שהם מצטרפים לרשות הרע הדמוני, אולם בישראל
לא היה קיים דמוי זה של רע דמוני. כי גם הרע נחשב לפעולת יהוה, ועישי
הרע נחשבו לא לרשות מיוחדת אלא לשליחי יהוה, ל מל א כים רעים. ובין
התלאכים האלה לא נמנו מתים בשום מקום. נמנו מות, בכור מות, דבר וכו'
(עיין למעלה ע' 224), אבל לא המתים עצמם. בין נימוסי-המתים, שנוכרר
במקרא, יש בוראי נימוסים, ששרשם הקרמון היא היראה מפני המת-המזיק.
אבל בתקופה המקראית נשת כחה משמעותם הראשונית. מקס העגלה

ל מישי מ"ג, מו (כי אברהם לא ירמנו ונוי) אין להביא ראיה. כי אין וו אלא מליצה מימית, והנביא לא היה משחמש במליצה כזו, אילו היה בה רמו למולחן עממי, שבעיבי הנביא היה אלילי בכל אומן. גם יר' מ"ו, א אינו בוראי אלא מליצה. וגם במליצה זו כרוך רק הדמוי, שאבות האומה הם מליצי "יו שר של ישראל למני אלהים. יש' מ"ה, ר רומו בלי ממק למנהג של ררישה אל המחים. ובכל אומן מרובר כאן על מנהגי היהודים בנולה. <sup>8</sup> מהם מביאים ראיה ברחול מ, הפתחוופוסיט, ע' 10; לורמ, ופהוון, ע' 602,

fXTT'D.

הערופה (דב' כ"א, א—ט) אינו מכוון עוד לרצות את נפש ההרוג או להדיחה, אלא לכפר לפני יהוה. הרעב, שהיה בימי דוד (ש"ב כ"א), אינו נתפס כפעילת הגבעונים החרוגים בידי שאול, כהסבר כמה מן החוקרים הדרשנים, והוקעת בגי שאול אינה באה לרצותם. הרעב הוא פרי חרון אף האל, וההוקעה באה להסיר הרון אפו. ההוקעה, שמסופר עליה בבמ' כ"ה, ד, אינה קשורה בשום רצה. הקמת גל אבנים על גופות מתים, שלא נקברו (יהושע ז', כו: ה', כטי י', כו: ש"ב י"ה, יו), תכליחה הראשונית היא אולי שמירה מסכנה. אבל לטעם וה אין כבר זכר במקרא. וכן גם לא ניהן טעם כזה לאיסור הלנת ההרוג על אמונת היהור (דב' כ"א, כא—כב). וכלום היה בפחד מפני רוחות המחים נגוד לאמונת היחודי ז הלא ביהדות ובנצרות ניחן לו מקום. דמי הנרצה הבוען אין זה אלא מפני שלא היה קיים באמונת העם. דמי הנרצה "צועקים" ליהות הדול לא ובראו "צועקים" ליהות התרוג לא ובראו "ציעיניות" נוקמום נמנה. בטו מאת המת, כמו בכל ההרוג לא נבראו "צייניות" נוקמות. ואמום, בטו מאת המת, כמו בכל הוהרוג לא נבראו המרוי המקרא. שום סכנה.

לזה מתאים הדבר, שאין במקרא שום זכר לאמותיאווה. המת אינו יכול לההפך לא לדמון ולא לאל. המתים הם בקבר או בשאול. אבל אין שום זכר לדבר, שדמו בתקופה הקדומה את אפשרות המצאם במשכן־אלהים. נפש המת אינה נעשית "מלאך». חנוך ואליהו לוקחו אל האלהים ועלו השמימה בחייהם. אבל אין שום ציור מעין זה קשור בנפש מת. אין בישראל גם עבודת מלכים מתים, ואין שום זכר לאפותיאוזה של המלכים. זכן לא ניתן לשום מת תפקיד מעין זה של גילגמש, שנעשה אחרי מותו "שופט הצנונבי». המת אינו נעשה "אל» לא בשמים ולא בשאול.

משמעותם של נימוסי-האבל שנויה במחלוקה. יש מסבירים אותם כנימוסי-פיוס ובקשת-טובה מן המת, שנעשה "אל». ויש מסבירים אותם כאמצעי-שמירה על ידי התחפשות ושנוי-צורה (קריעת בגדים, הגירת שק, החגודדות, החלכלכות באדמה או באפר וכרי) מפני הסכנה הנשקפה מנפש המת. במקרא אנו מוצאים, שאותם הנימוסים עצמם המשמשים נימוסי-אבל (בכי, קריעה, ישיבה על הארץ, שק, צום, החגודדות וכרי) משמשים אמצעי- רצוי בכלל בכל שעת צרה ובלי כל קשר למת (שום' כ', כו; ש"ב י"ב, מז: מל"ב י"ה, לו-י"ט, ב: כ"ב, יא, יט: יר' מ"א, ה: יואל א', יג, יד: ב', יב, מל"ב י"ה, לו-ה"ח, ועוד). אי אפשר איפוא לתפוס אותם כהחתפשות לשם שמירה מפני המת-המזיק. אולם מכיון שאין כל זכר לדבר, שהמת נחשב "אל», שיכול להשמיע טובה, הרי שבתור נימוסי-אבל לא נתפסו גם כאמצעי האל", שימירה משמעותם הראשונית נשתכחה, והם נעשו רק בטויי צער וינוף.

רק בוה אפשר לבאר את הדבר, שהמקרא לא אסר אוחם בכלל כמעשה אלילוח. נאסרו רק התגודוות, הקפת פאה, קרחה, גלוח וכחובת קעקע, אבל לא קריעה, שק וכו'. קשה לנו לעמוד על טעם האיסור. גם בויק' י"ט, כו—כח: כ"א, ה גם בדב'י"ד, א—ב האיסור קשור במצות הקדו שה. אבל אין רמו, שבמנהגים אלה יש עבודת מחים ואלילות. נראה, ששנויים קבועים אלה בגוף האדם לוכר המת נתפסו כ"אות» וזכר קיים לרשות הטומאה, ולפיכך נאסרו. בויק' כ"א, ה נאסרו באמת רק על הכהנים, ובימי בית ראשון לא היה האיסור נוהג למעשה בכלל (יר' ט"ו, ו—ו).

בימוסי־המתים והאמונה המקראית

אולם תהיה מה שתהיה התפיסה העממית של נימוסי־המתים בישראל בימי קדם — מופלאה היא בכל אופן תפיסת האמונה המקראית.

עולם ללא־אלהים. כמעט לאין מוצא. אפשר לומר: עולם המחים הוא לאמונה המקראית העתיקה פרובלמה מוסרית עצומה, היא הפרובלמה של הגמול, שהיא מתלבמת בה אולם האמונה המקראית אינה יודעת משפט בעולם ההוא. מכאן צמחה לה הנפשות בעולם ההוא היא אמונה מרכוית במצרים, וגם בבבל היחה קיימת. ל"ח, יח: תה' ו', ו: ל', י: פ"ח, יא-יג: קט"ו, יו). האמונה במשפט־ שהמתים לא יהללו יה, ושיורדי בור לא יוכרוהו ולא ישברו אל אמתו (יש' וארץ חחחית. אבל אין קדושתו הדתית נאצלת לשם. כלל הוא, בין האל ובין נפשות המחים אין כל יחס. אמנם, האל מושל גם בשאול ולהלן: גורל הבפש הוא מחוץ לעולמה ולחשבון־עולמה של אמונח־יהוה. מנימוסי דח־אוסיר, ושהמצרים ערכו טקס של אבל ליעקב (שם, ג,י-יא). מסופר על יעקב ויוסף, שחנטו אותם (בר' ג', א-ג, כו), אף-על-פי שוהו ענין זה ליסוד אנושי-חדבותי כללי, שהוא חופס אותו בחילוני. בלי היסוס הנביאים. המקרא אינו קובע נימוסים מיוחדים לישראל. הוא חושב, כנראה, מסוימים. גימוסי־המתים ידועים לנו רק מתוך החומר הספורי ומתוך דברי כעצם אין בתורה שום מצוה מפורשת בענין זה מלבד אי סור מנהגים השפול במת ענין דתי יסודי, הרי אינו תופס שום מקום באמונה המקראית. יהוה אלא, אפשר לומר, נשאר "מאחורי הגדר". בה בשעה שבמצרים היה הישראלית נחלה מן התקופה הקרומה ביותר: הוא לא נעשה בטוי לאמונת-של חומר אלילי זה שונה היה מגורלו של שאר החומר האלילי, שהאמונה שהיר בכל העולם האלילי: פולחן מחים, מנהגי רצוי או שמירה. אולם גורלו נימוסי־המתים בקרב שבטי ישראל לפני התהוות אמונת יהוה היו מה

ברור, שמחוך הפיסה זו אין נימוסי־המחים יכולים להחשב לנימוסים על קברו, הזכרח שמו זכו' הם מעשים, שיש בהם, לפי אמונח הזמן ההוא, כדי להמציא למח משכב־מנוחה ולחבר את הנפש במרח־מה אל החיים עלי אדמות. אבל אלה הם מעשי־א זו ש, שגם יסוד מגי אין בהם. אולם מכיון שבין האל זבין עולם המחים אין כל יחס, הדי שנימוסי־המחים אין להם כל שניכוח לחחום הא להי, וממילא אינם נימוסים דחיים "בעצם. אין חכליחם עייכוח לחחום הא להי, וממילא אינם נימוסים דחיים "בעצם. אין חכליחם מייכוח לחחום הא להי, וממילא אינם נימוסים דחיים "בעצם. אין מכליחם מוקון. הנפש בספירת-חיים חדשה והמשכח שפע אלהי אליה בצנור מעשי מוקון. אפשר לומר, שבאמונה המקראית מקומם בחחום המוסד ודרך ד הארץ ולא בחחום הפולחן הדחי. המפול במח הוא "חסד ואמת» (בר' מ"ו, הארץ ולא בחחום הפולחן הדחי. המפול במח הוא "חסד ואמת» (בר' מ"ו, בנימוסי־המחים שום יסוד פולחני: לא רצוי, לא שמירה ולא אפותיאווה. בנימוסים אלה נעקרו משרשם האלילי, אבל לא הכו שורש בקרקע האמונה החדשה. הם נעשו הויה מעין דחי ת. רק בטומאה הקשורה בהם נשחמר ורר להויחם הפולחנית הראשונית.

והנה יודעים אנו, שביהדות באה בבחינה זו תמורה שרשיח. גורל הנפש נעשה בה ענין מרכזי. "שערי שאול» נפחחו. לנפש נחן מקום "חחת כנפי השכינה». משפט הנפשות נעשה ביהדות אמונה יסודית. חיי־הנפש נעשר מכלית עליינה. חיין הטומאה המקראיים נשארו, כמובן, במקומם. אבל טומאת המת נהפכה, בעצם, לקרושה. בפולחן המקד ש הישראלי אין זכר למת. אבל המת נהפכה, בעצם, לקרושה. בפולחן המקד ש הישראלי אין זכר למת. אבל בעבודת בית הכנסת הוא חופס מקום. מן המקדש טומאת המת היא המתרחקה ביותר. אבל לבית-הכנסת מכניסים את המת עצמו. קברי הצדיקים וקברי ה"אבות» בכלל נעשו מקום תפלה. בית-הקברות נקרא בפי העם "מקום קרוש», והמטפלים במת — "חברא קרישא». וכן להלן. מהוחם של הנימוסים העתיקים לא נשתנתה, וגם ביהדות המאוחרת הם נתפסים כמעשי הסד וכבוד. אבל נוספו נימוסים, שתכליחם תקון הנפש.

בשים לב לתמורה זו תהיה לנו התפיסה המקראית העתיקה של גורל הנפש ושל נימוסי-המתים פרובלמה מופלאה מאין כמותה. שתפיסה זו אינה "מסקנה» מרעיון היחוד, מוכח בבירור מן התמורה ההיא גופה. ואף אין בינה ובין רעיון היחוד קשר הגיוני מהותי. ברור כמו כן, שאין זו תפיסה ובין רעיון היחוד קשר הגיוני מהותי. ברור כמו כן, שאין זו תפיסה "פרימיטיבית», ולא רק מפני שהאמונה הישראלית נבראה באוירה התרבותית של מצרים ובבל, אלא גם מפני שבתפיסה המקראית גופה נכרים סימני ה תפתחות. המתים אינם לא אלים ולא דמונים: טומאתם חמורה, אבל אינה מסוכנת — השקפה זו אינה "פרימיטיבית» כל עיקר. ההסבר, שהמקרא

מ"ו, כב: י"ו, יג-טו נשמעו ודאי גם בומן קדום. מלונות מרות מצין אלו שבאיוב ז'י: י', כא-כב: י"ד, א-ב, ז-יד, ים-כב: (שם י"ד, יד) מוכיחה. שאמונח־השאול הצחיקה הציקה צל נפש היחיד. של "האשה התקועית»: כי מות נמות, וכמים הנגרים ארצה, אשר לא יאספר והנואשת של דוד: אני הולך אליו, והוא לא ישוב אלי (ש"ב י"ב, כג) או הגדולה לקבר ול שם" עלי אדמות מוכיחה אף היא ואת. התלונה הקודרת בם היא אינה נכונה. ראינו (למעלה, פרק מו), שהיחיד היה חשוב. הראגה חשוב לגמרי בישראל ושלא הרגישו צורך באמונות מעין האמונות המצריות. שהעם יחמיד באמונותיו העתיקות. ולבסוף הדעה. שבימי קדם לא היה היחיד מן האלילות. על ידי שהוציאה את עולם-השאול מתחומה, הרי נוצרה הסכנה. המקראית לעומת האלילות. ושחולשתה זו לא סייעה לה להרחיק את העם חיי הנפש ונימוסי־המחים: ברור, שכאן היחה חולשתה של האמונה שבראה אותם בריאה חדשה. מפני מה לא עשתה כך גם בחומר האמונות על האלילות כולה. ובכל ואת היא קבלה ממנה גופי אמונות ונימוסים, אלא את נימוסי־המתים, אף הוא אינו הסבר. האמונה המקראית היא "מחאה» נגד להרחיק את העם ממנו, ולפיכך לא עשה את האמונה בחיי־הנפש עיקר וצמצם התכוון למחות נגד פולחן המתים, וביחוד נגד פולחן-המתים הפצרי, ובקש

## thre ntew st nstard

או ירירת האל לשאול. נימוסים פולחניים מסוימים גואלים את האל מן המות או מעלים אותו משאול. וזהו הקשר בין שתי הרשויות האלהיות: הדרך מן החיים אל המות, ומן המות אל התחיה. וגם האדם יכול להגאל בדרך זו. פולחן-המתים המצרי היה מכוון לעשות את המת לאוסיר — לאל מת וקם לתחיה. הפולחן המיסטרי של תמוז, אדון, דמטר - פֶּר סָפּוּנְּתְ היה גם הוא קשור בדמוי זה של האל המת והקם לתחיה ובכח הגואל של קירושי הפולחן הזה. דרך המות האדם נעשה אל.

מתוך תפיסת-האלתות החדשה. גאולה מן המות יכלה לדמות לה רק על ידי הפרובלמה של גאולת הנפש לא יכלה האמונה הישראלית בימי קדם לפתור אילם הנטיה הואה לא יכלה לעקור את ציורי הנפש והשאול. אלא שאת שבשאול, המאלהים" העתיקים, שהפבו צל־שומאה, כאילו אינה יצירת יהוה. אינו אלא שיבה אל הצפר (ב', ז: ב', ים). עיין גם תה' ק"ד, כם-ל. הנפש ב'-ג', שלפיה הנפש היא "נשמת חיים», רוח אלהים, והגוף הוא צפר, והמות להתעלם מרמוי הנפש והשאול. נראה. שבוה יש לבאר את התפיסה שבבר' האלה לא היה מקום בתחום האמונה הישראלית. מכאן נולדה אפילו נטיה שכרה של הנפש היא התאלהות, עליה למחיצת האלים. לכל האידיאות הנפש הם אלהי השאול: אוסיר המת, גילגמש המת, מינוס, רדמנתים וכר'. גם איריאה זו היחה קשורה באיריאה של אל מת ושל אפוחיאווה. שופטי רמפני זה לא נקלמה גם האיריאה על משפט הנפשרת בעולם ההוא. כי וו היחה קשורה במחשבת התקופה ההיא באפותיאונה אלילית ובמיחת אלים. ממאים. ועם זה לא נמצאה לנפש כל נתיבה לגאולה מן המוח, באשר גאולה אלהי או דמוני, ונהפכה צל, ונימוסי-המתים חדלו להיות פולחן עם שנעשו לה היתה האלהות מחוץ לכל התהוות. כך חדלה הנסש להיות "אלהים», מצוי האלהים או ירידת האלהים שאולה לא יכלה האידיאה הישראלית לקלוט. מן המומאה אל הקרושה. את רעיון הגאולה, בסגנונו האלילי, על ידי מי ת ת תמורה זה הרחיקה את נפש המת לגמרי מרשות האלהות. לא היה כל מעבר בו, אי אפשר היה לבטל, נעשתה דוקא טומאה זו לטומאה חמורה ביותר. הנושא הממשי של הפולחן, היה מציאות ומפני שאת הנימוסים, שהיו קשורים להעלותה באוב ולרובבה. אבל גם בפעולה זו היתה מומאה. ומפני ש גוף המת. גם הן למומאה. וכר למאלהות" הקדומה של הנפש נשחמר באמונה, שאפשר נהפכר גם נפשרת המתים ללא־אלהים, ובאשר היו נושאי פולחן, נהפכר השאירה וכר רק ב פו מאה. שנשלל ממנה כל "כח». עם אלים ורוחות אלה בל עולם-האלים-והרוחות העתיק ללא־אלהים, לצללים, ולאלהותם והנה האיריאה הישראלית, שנתקה את האלהות מעל הטבע. הפכה את

עלית הארם החי השמימה. כואת ספרה האגרה על חנוך ואליהו. אחר כך קבלה את האמונה בתחית המתים: הארם מגיע ל"חיי עולם» על ידי שיבת הנפש מן השאול אל הגוף: ה"אלהים» חוזר ונעשה אדם. אבל הדרך הישרה של הנפש מרשות הטומאה אל משכן הקדושה היתה לה הרחוקה ביותר?.

לפניכך אפשר לומר: לא האמונה ב"השארות הנפש» חסרה היחה באמונה המקראית העתיקה. אלא שאמונה זו עוד לא הספיקה לעצב דמוי של מש פ ט הנפש וג או ל ת הנפש, שאינו קשור בדמוי של אלהי־שאול, אל מת, אפותיאונה של המת. היא לא יכלה להתגבר על ה ט ו מא ה, שאפפה את נפש המת, ולא מצאה דרך להפעיל במחיצתה את הקרושה. ומפני שאין הקרושה פועלת בשוכני שאול, אין שם לא משפט, לא שכר ולא עונש. ולא האמונה בהשארות הנפש היא שנולדה בזמן מאוחר ולא הצורך בגמול אישי הוא שגרם לכך. המפנה המכריע היה: שקיעת דמוי־השאול העתיק, נצנוץ דרך הרשה של הנפש אל האלהים. התמורה נחבצעה רק כעבור הרבה מאות שנים.

ל השוה: הם פל, 20113, ע' 1210. אלא שהמפל רואה כאן צם צום של פון ראשוני של יהוה, שנחפס כאלהי החיים בלבר; אל, שלא מה ולא קם להחיה, "אינו יכול להבפיח" החיה לאדם בחור "גואל גאול"; עיין שם, ביהוד הערה 282. ואין הדבר כן. המבה היחה העלאת האל על כל התהוות, ומפילא גם על פיחה, וההרם, שנגרם על ידי הרלל ההשקפה העתיקה על גאולה הגפש.

#### Th. CWED FAIOT

#### התורה והחכמה

המשפט המוכר הישראליים מישרשים מצד תכנם וצורתם במשפט ובמוסר של המורח העתיק. על עולמו המשפטי המוסרי של ישראל אנו יכולים לעמוד מתוך האגדה, הספור ההיסטורי, סדרי החוקים, ספרות החכמה, מפרות המוסרי ההשואה עם ספרות מצרים, בכל, אשרי, הת וכו' מוכיחה, שלמשפט ולמוסר הישראלי יש שרשים בהרבות המוכרה העתיק, בסדרי החוקים ובספרות החכמה אנו מבחינים גם נחלה משפטית העתיק, בסדרי החוקים ובספרות החכמה אנו מבחינים גם נחלה משפטית מוסרית ספרות ית, שקבל ישראל מן התרבות העתיקה (השיה למעלה, כרך א', ע' 60—27). אולם גם המשפט והמוסר (כאגדה, כפולחן וכו') נבראו בישראל בריאה חדשה. ההברל נחבטא גם בפרטי החקים והשאיפות המוסריות, אבל ביחוד — בהפיסת העולם המוסרית הדתית הכללית. המצע המוסרי חדש היה בישראל. החדוש הזה נבע מן התפיסה הישראלית המיוחדת של האלהות היח לאדם.

מוסר התקופה העתיקה, שלפני הנבואה הספרותית, נתגבש בספרי תנ"ר"אמ"ת. בספרים אלה אין אנו מוצאים עדיין את רעיון העלינות של המוסר. שהנביאים-הסופרים הגוהו. זהו הסימן הכללי לעתיקות הדרגה המוסרית המגובשת בתנ"ר"אמ"ת ולהיותה קדומה מן המוסר הנבואי. אילם אין זאת אומרת. שיש לראות את תנ"ר"אמ"ת בבחינת המוסר הכלול בהם כחמיבה אחת ונפרדת מן הספרות הנבואית. אדרבה, ההשואה מביאה אותנו לידי הלוקה אחרת ולידי קביעת תחומים היסטרדיים-אידיאולוגיים אחרים. כשאנו בוחנים את הספרות המקראית מצד התפיסה המוסרית, אנו מבחינים עתי רשויות: ספרות התורה והנבואה, מצד אחר, וספרות החכמה (משלי, איוב ופרקי הכמה מסוימים שבס' תהלים), מצד שני. שתי רשויות אלהון שני גבושים מקבילים ושונים וה מזה לגמרי של המוסר המקראי. מוסר הנביאים מושרש במוסר התורה, והוא שיא התפתחותו. ואילו מוסר החכמה המקראי כמעט שלא הישפע לא מן התורה ולא מן הנבואה, והוא החכמה המקראי כמעט שלא הישפע לא מן התורה ולא מן הנבואה, והוא פלג רעיוני בפני עצמו.

ההבדל היסורי בין שתי הרשויות כלול בהשקפה פל מקור הצוויים המוסריים, פל יסוד החובה המוסרית ופל נושא החובה המוסרית. על האדם מימות עולם. בלבו. בכל אופן נתפס החוק המוסרי האנושי כמצות אלהים, כחובה, שהוטלה האלילות שכח האדם את האלהים, אבל זכר הברית המוסרית כאילו נשתמר בראשית. ס"כ מספר בפירוש על בריח מוסריח, שנכרחה עם נה. בחקופה חובה על כל העמים קשור, כנראה, באידיאה של שלטון אמונה היחוד בתקופה ב "ראת אלהים" של האדם. כבר אמרנו, שאיריאה זו של החוק המוסרי המושל נחגבשה בהכרחם המשפטית-המוסרית של העמים. היא אף נתפסת כקשורה חוקת־המוסר האנושית. היא בוללת בכל אופן את יסודי המוסר. היא מיוחד - ישראלי. ולעומת זה אין אידיאה ברורה על טיבה ועל יסודה של בברית סיני ובמדבר. הוקה זו כוללת גם יסוד עתיק, אנושי־כללי, וגם יסוד סדרי חוקיה הם החוקה, שנחנה לישר אל לברו מפי אלהים ביד משה מוכירה בספורים את החוק המוסרי-המשפטי, שהוא חובה על הגויים. אבל על ישראל הם פוקרים את הפרת הברית המיוחדת. שכרת עמהם האל. התורה כולה על ההנחה הואח. הם נבאים עונש לגויים על חטאים מוסריים. אבל החובה המוסרית המיוחרת המוטלת על ישראל. חוכחת הנבי אים עומרת לו תורה דתית־מוסרית מיוחדת. ומן הברית החדשה והמצוחרת הוצח נובעת אולם עם ישראל כרת אלהים אחרי כן ברית מיוחדת, ברית עם, ונתן ואילך). חובה מוסרית אנושית־כללית זו קודמת לישראל: היא חוק־צולם. רשות ההשנחה המוסרית של האל הוא העולם כולה (עיין למעלה, ע' 854 מעניש את הגויים על האלילות, אבל מעניש הוא אוחם על הטאים מוסריים. באשר הוא אדם, הם חלק מן החרבות האנושית. נחלת כל הגויים. האל אינו שונים מצד הנושא: ישראל והצמים. משפט ומוסר הם חובה צל האדם היסטורית. ועם זה מבחינה החורה, וכן הנביצים, שני חחומים מוסריים עמו ברית עליה בהתגלות נבוצית. החובה המוסרית יסודה איפוא בברית המובהק של תפיסה זו היא האמונה. שהאל נתן לאדם תורת מוסר וכרת החובה המוסרית היא מצוח האלהים. שניתנה לאדם בדרך נבואית. בטויה לפי תפיסת התורה והנבואה מקור המוסר הוא רצון האלהים, ויסוד

ולפומת זה שלמת בספרות החכמה האיריאה, שהמוסר נובע מן החכמה מקורו לא בגלוי נבואי אלא בהכרת הבינה. אמנם, המוסר קשור גם כאן ביראת אלהים ז. האל גומל על המוב ועל הרע. ובכל זאת המוסר נתפס כפרי החכמה, האנושית והאלהית. זהו בסיס המוסר של ס' משלי,

ל על יראת האלהים זו שיין דיר, Erzlehungswesen, ע' פי ואילך; פיכטנר,

Hedelow, q' 38 INICT.

מפר ההדרכות המוסריות המקביל לסדרי החוקים שבתורה. ב 0 % זי ב, ספר החדרכות המוסריות ממקביל לסדרי החוקים שבתורה. ב 0 % זי ב, ספר החדרכות המוסרית, שאלת הגפול נדונה כשאלה עיונית. שהוטל על החכמה לפתור אותה, בה בשעה שבספרות הבבואית השאלה נדונה כשאלת האמנה והבטחון (יר'י"ב, א—ג: חב' א', ב—ב', ד: וצדיק באמונתו יחיה; איכה ג': וכן גם תה' ע"ג). בספרות ההכמה אמשר להבחין ברקע את האמונה בשלמון אמונת-היחוד בתקופת-בראשית. אבל אין כל זכר לברית מוסרית בין האל ובין האדם. המוסר הוא מעין חוק ט ב עי, ששם אלהים בלב האדם. אבל לברית היס ט ורי ת אין כל זכר. כל שכן שאין זכר לברית מוסרית לאומית. אין כל זכר לחוק מוסרי, שניתן במיוחד לעם מן העמים, אין כל זכר לברית מוסרית מיוחדת, שנכרחה עם ישר אל, ושום מצוה מוסרית ישראלית מיוחדת לא נפקדה, כמו שנראה להלן.

המוסר נתגבש איפוא בישראל בשני גבושים ספרותיים שונים ונבדלים לאו מי, השני הוא אנושי-בלבד. האחד הוא צוויי, אימקרשיבי השני הוא לאו מי, השני הוא אנושי-בלבד. האחד הוא צוויי, אימקרשיבי השני הוא יועצני, חכמתי, נוטה לבסוס תועלתי. האחד עומד על האמונה ה והבטחון. השני — על ההתבוננות והנסיון. בפרט אפשר להבחין בנבושים הספרותיים הבדלי-מטבע אלה: התורה היא ספר החוק והמצוה. ספרי הנביאים הם ספרי התוכחה המוסרית. רקע התורה והנביאים הם האמונה והבטחון. ס' משלי הוא ספר העצה המוסרית, ספר ללא פרובלמות. ס' איוב הוא ספר ההתבונות המוסרית (וכן קהלת). ס' תהלים מקומר בין התחומים: יש בו מסגנון החכמה, אבל ביסודו הוא ספר האמונה והבטחון. להלן נעמוד על המסקנות ההיסטוריות המתחייבות מן ההבדל היסודי

הוה שבין מיסר החורה ובין מיסר החכמה. אבל תחלה נשתרל להחריט בקוים כוללים את המוסר המקראי כפי שהוא משתקף בתורה ובספרות החכמה.

#### GIOL BAILE

קדר שת החיים. בעשרת הדברות (שמ' כ', א-יו: דב' ה', ו-יח), שהן בלי ספק מן המסורת הישראלית העתיקה ביותר, הובעו היסודות המשפטיים-המוסריים הכלליים. שאנו מוצאים אותם, בפירוט ובהרחבה. גם בשאר סדרי החוקים: קרושת החיים, המשפחה, הדבור, הקנין, כבוד הורים. בהתגלות הגדולה בהר סיני ניתנה מחן לאומי חדש לישראל המצוה האנושית היסודית: לא חרצה! החוק בשמ' כ"א, יב-יד מבחין בין רוצה במזיד, החייב מיחו, ובין הרג נפש בשוגג, החייב גלות. מקום מקלט היה משמש המקדש (מל"א א', נ-גו: ב', כח-כט). לפי במ' ל"ה, ט-לר: דב' ד', מא-מג: י"ט,

א-ינ: יהושע כ', א-ט: כ"א, יג, יא, כז, לב, לו היר בישראל ערי מקלט. שלשט היה נט ההורג נמש בשוגנ. (בספורים ההיסטוריים אין אישור לקיום חוק זה בימי בית ראשון). בצוע עונש הרוצח היה בידי "נואל הדם» (במ' ל"ה, יט—כז: דב' י"ט, ו, יב), ע"פ החלטת זקני העיר או העדה (שם). לפנים היה נהוג, כנראה, שהרוצח היה יכול לפרות את נמשו בכומר. דבר זה נאטר בבמ' ל"ה, לא. במקרים מיוחדים היתה העדה (או המלך) מצילה ממיחה גם הודג נמש במיד (ש"ב י"ד, ה-יג). גם על רציחת עבר או אמה, אף בידי הבעלים, הומל עונש מות, אם גם בהגבלה מסיימת (שמ' כ"א, כ-כא). על המתח אדם בן חורין על ידי "שור נגח», שהועד ולא נשמר, הימל עונש מות על המחת עבר היה השור היה נסקל (שם כ"א, כח—לא, לפי משט הכחוב): על המחת עבר היה השור נסקל, ובעליו משלמים קנס (שם, לב). לפי דב' שפנו, דורש כמורים על ידי טקס מיוחד (דב' כ"א, א-ט).

על הטלח מום באדם קובע החוק המקראי, לפי פשטו, עונש קשה: עין החת עין וגו' (שמ' כ"א, כד—כה: ויק' כ"ד, יט—כ), לפי דב' י"ט, כא נוהג דין זה גם בעדים ווממים. העבד והאמה יוצאים לחירות במומם (שמ' כ"א, כו—כו).

THE LATER TO THE RESIDENCE OF THE PROPERTY OF THE RESIDENCE OF THE SET OF T

<sup>2</sup> מכירה אדם לעבר רומה לרצה. וכן אומר ר א ובן לאחיו החרדים, שהצרה באה עליהם בעיון טכירה יומף: וגם דמו הנה גדרש (בר' מ"ב, כב).

העתיקה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אולם נראה, שבימי ביח ראשון התחיקה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אולם נראה, שבימי ביח ראשון היה החוק אוטופי. ובכל אופן מצומצם הוא בישראל: מבני נכר מוחר לישראל לקנוח עברי עולם. לפי איוב ל"א, מו שויון כל האדם לפני אלהים מחייב מנהג של צדק ורחמים עם העבר, אבל אינו עוקר זכוח שעבוד. הגנב, שלא היה יכול לשלם, היה נמכר בגנבחו (שמ' כ"ב, ב). ונראה, שלפי חוק ישן היה הגנב משחעבר לבעל הגנבה גם כשנמצאה הגנבה (בר' מ"ד, י, יו) 8. עבר נכרי, שברח לארץ ישראל, אסור היה להסגירו (דב' כ"ג, מז—יו). אלא עבר נכרי, שברח לארץ ישראל, אסור היה להסגירו (דב' כ"ג, מז—יו). אלא שהיה, כנראה, מין "הסכם» בין-לאומי בלחי־כחוב להסגיר עברים (מל"א שהיה, כנראה, מין "הסכם» בין-לאומי בלחי־כחוב להסגיר עברים (מל"א ערים, בישראל היו "עברים» בעלי קנין, שלהם עצמם היו עברים (מל"א היו, מ"ב"ב מ"ב"ב מדיים למקדשים: הגבעונים בי, למ—י). — מלבד עברים ובני עברי דוד ושלמה (עו' ב' מג—נה: ה' כ, מ"בירוב פילגש לקונה אוחה או לבנו (שמ' כ"א, ו—יא).

חוקי אישוח ועריות. חוקים חמורים, שרוגמתם אנו מוצאים אצל העמים, שבחוכם חיו בני ישראל, הגנו על המישפחה וגדרו גדרים בחיי המין. עשרת הדברות כוללות את הצווי היסודי: לא תנאף!, ובצדו הצווי: לא תחמר! החוקים מטילים ענשים קשים על גלוי עריות: על משכב ארוסת־איש ואשת־איש, משכב שארי בשר, משכב וכור ומשכב בהמה (שמ' כ"ב, מו—יח: ויק' י"ח: כ': דב' כ"ב, יג—כג. א: כ"ו, כ—כג, ועוד).

החוקים על חיי המשפחה עומרים בעיקר על טבר של אשת־איש. החטא באשת־איש היה בחיוב מיחה. ואף שומרת יבם שונחה היחה נענשת בשריפה (בר' ל"ח, כר'). אשה סוטה היחה נבחנת במשפט אלהים ובאַלה איומה (במ' ה', יא—לא). אולם הגבר חייב רק על אשת־איש, ואילו מוחר הוא בנשים אחרות. למרות ההשקפה המובעה בבר' ב', יח—כר, היה רבוי נשים מוחר, אחרות. למרות ההשקפה המובעה בבר' ב', יח—כר, היה רבוי נשים מוחר, אלא שלמעשה היה נוהג רק בין האמידים, כנראה. מלבד הנשים־הגבירות היו השפחות מיועדות לאדוניהן, והן הפילגשים. מבר' ט"ז, א ואילך: ל', רח נראה, שלפי המנהג העחיק היה הבעל רשאי לקחת לו פילגש, רק אם אשתו לא ילרה לו בנים (השוה חוקי חמורבי קמ"ד—קמ"ה), או אם עמדה

ל ולעומת זה דברי יעקב, בר' ל"א, כב, ודברי אחי יוסף, שם מ"ד, מ, נראים בקביעת שינש מיוחד ונאמרו מחוך במחון, שלא היחה כל נגבה. דברי יהודה, שם, פז, נובעים מחוך אי־רצונם של האחים להשאיר אח בנימין. ועיין שם, לג.

על פתוי הפגויה לא היה עונש חמור: המפתה היה חייב לקחת את עברי, ועם יציאת העבר לחירות בטלו הנישואין (שמ' כ"א, ד). (ש"א כ"ה, לט-מב). את השפחה יכול היה רבה "לתח» לעבר, וגם לעבר ואפשר, שוהו חוק מאוחר יותר). אשה בוגרת היתה נישאת מרצונה היא ג', יג-טו). לא כן, אם נתן לה ספר־כריתות (דב' כ"ד, א-ד: יר' ג', א. הבעל הראשון רשאי להחויר את אשתו גם אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב בתו לאחר (ש"א כ"ה, מר: השוה שופ' י"ד, כ: ט"ו, א-ב). במקרה זה היה יו-כו), ולאב היחה הרשות לבטל את הנישואין בלי ספר־כריחות ולחת את האב "נותן» לאיש במוחר (בר' כ"ט, יט-כה: שמ' כ"ב, טו: ש"א י"ה, (פיין בר' ל"ח, יב ואילך: שופ' י"ר, כ: מ"ו, א ואילך). – את הנפרה היה אשה לא היה נענש גם על משכב וונה. אף־על־פי שזה לא היה מן המצוי פילגשי אביר (ש"ב ט"ו, כא-כג: עיין שם כ', ג). השוה בר' ל"ה, כב. בעל בוה יש להסביר, מפני מה לא חשש אחיתופל לינץ לאבשלום לבוא אל השוכב עם שפחה חרופה לאיש אינו חייב מיתה—"כי לא חפשה» (ויק' י"ט. כ). בה לא היה חמור כל כך. חמורבי מחיר לגברה למכור פילגש. שלא ילדה (קמ"ו). לא נחשבה. כנראה. אשת־איש גמורה. באשר לא היתה בת חורין. והחשא לגדעון, שאול, דוד וכו' יש נשים ופילגשים, ומכולן יש להם בנים. הפילגש מלדת (בר' ל', ט). אולם בומן מאוחר לא היחה הגבלה כוו קיימה. כנראה

המפוחה לאשה או לשלם את המוהר (שמ' כ"ב, מו—מו). יותר חמור היה אונס פנויה: האונס היה הייב לשלם קנס ולשאת את האנוסה נישואי־ קולם (דב' כ"ב, כח—כט). אולם האונט נחשב הרפה לאשה ולמשפחתה: האונס היה "נבלה בישראל» (בר' ל"ד, ז: ש"ב י"ג, יב—יג: השוה שומ' כ', ו) החוק בויך לפעמים נקמת דמים (בר' ל"ד: ש"ב י"ג, יב—יג: השוה שומ' כ', ו) החוק בויך למעמתה זונה, חייבת שריפה (ויק' כ"א, ט). החוק בויב' כ"ג, יח קובע: לא תהיה קרשה מבנות ישראל ולא יהיה קרש מבני ישראל. אבל קובת: לא תהיה קרשה מבנות ישראל ולא יהיה קרש מבני ישראל. אבל קובת: לא ההיה קרשה מבנות ישראל ולא יהיה קרש מבני ישראל. אבל קונת היו בכל זאת בישראל, ואף יכלו להנשא לאיש. הזונה היחה אסורה ה"א, א). הו ש ע נצטוה לקחת "אשת זנונים» (הושע א', ב—ט: ג', א—ג). י"א, א). הו ש ע נצטוה לקחת "אשת זנונים» (הושע א', ב—ט: ג', א—ג).

לכך הוא לפי נוסח הכחובים שבירנו. הקנין כשהוא לפצטו די מקורפל, ונפטוד פליו להלן בפרק פל הושפ.

אבל לא את הקרשות. ועיין: רב' כ"ב, ים: פל"א ג', סו: כ"ב, לה: הושע ד', יד: עמ' ב', ו.

הוזקים העקבילים של עמי המורה העחיקים (עיין כרך א', ע' IT—ST). משכב זכור ומשכב בהמה הם חיובי מיחה. זכן נחפרש חיוב מיחה על משכב אשת אב, כלה, אשה ואמה (זיק' כ', יא, יב, יד). זאין ספק, שגם כמה מן העריות, שנמנו בויק' י"ח, היו בחיוב מיחה. אולם בדיני עריות אנו מבחינים הבדל בין חקופות. אבר הם נשא את אחותו בת אביו (בר' כ', יב). יע קב נשא שתי אחיות בחייהן (שם כ"ט, טו—ל). זאילו עריות אלה נאסרו בויק' י"ח, בת האב קיים או לא היה לו חוקף (ש"ב י"ג, יג). גלוי עריות נחשב בויק' "ח וכ' חטא חמור, שנורל האומה תלוי בו.

צל האל גב, שאנס את אמו. בפולחן המצרי תפס משכב־בהמה איוה מקום, בהם חמרה ונווג. והחמרה אף מביאה אותם לידי חמא וונות. המצרים ספרו האלילות שלמת התאוה המינית גם באלים. יש זכרות ונקבות באלים, ויש מוחלמת של הונות, מצחר שהיא קדשה את התצוה המינית. לפי תפיסת המקורית, שנתבטאה בתורה ובנביאים. האלילות לא יכלה להגיע לידי שלילה היא בעיקרה תועלתית (עיין להלן). אולם יש נעימה חדשה בהשקפה הישראלית משפחה צנועים 6. וחכמי־המשל בישראל הלכו בעקבותיהם, אבל השקפתם כל עונש. חכמי מצרים דברו בגנוחה של הוללות מינית ובשבחם של חיי אלא ביחוד בשלילת הזבות – זו שאינה בכלל עריות ושאין עליה, בעצם, המין מחבטא לא רק באיסור המוחלט והחמור של משכב־וכור ומשכב־בהמה הרצה השלמת במקרא. אבל היחס החדש, הבלתי־אלילי, של המקרא לחיי-ע' 119), וכן הובעה בחה' נ"א, ו הדעה, שהאדם נולד בעוון. דעה זו אינה הדעת אף הובעה הדעה. שתאות המין היא ראשית כל הטא (עיין למעלה. רשהרדיפה אחרי ההנאה המינית היא חטא. כבר ראינו, שבאגדה על עץ" במדה זו. אולם השקפתו היסודית היא. שחיי המין תכליתם פריה ורביה. המקרא אינו אוסר רבוי נשים ופילגשים, ויש שהוא אף מפאר את גבוריו ואת הגיעה בהשקפתה על חיי המין לידי דרישה מוסרית המורה. אמנם. להשקפתה על גורל הנפש גם אי אפשר, ששלילה כזו תתפוס בה מקום. ובכר האמונה המקראית אין בה משלילה העולם-הוה וחיי הגוף. בשים לב

a' se inict.

ל פתחתושם, משיף י"הן: אני, מעיפים ה' ונ"ה, ועוד, עיין: הי בנר, secherches

נפש האדם ומביאה לידי שכחת־אלהים. דבקות באלהות. אדרבה, היא מרחיקה מן האלהות. היא תאוה הכובשת את נשמעת נעימה דתית־מוסרית הדשה. הונות אינה להם דרך "מסחורית» של כתוכחת חכמי מצרים וחכמי־המשל הישראלים הקדמונים. בחוכחת הנביאים זו, שנתבצעה כבר באמונה העתיקה. חוכחת הנביאים אין לה טעם תועלתי דב' כ"ב, ט). דברי החוכחה של הנביאים נגד הזנות מושרשים בתמורה לחמורה: הקרושה האלילית העתיקה כבר נהפכה כאן לטומאה (השוה יהיה קדש מבני ישראל (דב' כ"ג, יח). בחואר "קדשה" ו"קדש" נגנו וכר כשהיא לעצמה. וכן אין דוגמא לאיסור: לא חהיה קרשה מבנוח ישראל, ולא להונותה (ויק' י"ם, כט). הונות, גם זו שאינה בכלל עריות, היא הלול לאיסורי ניאוף ועריות, אבל אין דוגמא לצווי המוחלט: אל ת חלל את בתך של הזנות, ובזה הניחה יסוד להכרה מוסרית חדשה. יש בעולם האלילי דוגמא בחלה גם במשכב־בהמה. ואילו האמונה המקראית עקרה את השורש הרתי "קרשוח", והגברים — "קרשים". המיחוס מספר על נאפופיה של צשתַר, שלא לדמויותיה, קשור בונות קדושה. הנשים המיועדות לונות הפולחנית הן בבבל, בכנען ובעולם האלילי בכלל היה פולחן האלות, ביחוד פולחן עשתורת כנראה. ברמויות אלהי מצרים יש תערובת של צורת אדם וצורות בעלי־חיים.

לא היה פריון (ויק' כ"ו, כח-כט). הפרת חרם היתה הרת סכנות ליחיך מפני ש, פצה פיו" ליהוה (שופ' י"א, ל-מ). ממין הנדר היה החדם. מן החדם הנדר, והמאחר לשלמו יש בו חמא (דב' כ"ג, כב—כד). יפתח מקריב את בתו, ג-מו), וביחוד הנדר־ההקרש לאלהים (ויק' כ"ו, ב-לג). האל דורש אח שמ' ו, ה: י"ג, ה, ועוד). חמור היה כמו כן חיוב הנדר ופצית הפה (במ' ל', גרול כחה של השבועה, שמשמשת הבטחת־אמון של האל עצמו (בר' כ"ר, ז; יכול היה להפקיע כח השבועה רק ע"י הערמה (שופ' כ"א, א, ז, יח ואילך). גם על הצבור לדורות (יהושע ט', טו, יט: ש"ב כ"א, ב ואילך). וגם הצבור אחרת (ש"ב י"ט, כר: מל"א ב', ה, מב—מו). השבועה היתה מטילה חובה מב: ש"ב כ"א. ז), ואפשר היה להערים עליה רק על ידי "שבועת יהוה» השבועה היחה מחייבת את היחיד ואת ורעו "עד עולם» (ש"א י"ט, יג-יו, (ויק' י"ם, יב). "שבעת יהוה» היחה מכרעת בשאלות משפטיות (שמ' כ"ב, י). אלהיך לשוא (שמ׳ כ׳, ו). השבועה בשם האלהים לשקר היא חלול השם השונים. בין עשרת הדברות אנו מוצאים את הדברה: לא תשא את שם יהוה חמור הוא חיוב הדבור לפני האלהים: השבועה בשם האלהים והנדר לסוגיו קדושת הדבור. מיסודי המוסר המקראי היא קדושת הדבור.

ולצבור (יהושע ז'). – על קרבנות העובר על נדר ושבועה בשוגג והמתחרם על שבועת-שקר בדיני ממונות עיין ויק' ה', ד-י, כ-כו. – השוה למעלה, כרך זה, ע' 191-191, 191-191.

אותרה מינחדת אנו מוצאים על עדו ת שקר (שמ' כ', מו: כ"א, א). עד שקר, שהוום בבית דין, עושים לו "כאשר ומם לעשות לאחיו» (דב' י"ט, מו—כא). זכן נאסר דבר שקר בכלל (שמ' כ"ג, ז: זיק' י"ט, יא). האמת היא מדה מוסרית מפוארת (שמ' י"ח, כא), והיא אחת ממדות אלהים (שמ' ל"ר, t = nn' פ"ו, טו: במ' כ"ג, יט: השוה ש"ב ז', כח: תה' י"ט, י: כ"ה, י"ט, י: כ"ה, י"ט, טו: עמ', יב' ועוד ש'ב ז', כח: תה' י"ט, י: כ"ה, את האמת. האמת היא, לפי תפיסה מצרים הוהירו על השקר ושבהו ב, שמת". אלא שלמושג זה יש במצרים גם משמעות פולחנית־מסתורית: "אמת". הוא גם כחו של הקרבן כמוון האלים וכמקור חייהם. האמת מסומלת באלילה "מאצת».

צרק ומשפט. הדרישה היטורית של המוסר המשפטי היא הצרק.

"דרך ה" היא "לעשות צרקה ומשפט», ודרך זו למר אבר הם את בניו

ואת ביתו (בר' י"ח, יט). הצדק היא מדת האל, שופט כל הארץ: צדק ומשפט

הם מכון כסאו (תה' פ"ט, טו: צ"ו, ב). בתורה ובנביאים הצדק הוא צווי
לאומה, וביחוד לראשיה. "צדק צדק תרדף» — זוהי מצוה יסודית לאומה

(דב' ט"ו, כ). הצדק היא חובתו הראשונית של השופט (שמ' י"ח, כד: ויק'

י"ט, טו: דב' א', טו—יו: ט"ו, יח, ועוד). בישראל, כמו אצל העמים השכנים.

היה הצרק מרת המלך, ובה היה מתפאר (ש"ב ח', מו: כ"ב, כא—כו: מל"א ג', ו—מ: י', מ: תה' מ"ה, ה, ה: ע"ב, א—מו, ועוד). נאטר להטית משפט, להכיר פנים, לקחת שחד, להצדיק רשע ולהרשיע צדיק (שמ' כ"ב, ו—ח: ויק' י"מ, מו, לה: דב' א', מו: מ"ו, ימ). אטור לשאת אף פני דל (שמ' כ"ב, ו: ויק' י"מ, מו). אבל ביחוד מוטעמת הובת משפט־צדק כלפי העני והכושל (שמ' כ"ב, ו: דב' כ"ד, יו: כ"ו, ימ). האל עצמו הוא שופט דלים וכושלים (דב' י', יח: תה' י', יח: ס"ח, ו, ועוד).

משפטי יהוה לישראל (דב' ל"ב, י). ממין נימוס העגלה הערופה (דב' כ"א, א-ם, עיין ביחוד ה). בני לוי יורו משפט, ובאשר נוקקו להם בענינים סקרליים, כגון בשבוצה או בנימוסים בתן מימי קדם מקום בשער המשפט, באשר הם היו "חופשי תורה», יודעי העם. והם הם "העדה» בלשון ס"ב. המשפט היה פומבי. יש לשער. שלכהנים מש' כ"ב, כב: איוב ד', ה: ל"א, כא, ועוד). בשער שפטו וקני העיר לעיני היה "השער» (בר' כ"ג, יח: דב' כ"א, ימ: כ"ב, טו, ועור: עם' ה', יב, טו: המשפט בידי וקני העם לשבטיו ולעריו. מקום המשפט וכל מעשי ביח-דין הפטריארכלית של החברה הקרומה, בהדרכת וקניו ונכבדיו. בימי קדם היה י"א, יו). מבצע המשפט ונושאר הוא העם, והוא פועל, בהתאם לרוח (שם מ', כא). זכות המלך מבוססת על ברית עם העם (ש"ב ה', ג; מל"ב ביד נביאו, אף־צַל־פּי שמשפחתו היחה "הצצרה מכל משפחות שבטי בנימין» בגורל־האורים (ש"א, י', ים-כר). ולפי נוסח אחר של הספור בחר בו האל "לבלתי רום לבבו מאחיו» (שם, יט). שאול "נלכד» מבין "כל שבטי ישראל» גבחר, לפי האידיאה, מבין העם. "מקרב אחיך» (דב' י"ו, טו), ומצווה הוא הגבלות בהתחתנות בין מעמדות. אין הגבלות בזכיות מדיניות וכו?. המלך משפטיות. המשפט המקראי הוא דמוקרטי ופטריארכלי לפי אפיו. אין שום מני או בין בפל קרקפות ובין משולל קרקפ לא בנה אב להבדל קבופ בזכיות אריסטוקרטי ישראלי בצל זכיות מיוחרות. ההבדל הכלכלי בין צשיר ובין מצמד הצברים. אבל הישראלים בני־החורין שוים הם בוכיותיהם, ואין מצמד אינו יודע פריבילגיות של מצמרות בתוך הצם. המצמר הנפלה לרצה הוא למעמדות, ופלוג זה גבר ביחוד משנתישבו בארץ. אבל המשפט הישראלי (שם, יו-כב: במ' ל"ה, טו). החברה הישראלית היחה מפולגת, כמובן, להאורה, לא רק בבחינה דחית (ויק' כ"ד, מו, ועוד) אלא גם בבחינה משפטית יסודיות אף לעבר. (השוה איוב ל"א, יג). ס' הכהנים מטעים את שויון הגר צל כך, שספר־הבריח אינו מפלה במשפטיו בין איש לאשה ומצניק וכיות במשפט המקראי מנצנצת האידיאה של השויון לפני החוק. כבר צמדו

של "מלכות האלהים». השופט העליון. שופטים נחמנו עחה וראי על ידי המלך, יורש הנביא־השופט לאנשי המשפט, והתוכחה נגדם היא מגופי חוכחחם. בחקופה זו המלך הוא לא היה לנביאים עוד כל הלק בבצוע המשפט: הם עומדים בנגוד הריף שהנבואה היחה ממלאה חפקיד של הנהגה מדיניה. ואילו בחקופת הפלכים בכל אופן תפסה הנבואה מקום במשפט רק בחקופה "מלכות האלהים», בשצה על זה רומו אולי גם הספור על שבעים הוקנים בבמ' י"א, מ"ו-ל. אולם מנו שופטים. הספור בשמ' י"ח תולה מוסר זה של שופטים ממונים בנבו אה. ששמואל לא היה היחירי, שמנה שופטים, אלא שנם שאר השופטים-המנהיגים וכשמואל, או אל אנשי־רוח. שנחפרסמו במעשיהם, כגרעון וכיפחה. ויש להניח, "מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי־אלהים מפורסמים, כדבורה שלא היו באי כח העדה המקומית. אלא שהמשפט היה אומנוחם. בחקופה ממנה את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ה', א-ב). היו איפוא שופטים, אנשי אמת, שנאי בצע" (פיין גם דב' א', יב-יו). שמואל, מאורחי הרמה, לפי שמ' י"ח ממנה משה שופטים "מכל העם», "אנשי היל, יראי אלהים, אולם מלבד הוקנים והכהנים היו שופטים מומחים, שנת מנו שופטים.

עם התהוות מעמר השרים, הם פקירי המלך, באה תמורה בהרכב ה, קנים "השופטים. הללו כללו עתה לא רק את ראשי בתי האבות אלא גם את פקירי המלך. התמורה הואת השפיעה בלי ספק על המשפט. בין מבצעי המשפט היו השרים הפקירים. אבל עוד בימי א האב אנו רואים, שמשפט המשפט היו השרים הפקירים. אבל עוד בימי א האב אנו רואים, שמשפט של עיר הנאשם: "הוקנים והחורים" קוראים צום ואוספים את העם, את הנאשם מישיבים "בראש העם», והעדים מעידים "נגד העם" (מל"א כ"א, הריג). עם החבצרות מעמר הוקנים השרים באה במשך הומן חמורה עצומה לרעה בתחום המשפט. על זה מעידות חוכחות הנביאים. ובכל זאת נראה, שהמשפט הישראלי לא נהפך אף בתקופה זו לענין ביורוקרטי בלבד, כמו שהמשפט הישראל, במצרים. — השוה למעלה, ע' 215—812.

יראת הכבוד. דרישת הצדק והמשפט היא, אפשר לומר, הדרישה המינימלית של המוסר המקראי. אולם ליד דרישה זו אנו מוצאים שיטה של צוויים, שתכליתם לחקן את היחסים שבין אדם לחברו במדות טובות שלפנים משורת הדין.

מיפודי החברה, וביחוד החברה הקדומה, הפטריארכליח, היא ירא מ-ה כבוד כלפי בעלי מעלה: כלפי הגדולים בשנים, בנסיון והכמה או בסגולה אהרת או בגלל מעלת תפקידם בחברה או במשפחה. כבד את אביך ואת א מך! — זוהי מצוה מן המצוות היסודיות, ונאמרה בעשרת הדברות. ובויק' י"ט, ג: איש אכיו ואמו תירא!! מכה אביו ואמו ומקלל אביו ואמו חייבים מיתה (שמ' כ"א, טו, יו: ויק' כ', ט: השוה דב' כ"ז, טו). לפי דב' כ"א, יח—כא אף בן סורר ומורה, שאינו שומע בקול אביו ואמו, חייב מיתה. שמ' כ"ב, כז אוסר לקלל נשי א. המקלל מלך חייב מיתה (ש"ב ט"ז, ה-יג: "ט, כב: מל"א ב', ח—ט, לו—מו: כ"א, י—יג). — מחובת הכבוד הוא להדר פני זקן (ויק' י"ט, לב). — במקרא מנצנצת גם האידיאה של כבוד האדם בכלל. אסור להכות את הרשע "מכה רבה", כדי שלא יקלה לעיניך (דב' כ"ה, ג). את גופת הרוגי בית דין אסור להלין על העץ, כי "קללת אלהים תלוי" (שם כ"א, כג). את השבויה, שהישראלי לקחה לאשה, אסור למכור — "תחת אשר עניתה" (שם, יך).

רחמים ואהבה. המוסר המקראי מצוה על מדת הרחמים וה אה בה. הרחמים הם מדה אלהית. האל הוא "אל רחום וחנון" (שמ' ל"ר. ו: תה' פ"ו, טו: ק"ג, י: קמ"ה. ח). האיסור להלין שלמת עני מוטעם במלים: והיה כי יצעק אלי, ושמעתי, כי חנון אני (שמ' כ"ב, כו). מדת הרחמים משמשת איפוא יסוד לתחקה הסוציאלית בישראל. וכן מדת האהבה. המצוה "ואהבת לרעך כמוך» (ויק' י"ח, יט) היא משיאיו המפוארים של המוסר המקראי. מצות האהבה הזאת, המשכה של המצוה "לא תשנא את אחיך בלבבך" (שם, יו). היא ממצוות הלב. אבל אין היא מכוונת ללב בלבד. ואין היא דורשת אהבה ערטילאית. היא הפך הצווי "לא תקם ולא תטר את בני עמך», ומשמעותה אף היא מעשית: ותר משלך לטובת הריע, עשה עמו טובה וחסד. וכן להלן על הגר: לא תנו אותו... ואהבת לו כמוך (שם, לג-לד). ובדב' י', יט: ואהבתם את הגר. ומשמעות אהבה זו נתפרשה שם, יז-יט: האל אוהב גר "לתת לו לחם ושמלה" 6. מצות האהבה היא איפוא יסודה של כל אותה שיטת המצוות המחייבות לעמוד לאדם בשעת דחקו. האוסרות לנצל את מצוקתו. המזהירות מלגרום לאדם רעה כל שהיא. אסור לישראלי להתעלם מאבדת אחיו ואסור להתעלם מן הזקוק לעזרה (דב' כ"ב, א-ד), וחייב הישראלי אף לטרוח באבדת אויבו ולעזור לאויבו (שמ׳ כ״ג, ד-ה). וביחוד מצווח הוא לעזור לכושל: לעני. לאביון, לגר, ליתום ולאלמנה.

א אנושית־ של מצות האהבה המקראית (היינו: אם היא לאומית או אנושית־ כללית) עיין להלן, הערה ד,

משפט העניים. ב"עניים» הם כל המון העם העמל, הרועה או האכר, שהם בני חורין ועובדים לעצמם, אלא שרכושם ועיר, ועהים הם עומדים על סף הרעב. הללו היו נתונים לנגישות התקיפים, וצפויה היתה להם סכנת רישיש ונישול. סוג שני הם הפרול טרים של הומן ההוא: השכירים והעבדים. למעמד זה לא היה רכוש, ופרוסתו היתה על עבודה בשביל אחרים. סוג שלישי הם הרשים — שהיו זקוקים למתנות - חסר (ל"צרקה»). לאלה לא היה לא רכוש ולא עבודה, או מפני שלא היו מוכשרים לעבודה או מפני שלא נמצאה להם עבודה. הגרים היו קצתם פרולטרים וקצתם רשים.

מובן מאליו, שבין סוגי העניים האלה לא היה תחום קבוע, וביחוד כבושה היחה הדרך מלמעלה למטה. אולם ההבדל ביניהם קיים, והוא משחקף בחוקים, במוסר ובדברי נביאים. בחוקי העניים שבחורה יש שלשה מוטיבים: חוקי הגנה על הרכוש ועל החירות של העמל הועיר, חוקי הגנה על העבודה של הפרולטרי, מצוות על מתנות לרשים. מובן, שיש חוקים המכוונים לכולם יחד.

היו לה בנים (רוח ג'-ד'). החוקים על העבר העברי (עיין למעלה) הכליחם היה לפדות קרקע, שמכרה האלמנה. וגם לתפרוש כנפיו" על האלמנה, שלא הגאולה", שהגן על קנין־הקרקע של המשפחה (יר' ל"ב, ו--י). על הגואל לחוק הוה בימי בית ראשון. אין אנו יודעים. אבל קיים היה בכל אופן "משפט (שם, כג) מקביל לכלל הגדול "בי לי בני ישראל» (שם, נה). אם היה חוקף בישול העם מן הקנין העיקרי – מן הארמה ומן הבתים. הכלל "כי לי הארץ» והבתים בכלל (ויק' כ"ה, ח-לד), מכלית החוקים האלה היא למנוע את הרכוש מכוונים החוקים על גאולת הארץ ביובל וכן על משפט גאולת הארץ כוללים עיין: שמ' כ"ב, כ-בג: כ"ג, ט: ויק' י"ט, לג. להגנח העמל בעל (האוטופי בודאי) על שמימה כספים בשנה השביעית (דב' מ"ו, א-יא). צוויים והאיפור לחבול בגד אלמנה (שם, יו). השוח איוב כ"ד, ג, ט. וכן גם החוק להלין שמלח עני, שניחנה בעבום (שמ' כ"ב, כה-כר: דב' כ"ד, יב-יב), ורכב (דב' כ"ד, ו) גם הוא מכוון להגן על העמל הדל. כולל הוא האיטור ומכוונים להגן עליו, שלא ירד לדרגת פרולטרי או רש. האיטור לחבול רחים תה' ש"ר, ה: מש' כ"ח, ה) גם הם כוללים, אבל מתיחסים ביחוד לעמל הדל לקחת ממנו נשך (שמ' כ"ב, כד: ויק' כ"ה, לה-לה: דב' ב"ג, כ-כא: השוה מו: דב' כ"ד, יו: ב"ו, יט) הוא כולל. המצוה להלוות לריע, שמטה ידו, והאיס ור האיסור לשאח פני דל ולהטוח משפט אביון (שמ' כ"ג, ג, ו: ויק' י "ט,

להגן על העמל, שנעשה פרולטרי. מלההפך לעבר עולם. ולפי ויק' כ"ה, י, יא הכליחם אף למנוע את העמל מלההפך לפרולטרי.

החוק האוסר עושק ואף הלנח שכר שכיר (ויק' י"ם, יג: דב' כ"ד, יד—מו) בא להגן על העבודה הפרולטרית. וכן גם חוק מנוחת השבת עד כמה שהוא מחייב גם מנוחת העבר, האמה והגר (שמ' כ', י: כ"ג, יב: דב' ה', יג—מו). חובת פצוי לעובד כלולה במצוה לחת הענקה לעבד עברי היוצא בשש (דב' ט"ו, יג—מו). מעורבים הם הצוויים של ס"ד לשתף את העבד והאמה ואת הגר, היחום והאלמנה בכל סעודות המצוח ובשמחת החגים (דב' י"ב, יב, יה: י"ד, כו: ט"ו, יא, יד: כ"ו, יא). לעבד ולאמה ובודאי גם לגר השחוף הוה הוא פצוי בעד עבודה, ואילו ליחום ולאלמנה הריהו מתנת־חסד, שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה מדי צריך להניח "לעני ולגר" מאה, לקט, עולות ופרט. לפי דב' כ"ד, מ"ד מחקן מעשר מיוחד (אוטופי בודאי) לעניים (דב' י"ד, כח—כט: כ"ר, יב—יג).

ממצוות האהבה בחובת האהבה קשור אימור הנקימה והנטירה (ויק' י"ה, יה). במדת האהבה הרחמים נעוצים האימורים לקלל הרש, לתת מכשול לפני עור (ויק' י"ם, יד), או להשגותו בדרך (דב' ב"ז, יה: השוה איוב ב"מ, מו). במדת הרחמים נכללים גם בעלי-חיים. מצווים ישראל על איוב כ"מ, מו). במדת הרחמים נכללים גם בעלי-חיים. מצווים ישראל על שביתה בהמחם בשבת (שמ' כ', י: ב"ג, יב: דב' ה', יד). אסור לחסום שור בדישו (דב' ב"ה, ד). וכנראה, והו גם טעם מצות שילוח הקן (שם ב"ב, ו-ז). במדת האהבה נעוץ גם האיסור לגרום רעה בדבור פה: ללכת רכיל (ויק' י"ט, מו) ולהוציא שם רע (דב' ב"ב, יג-יט).

מצות הכנסת אורחים לא נוכרה בפירוש בספרי החוקים, אבל היא מן המצוות העתיקות ביותר. אבר הם ולום מתוארים כמכניסי אורחים, ולעומתם מתוארים אנשי סדום כמפירי מצוה זו (בר' "ח--"ט), מצות הכנסת-אורחים אין בה צמצום לאומי, וחובה היא כלפי כל אדם. קרובה היא למצות הכנסת-גרים, והיא מן החוקה האנושית הקדומה (עיין למעלה. ע' 984). יש למצוח זו גם תוקף בין-לאומי, עמון ומואב לא קיימו אותה כלפי ישראל, שהיו בשעת יציאת מצרים גרים עוברי אורח, ולפיכך נאסרו לבוא בקהל (דב"ב"ג, ד-ה). — אנשי גבעה הפושעת הפרו מצות הכנסת אורחים (שופ' "מ, טו--כא), גם בספור על סדום גם בספור על גבעה הפרת מצות הכנסת-

אורחים קשורה בחטא החעללות בעוברי־אורח ובמשכב־זכור. הישראלי היה זהיר במצוה זו (ש"ב י"ב, א-ד). ועיין איוב ל"א, לב: בחוץ לא ילין גר, דלתי לארח אפתה.

ענות. הענוה נחשבת מדה טובה, ובה מפואר משה (במ'י"ב, ג). בספרי החכמה ובדברי נביאים התואר "ענוים» נתן להמון העם הפשוט, העמל וההולך בדרכי יושר, לעומת העשירים או בני השכבה השלטת, אנשי הבצע ורורפי התענוגות. (עיין על זה להלן, בנספח על ס' תהלים). על הגאוה עיין להלן, בפרק על מוסר החכמה.

שכרות. שחיית היין נסמכה לפעמים במקרא לזנות (הרשע די, יח: ז', ד—ה; עמ' ב', ז—ח', ונביאים הוכיחו את ישראל על השכרות. אולם היין לא נאסר, ואף נחן לו מקום בפולחן. וכן דברו גם בשבחו (שופ' מ', יג: תה' ק"ר, טו: מש' ל"א, ו). אנשי החפמה גנו את השכרות מטעמי מיסר חועלתי (מש' כ' א: כ"א, יו: כ"ג, כ—כא, כט—לה: השוה להלף). אבל המקרא רואה גנאי ביין גם כגרם לחטא ולשכח ה"אלהים. הערכה זו מנצנצת בספור על שכרות נח (בר' ט', כ—כז) ולום (שם י"ט, לא—לח). הערות היא "בת בליעל" (ש"א א', יג—טו). אבל את בטויה הנמרץ של ההעררה היא אנו מוצאים אצל הנביאים. המקרא הגיע להערכה זו, מפני שהשתחרר מן האידיאה של השכרון הדיוניםי, השכרון האלהי. כשם שרחה את הונות הפולחנית כך דחה את השכרות הפולחנית, אף־על־פי שליין מקום כל שהוא כאמצעי של "שמחה".

האופי הנבואי והלאומי של מוסר התורה

התורה (וכן ספרות הנבואה) תופסת את הפוסר בכלל כמצוה. שצוה האל את האדם. אולם החוקה המשפטית-הפוסרית שבחורה היא בעצם חוקת בדית האל עם ישראל, ויסוד הדרישה הפוסרית היא הברית. שנכרתה באמצעות נביא-שליה בתקופת יציאת מצרים. החובה המוסרית היא לפי זה חובה דתית-לאומית. המוסר הוא חברותי-לאומי, תורה המוסר ניתנה לאומה, האחריות המוסרית מוטלת עליה. וגורלה תלוי בקיום המצוות כולן, ובכללן— בם המצוות המוסריות. בגלוי מיוחד ניתנו לישראל מתן חדש כמה וכמה חוקים וצוויים. שהם לפי מהותם אנושיים-כלליים: איסור רצה, ניאוף, גובה, גולה. שבועת שוא, ועוד ועוד. כמו כן ניתן כאן לכמה מצוות. שהן מוסריות- כלליות ביסודן, טעם לאומי. מלבד זה אנו מוצאים כאן שיטה של חוקים

ומצוות מוסריים המיוחדים לישראל והקשורים בחייו הדחיים והלאומיים. אפילו הצווי המוסרי היסודי "לא חרצח», שבבר' ד', ח-יב; ט', ד-ר

ניתן לו טעם אנושי-כללי ("כי בצלם אלהים עשה את הארם»), נחקשר בחוקי התורה בישראל ובארצו. לא זה בלבר שהוא ניתן לישראל מתן לאומי חדש במעמר הר סיני, אלא שגם נימוק לאומי ניתן לו. ישראל מצווים להמיח את הרוצה, כדי שלא להחניף את הארץ, אשר הם "ישבים בה» ואשר האל "שכן בחוכה» (במ' ל"ה, לא —לד). עליהם לבער "רם הנקי מישראל» (דב' י"ט, יג). וכן מצווים ישראל להבדיל ערי מקלט למכי נפש בשוגג: ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך... והיה עליך דמים (שם, י). החטא האנו שי, שעליו נידונה אפילו הויה ושמביא קללה על האדמה (למעלה, ע' 1969), נחפס איפוא כאן בחטא לאומי, שיכול "להחניף» את ישראל וארצו. מקס העגלה הערופה תכליחו לחטא את עם ישראל מעוון דם נקי (שם כ"א, א—ט). את החלוי אטר להלין על העץ, כדי שלא לטמא את אדמת נחלה ישראל (שם, כב—בג).

לכמה תקנות סוציאליות לטובת העניים והכושלים ניתן הטעם הלאומי, שישראל היה "גר בארץ מצרים» ועליו לרעת את נפש הכושל. על טעם זה נתבסטו: האיסור להונות גר (שמ' כ"ב, כ; כ"ג, ט), החובה לאהוב אותו (ויק'י"ט, לד; דב'י', יט), מצות הענקה לעבד (דב' ט"ו, יב—טו), שתוף העניים בשמחת החג (שם ט"ו, יב), האיסור להטות משפט גר ויתום ולחבול בגד אלמנה (שם כ"ד, יו—יח), המצוה על מתנות העניים (שם, יט—כב), אפילו למצות מנוחת השבת, הכוללת גם בעלי חי, ניתן טעם לאומי זה (שם ה', יב—טו).

גם לחוקת העריות ניתן מעם לאומי: שהארץ לא תממא ולא תקיא את ישראל, אף־על־פי שההנחה היא, שעל הזנות נענשים כל העמים (ויק' י"ח, כב—כה: כ', כב—בד). המחזיר את גרושתו אחרי שנישאה לאחר מחטיא את נחלת ישראל (דב' כ"ד, ד).

במה חוקים מוסריים מעורים ביחוד הדתי של ישראל, על הישראלי אין עבדות חלה, מפני שישראל הם עבדים לאלהים (ויק' כ"ה, יב, נה). גאולת הארץ קשורה בקדושת שנת היובל ובהיות הארץ קנין האל (שם, י—כג). הלק מן המתנות לעניים הן המתנות הניתנות להם מן הקרבנות בשעת שמחת החג (דב' י"ב, יב, יה: י"ד, כו—כו: מ"ו, יא, יד: כ"ו, יא). תקנת החומא לחברו בדיני ממונות כרוכה בטקס דתי (ויק' ה', כא—כו: במ' ה', ו—ח). כמה מצוות מוסריות נתיחדו, לפחות — לפי נסוחן, לישראל: מהן חובות מיוחדות, ומהן תקנות, שנתקנו רק לטובת הישראלי. מן החובות הם: השבת, מתנות העניים, וביחוד מעשר עני (דב' י"ד, כח—כט: כ"ו, יב—יג), או איסוד

עולם (שם, מד-מו). מ"ו, יב-יח) או ביובל (ויק' כ"ה, לט ואילך). מן הנכרים מוחר לקנות עבדי הישראלי (רב' מ"ו, א-ו). רק עבר עברי יוצא בשש (שמ' כ"א, ב; דב' בפירוש (שמ' כ"ב, כד: דב' כ"ג, כ-כא). שמיטח כספים היא רק לטובח לקחת נשך חל רק על נשך מן הישראלי, ובס' דברים הותר נשך נכרי כ"ב, כד), ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון וגו' (דב' מ"ו, ו-יא). האיסור (שם כ"ה, ג). בחובת ההלואה לעני נאמר: אם כסף חלוה אח עמי (שמ' אסור להלקות יותר מארבעים: פן יוסיף להכתו... ונקלה אחיך לעיניך (שם, כא). ישראל חייבים לבער זנות מקרבם (שם, כא-כד). לבית דין ב"ב, יט). הנערה, שלא נמצאו להבחולים, נסקלח, "כי עשחה נבלה בישראל" ים-כ). המוציא שם רע חייב, כי הוציא שם רע "על בתולת ישראל» (שם (דב' י"ם, יד). בעונש עד חמס שהוום נאמר: ובערת הרע מקרבך וגו' (שם, כ"ב, א-ד). באימור הסגת גבול נתפרש: בנחלתך אשר תנחל בארץ וגו' גובח אדם, השבח אבדה, עויבה (שמ' כ"א, מו: כ"ג, ג-ה: דב' כ"ד, ו: כמה מצוות, שבספר הברית הן כלליות בנסוחן, נתיחרו בס' דברים לאח: תשנא את אחיך בלבבך... לא מקם ולא תמר את בני עמך (ויק' י"ם, מו-יח). נאמר: ואכלו אביני עמך (שמ' כ"ג, א). וכן: לא חלך רכיל בעמיך... לא האח, בן העם הישראלי, או שבמפורש הוצא הנכרי מכללן. בפירות שביעית קרש וקרשה (שם כ"ג, יח). מן החקנות הן אלה, שסחמן ניחקנו לטובת

מוסר התורה הוא איפוא נבואי (התגלותי) באפיו. ביסודו הוא אנושי-כללי. אבל קבוע הוא במסגרת לאומית?.

 $<sup>^{\</sup>circ}$  המסגרת הלאומית של מוסר החירה בכללו מוכיחה, שמצוח א הבח הדַ שַ שבחורה היא, לפי משמעותה המשומה והישירה, ל א ו מי ה בהיקמה. רבר זה שנוי במחלוקה בין יהודים ובין נוצרים. הסגנוריה היהודית מוענה, שהריע (במצוח "ואהבת לרעך כמוך" בין יהודים ובין נוצרים. הסגנוריה היהודית מוענה, שהריע (במצוח "ואהבת לרעך כמוך" ובין יהודים ובין נוצרים. אינו הישראלי, ורק י שו הוא שכלל כל אדם במצוח אהבת הריע, שהין לוקס הי, כש—לז: הריע הוא השומרוני הרחמן. ש מיר ה כבר הביע בשעתו את רונוו על היהודים הממלפים את האמת ונומלים גדולה יחרה לעצמם, עיין מפרו shicked, אין ע' סבר אות העמר ונומלים גדולה יחרה לעצמם, עיין מפרו shicked, ח"א, ע' 18,0 התרה בין ביתו בין ביתו לי מי בביאורו לויק' י"מ, יז. מולמום די הריף בשאלה זו היה בין הרים ן ביון ביון קי מיל והבריו, עיין: (מפרו shicked shicked in היה בין הרים ל הון ביון קי מיל והבריו, עיין: (מופח ביותר במשלה זו היה בין בכלל. מה שמוזר ביותר הוא, שבחבה בהן מביא ראיה מיישו: מביון שישו הזכיר מצוח בכלל. מה שמוזר ביותר הוא, שבחבה כמו שהיא בלי הוממת ביאור (מהיא ב"ב, למ), הרי "ואהבת לרעך במוך" שבחורה במו שהיא בלי הוממת ביאור (מהיא ב"ב, למ), הרי

#### ardr nacan

מוסר־החכמה המקראי הוא אנו שי-כללי, ללא רקע לאומי וממילא
גם ללא רקע ישראלי. כבר עמדנו למעלה על החופעה, שספרות-המוסר
המקראית נוטה לרקע לא-ישראלי (כרך זה, ע' 885, 044). בדיוק יש לומר:
ספרות הצווי והתוכחה היא נבואית וישראלית, ואילו ספרות ההחבר
ננות המוסרית והעצה המוסרית שבמקרא היא לא-ישראלית, אולם טעות
היא לחשוב, שספרות החכמה היא אנושית-כללית או "בין-לאומית» במובן
זה, שאין היא מחשיבה את ההברל בין אמונת-היחוד ובין האלילות או
שהיא שוללת את ערך הרת לעומת המוסר. ספרות החכמה המקראית היא
מונותיאיסטית, בבחינה זו היא ישראלית, ולא עוד אלא שאת ס' איוב אף

ה מ א לנויים, נשחנה היחס אליהם לרעה. ויחס זה שולם גם ביהרות גם בנצרות. את התוקה המומרית. ואת היא התפימה המקראית. עם השתרשות הרעה, שהאלילות היא האלילים אינה הם א לנויים, ושהנויים הם בכחינת "יראי אלהים", אם הם מקייפים מלכי ישראל כולל גם נכרים (מל"א כ', לא). השקפה רחבת־לב זו קשורה ברפה, שעבורת וכן החובה להנן על הגר נחפטח כחובה אנושיח ובין־לאומיח (למעלה, ע' 982, 772). חמר כל בני האדם נבראו בצלם אלהים. קרושת החיים, הדבור, המשפחה היא חובה אנושית. המקרא הוקה מוסריה אנו שיה, שהיא הובה על כל העמים וכוללה אה כל בני האדם. הרי הוא הי בתברה הישראלית, והוא נכלל בחובת האהבה המעשית. מלבר זה הרי יודע ברים, שכאו לגור בארץ בכריה. השוה למעלה, ע' פפא, הערה פ. מי שבא לנור בארץ ישראל, משמה של מצוח אהבה הנר הוא: כי גרים הייתם בארץ מצרים; וישראל היו במצרים רק שבתורה הוא לאו דוקא מי שנחיהר וקבל עליו עול מצווה (כרעה ברחולם ועוד). שהרי במצוח האהבה (תובח העורה) הימורים. מעירה על זה, קורם כל, מצוח האהבה ל ג ר. הגר החום לאומי. ובכל ואח אין להוציא מזה ממקנה, שהמקרא אינו כולל בני עמים אחרים והישראלי הי בחברה של ישראלים. ראינו, שלהיקפן של כמה מצווח אף נחחם בפירוש הישראליה, ומשמעותן מעשיה: רחם על האנשים, שנחברתם אתה חי, ועוור להם; שהריע והאח במקרא הם, לפי פשמם, האיש הישראלי. מצוות האהבה ניחנו לחבר ה השאלה שאלח "וכוח בכורה" על אותה מצוה, אלא שאלח האמח ההיממוריה. והאמח היא, מקום ל "אהבה" ? הנצרוח קנאית היא לא פחות, ואולי אף יותר, מן היהרות. ומפני זה אין עכו"ם. הנצרות השםידה את עוברי האלילים עד כמה שירה היחה מנעה. היכן יש כאן היו כנרים בעיני היהורים, והם עצמם אף החיחשו על ישראל. אין באבנגליון מצוה לאהוב (מחיא מ"ו, כא-כו). בלוקם י', כמ-לו מדובר על שומרוני ולא על נוי. והשומרונים ביוחר, ורוקא הוא שאמר, שהנוים הם כלבים ואף לעזור לילדה חולה מבנות הנוים לא רצה שמשמשחה אנושיח־כלליח (מ' 81, 202). אבל באמח דוקא ישו היה יהודי קנאי־לאומי

אולם הרקע המונותיאיסטי של ספרות החכמה הוא הרקע הפיקטיבי של האגדה על אמונת-היחוד הקד ומ ה. ששלטה בין בני האדם בתקופת אבות העולם. אירב הוא מן המנחדים הקדמונים (יחו' י"ד, יד, כ). ב ארץ עוץ» אין אלילות שלטת. בס' משלי נוכרו הכמים קדמונים לא־ישראליים: א גוד בפי אגור ניתן שלטת. בס' משלי נוכרו הכמים קדמונים לא"ישראליים: א גוד בפי אגור ניתן האני מאמין» מונותיאיסטי מרומם (ל', ה—ט). ולרקע זה מתאים הפולחן הנוכר בספרות החכמה: קרבן, נדר, תפלה. שהרי זהו גם מתאים הפולחן של תקופת האבות בס' בראשית: קרבן, נדר, תפלה. שהרי זהו גם מטבע הפולחן של תקופת האבות בס' בראשית: קרבן, נדר, תפלה: אין מערש, אין כהן, אין חג לאומי (עיין למעלה. כרך זה, ע' לצ. זג ואילך). ס' משלי מיוחס רובו למלך ישראלי. אבל אין זה משנה את הסגוון הכללי של דברי החכמה המכונסים בו ואת הרקע הפיקטיבי של אמונת היחדה הקומה. זאת אומרת, שלמרות אפיה המונותיאיסטי נשארה ספרות החכמה ואת אומרת, שלמרות אפיה המונותיאיסטי נשארה ספרות החכמה

המקראית דומה בסגנון ובמטבע לספרות החכמה המורחית העתיקה. שמשרשה צמחה. כמוה היא מבססת את המוסר על הבינה ועל יראת האלהים ולא על ברית היסטורית. גם בה שלטת בדרך כלל חורת הנמול האישי (אם כי אינה

לבמקום "ילע" אולי יש לנמח "בַּלַע" (עיין במ' ד', ב). מוקש הוא לפנוע בקודש ולבקר ולהחליף גדרים לאחר שנדר (עיין ויק' ב"ו, לג).

שוללת גם את הגמול הקבוצי, פיין להלן בנספח: ספרות החכמה), כמו בספרות החכמה המורחית. כמו בספרות זו כך גם בה הפנין הפולחני מופט, ופיקרה — הכמת חיים ומוסר. היא יודפת שני טפוסים נגודיים: צדיק ור שפ. שני הדמוים האלה הם לא דתיים-פולחניים אלא משפטי שיפן דם נקי, מנאף וכרי הישע הוא אוהב בצע, עושק, נושך נשך, מעות משפט, שיפן דם נקי, מנאף וכרי הוא גא. זד, כופר באלהים ובהשגחה, בוטה בעשרו ובכחו. הדל, היחום, האלמנה הם קרבנותיו. הצדיק הוא נקי, מם, שונא בצע ועושק, חונן דלים וכרי. האלמנה הם קרבנותיו. הצדיק הוא נקי, מם, שונא בצע ועושק, חונן דלים וכרי. הוא גם העני־הענו, הדל, החם — קרבנו של הרשע הדיף את הצדיק. הצדיק הוא גם העני־הענו, הדל, החם — קרבנו של הרשע, אלא שהצל עומד לו מוכהו לראות במפלחו של הרשע. דמויים אלה שוררים בספרות החכמה. ולא עוד אלא שהמלים צדיק ורשע בספרות המקראית כולה משמעותן משם שי ת - מוס רי ת ולא פולחנית-דתית. (החטא הפולחני מסומן במלים: סרר, מרד, מעל, פשע, חטא, טמא וכרי). יש לשער, שבספרות החורה והנבואה שמוש-לשון זה שאול מסגנון החכמה. מס' א חיקר נמצאנו למרים, שהצירוף "צדיק — רשע" הוא מסגנונה של ספרות-החכמה השמית העהיקה.

מוסר החכמה נהן לנו בסגנונו המובהק בס' משלי ובס' איוב (בוידוי הגדול של איוב, פרק ל"א, ובמקומות אחרים) וכן בס' קהל ה. בס' תהלים אנו מוצאים אותו בכמה מפרקי החכמה (ל"ד: ל"ו: ק"א: קי"ב, ועוד: במומורים אחרים יש יסוד ישראלי־מיוחד, עיין למעלה, ע' 182—022). על טיבו של מוסר החכמה אנו יכולים לעמוד ביחוד מחוך ס' משלי, שהוא ספר ההדרכות החכמתיות המקביל לסדרי הצוויים שבתורה.

### 0, 0046

הרכבו. ס' משלי מורכב מכמה קבצים הנבדלים זה מזה בכוחרות-מחיחות ובסימנים אחרים. ז) קובץ ראשון של "משלי שלמה»: א', א—ט', יה. 2) קובץ שני של "משלי שלמה»: י', א—כ"ב, טו. 3) קובץ של "דברי הכמים»: כ"ב, יו—כ"ד, כב. 4) מגילה קטנה "גם אלה להכמים»: כ"ד, כג—לד. 5) קובץ שלישי של "משלי שלמה», "אשר העחיקו אנשי הוקיה»: כ"ה, א—כ"ט, כז. 3) "דברי אגור בן יקה»: ל', א—לג. ז) "דברי למואל»: ל"א, א—ט. 8) פרק אלפביתי על "אשת היל», אולי מ"דברי למואל».

הקבצים האלה נברלים וה מוה גם במטבע הספרותי. הקובץ הראשון סגנונו סגנון הנאום המדריך. ברוב הדברים יש המשך, והם מחוברים ליחידות גדולות. החכם פונה אל השומע בגוף שני. ולעומת זה אנו מוצאים בקובץ השני סגנון פת גמי, סגנון ה"משל» הקצר. הדברים טבועים במטבע

Q. QAC. LLS

האמרה האוביקטיבית. הנושא הוא בגוף שלישי. בקובץ "רברי הכמים» מרבר החכם אל השומע בגוף שני, כמו בקובץ א'. אין נאום נמשך, אבל יש מחרוות של מתגמים המתחברים ליחידות די גדולות. דומה לקובץ זה היא המגילה "גם אלה לחכמים». מלבר זה מדבר פה החכם על נסיונו שלו (כ"ד, ל—לב), כמו בני, ו ואילך. הקובץ שלמה־אנשי־חוקיה צורתו פתגמית. אלא שיש כאן מדוות של פתגמים המצטרפים יחד. מורכבים הם דברי אגור. כאן יש וידוי, מפלה, תוכחה, פתגם. מרובים פתגמי־המספרים (השוה ו', טו), לדברי למואל צורה נאומית. הפרק "אשת חיל» הוא יחידה אלפביתית.

ספרות גם מימי שלמה. (עיין עוד להלן בנספח: "ספרות החכמה»). בהם דברים עתיקים, חכמה שבכתב וחכמה שבעל פה. ונראה, שעלו בו דברי כ"ג, ובין דברי אמנמאמה המצרי. הספר נוצר מחוך צירוף ילקוטים, שנאספר מפי הצם, הופרכה לגמרי משנחגלה הקשר הספרותי שבין מש' כ"ב, יו-וממלקטיה. הדעה, שם' משלי נוסד ונחגבש עם שהחחילו לרשום את המשלים מלפני היותו לעם. בימי שלמה שגשגה חכמה זו, ושלמה היה מיוצריה אין דבר מונע אותנו מלחשוב אותה לחלק מן הנחלה החרבותית. שנחל ישראל המשל עתיקה היא בישראל, כבר ראינו (למצלה, צ' 141-241, 191-191). החכמה המקראית, וגם של ס' משלי. מאשר להפליא את הספור הוה. שחכמת העמים באים לשמוע את חכמת שלמה. האופי האנושי-הכללי של ספרות המיוחסת לשלמה היא נחלה משוחפת לישראל, למצרים ולתבני קדם»: מכל שבם' מלכים על שלמה כעל הכם וממשל הוא בלי ספק היסטורי. החכמה את המסורת ההיא כולה ולהניה, שהספר לא נוצר מיסודו של שלמה. הספור הספר מצמצמות הן עצמן את המסורת הואת. ועם זה אין טעם מספיק לשלול ככתבם וכלשונם. המסורת מיחסת את הספר לשלמה. הכותרות שבתוך בקבצים השונים (וגם בתוך הקבצים עצמם) כמה וכמה פעמים, לפרקים -מעירים חילופי הסגנון. מעידה גם העוברה, שהרבה דברים חוורים ונשנים הוא נחהוה, במשך הומן, הורכב מילקוטים שונים. על זה מעידות הכומרות, מחברו וומן חבורו. ברור. שספר זה לא נחחבר בידי איש אחר.

אימתי נשלם הספר ? בכל אופן — לא לפני ימי חוק יה. בכל הספר כולו מרובים הפתומים על המלך. נראה. שהספר נחחבר עוד בשעה שהמלכות היחה קיימת. אין בספר שום דבר הרומו על ימי בית שני. הדעה. שנספר מורגשת כבר החהוות החכמה המאוחרת. חכמת הסופרים יודעי החורה. וראי אינה נכונה. עוד נראה, שאין בספר בכלל שום השפעה של התורה והנבואה. הראיות הישנות. שהיו מביאים למוצאו המאוחר של הספר. בטלו עתה בעצם. אבל הנטיה לאחר, לפחות, חלקים מסוימים לא בטלה, ולשם כך מנסים להשתמש בנושנות. יש סבורים, שהפרקים י'—כ"ב מאוחרים, מפני ששלטת בה הדוגמה של הגמול האישי? ועם זה מסיחים דעתם מן העובדה, ש"דוגמה" זו שולטת בספרות הבבלית והמצרית העתיקה (השוה על זה להלן בנספח: ספרות החכמה). ביחוד נוטים לאחר את מש" א"—ט" בגלל ה"השפעות היוניות" הנכרות בהם או בגלל הרוח הדתית השוררת בהם 10, אבל מה הן ההשפעות היוניות? שהגשמת ה"חכמה" במש" ח" אינה דוקא פרי השפעה יונית, כבר הוכר. כי גם המצרים גם הבבלים דמו את החכמה ככח אלהי המוגשם באלים מסוימים (תות, אים, אאה. מרודך וכו") 11, ולא עוד אלא שבס" אחיקר (שורה 95) נשתמר, כנראה, קטע של משל על החכמה השמורה בשמים והיקרה גם לאלים. שהאשה ה"זרה" או ה"נכריה" (מש" ב", טז: ה", בשמים והיקרה גם לאלים. שהאשה ה"זרה" או ה"נכריה" (מש" ב", טז: ה", מכמת אני (פרק ח") 11, ואינה הקטרה היונית, מוכח בהחלט מן המקבילה בספר חכמה מספרי"

<sup>9</sup> עיין, למשל, פיכפנר, Weisheit, ע' 9

<sup>.27</sup> ע' ,Weisheit, עין פיכמנר, שם; בוימגרמנר, 10

<sup>.28</sup> משות בוים גרפגר, שם, ע' 28.

<sup>21</sup> ארמן, Literatur, ע' 296. — בוסמרם, Proverbiastudien, משהדל להוכיח. שהאשה ה, זרה" אינה אשת־ונונים סחם אלא בת־נכר, שזנוניה קשורים בפולחן־אהבה של אלילה (עשתורת ודמויותיה). מאחורי ה, זרה" מנצנצת האלילה עצמה. ובהתאם לזה הוא תופם גם את ה"חכמה", המופיעה במשלי כמין נגוד לאשה הזרה, כנלגול של אלילה ישראלית עתיקה, שהיתה קשורה בעכורת יהוה. היהדות דחתה את האלילה, אבל היתה מוכרתה לתת מקום לצלה — ל"חכמה" המוגשמת. עיין שם, ע' 15 ואילך, 103 ואילך, 174 ועוד. אלא שכל דרשותיו של בוספרם על־פי פרד"ם בפלות בפני העובדה, שבספר משלי לא נפקדה תאלילות בכלל, ושבספרות החכמה המקראית כולה, וכן בס' בן־סירא, אין הויכות הנבואי נגד האלילות תופס מקום. מפני מה מרכה כ' משלי להזהיר מפני ה,,זרה" ולהמעים את סכנת הוגוה, ועם זה אינו מזכיר את עבודת האלילה עצמה אף פעם אחת ? מוזר, שבוסמרם אינו סוכיר כלל את המקבילה בספר חכמת אני. נגד ביאורו של בוסמרם ל\_זרת" ו\_נכריה" עיין ג מז ר, ביאורו למשלי, ע' 5; וביחוד: הי מ ב ר, ספר דימו, כרך א', ע' 261-266 בוסמרם משתדל מלבד זה גם להוכיח, שספרות החכמה שוללת את המסחר, וגם זה מאותו המעם, שהפסחר היה בידי נכרים, והיהדות התגנדה לעסקים עם עובדי אלילים. יתם שלילי וה למסחר היה קיים גם בימי בית ראשון, בשעה שהמסחר היה בידי הכנענים, ומקנאי יהוח הרנישו בו סכנה דתית בגלל המנע עם הכנענים וגם ננוד לדרך החיים של הישראלי הקדמון (ע'פואילך). אלא שבכלל שולם בספרות הנבואה של ימי בית ראשון האידיאל הנומדי בנגוד להיי

החכמה המצרים 51, ובכלל אין מכאן שום ראיה. ומצר שני יש בין מש'
א'—ט' ובין ס' פתחחוטם, ספר החכמה המצרי העתיק ביותר (בודאי מן
האלף השלישי לפני ספה"נ), כמה וכמה נקודות מגע, וזה מסייע להנחה,
שנם פרקים אלה עתיקים הם. הארמאיזמים, שיש למצוא באוצר המלים של
ס' משלי, וראי אינם ראיה לאחרותו. כי המגע בין ישראל ובין ארם קדום
הוא ביותר. רק השפעה ארמית על מבנה הלשון בולה יבולה לשמש סימן
לאחרות. ואולם בס' משלי אין השפעה כואת.

אופי הספר. ס' משלי הוא ספר האופטימיומוס המוסרי, ספר השלוה המוסרית. ס' איוב כולו סערה ותלונה וחפוש. ס' קהלת כולו נקרנות נואשה ושלילת ערכים. ואילו ס' משלי הוא כולו שלוה, בטחון, ללא פרובלמות. בשאלת הרע המוסרי כמעט שאינו מרגיש. יש גמול, וסדר העולם הוא מוסרי, ושורת-הדין שבו ברורה ונכרת. בשאלת "רשע וטוב לו» הוא נוגע כלאחר יד: אל תקנא... ברשעים, כי... נר רשעים ידעך (כ"ד, יט—כ: השוה שם, א—ב: כ"ג, יו—יח: ג', לא—לב). גם בשאלת "צדיק ורע לו» הוא נוגע: האל מיסר את אשר יאהב, כדי להדריכו, כאב המיסר את בנו: אל יקוץ האדם בתוכחת אלהים, אל יהיה חכם בעיניו ואל יחיפה ביראת אלהים (ג', ה—יב. כאן יש הקבלה מסוימת לענין ס' איוב. השוה ג', יא עם איוב ה', יו וג', ו עם איוב כ"ח, כח). גם כאן הכל ברור וקבוע, ואין דבר המסעיר את הלב. חלק גדול מן המשלים שבספר אינם משלי מוסר אלא פתגמים, שענינם

חכמת - חיים, המביעים בדבורים שנונים את מנהגו של עולם וטיבן של הבריות והמלמרים את האדם מה יפה ומועיל לו. כגון: נום זהב באף חזיר.

עבורח־הארמה, ובמפרות החכמה שולם האיריאל של עבורח-הארמה בנגוד לממחר (60 ואילך; ועיין שם בכלל, ע' 83 ואילך). וגם בענין זה בוממרם נעזר בדרשות ממולמלות. עובדה היא, שבמפרות החכמה המקראית אין אף משפמ אחד מפורש נגד הממחר. בוממרם מביא ראיות מבן־מירא, וראיות מדומות מן המקרא הוא מעלה על ידי צירוף "שוחד" ל"ממחר" כלאחר"ר. במש' ל"א, יד—בד הממחר עם הכנעני הוא ממעשיה המהוללים של אשת החיל יראת ה'. באמת אין במקרא לא "איריאל נומרי" ולא שלילה הממחר (השוה להלן: האיריאל והמציאות). אולם יש איריאל של עבודת ארמה, ואנו מוצאים אותו גם במפרות התורה והנבואה גם במפרות החכמה.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> מתחחומם, מהיכרים, אמנמאמה, אני. נגד אָ מ מ ר ל י, המימן, שאמנמאמה מיחד באמיו הדחי בין חכמי מצרים ושממני זה יש לשער, שהוא מאוחר ומושמע מהכמה ישראל, עיין הי מ ב ר, sadaradass, 38 ואילך; והשוה מ יכ מ נ ר, iladisiaW, ע' 4—6.

אשה יפה וסרת טעם (י"א, כב). באור פני מלך חיים, ורצונו כעב מלקיש (ט"ו, טו). למה זה מהיר ביד כסיל לקנות הכמה, ולב אין (י"ו, טו). הקר רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך (כ"ה, יו). יהללך זר ולא פיך, נכרי— ואל שפחיך (כ"ו, ב). בדברים לא יוסר עבד (כ"ט, יט). ועוד ועוד. מטוג זה הם רוב הדברים על הכסיל, העצל, המלך, האשה, העבד וכו'. בכ"ה—ב"ו אנו מוצאים כמעט רק משלים ממין זה. אבל רוב דברי הספר הם הדרכות מוסריות.

מעבע המוסר של ס' משלי. במוסר של ס' משלי, כמו במוסר של ס' משלי, כמו במוסר של חכמי המורח העתיקים, יש מטבע הועל ה' מסויים. דרך המוסר היא גם דרך החכמה והבינה המועילה לאדם. החכם מוהיר את הבן מפני הניאוף והונות. הניאוף הוא גם הטא דתי (ב', יו). אבל מוהיר הוא מפניו גם מטעמים הועלתיים. "נאף אשה» ישחית נפשו. "בי קנאה חמת גבר» (ו', לב, לד). רועה וונות "יאבד הון» (כ"ט, ג). וכיוצא בזה. השכרות רעה, כי "לץ היין» (כ', א): לשכור אוי ואבוי, מדינים, מצעים חנם וכו' (כ"ג, כט—לה). הערב לחברו גורם רעה לעצמו (מש' ו', א—ה: י"ו, יח: כ', טו: כ"ב, כו—כו: כ"ו, יג). הוולל והסובא יודש (כ"ג, כא). כורה שחת יפול בה (כ"ר, כו). מטעם תועלתי, הוא מיעץ להתיחס יחס טוב אל השונא (כ"ר, יו—יח: המכיל מפוקפק במקצת, הוא מיעץ להתיחס יחס טוב אל השונא (כ"ר, יו—יח: המכיל מפוקפק במקצת, הוא מיעץ להתיחס יחס טוב אל השונא (כ"ר, יו—יח: כ"ה, כא—כב). כל הפרק "אשת היל» יש בו רקע תועלתי מסוים. ועם זה לימי המוסר של ס'משלי בעיקר על יטוד דתי: המוסר הוא "יראה אלהים», יש גמול לטוב ולרע. אלא שגם בהטעמה זו עולה איזו נעימה חועלתית. פעמים אין מספר מוטעמת בספר זה הדעה, שהאל משגיה על מעשי

האדם. שהוא בוחן כליות ולב, שאין נסחר ממנו, ושהוא גומל לצדיק ולרשע. ממני זה האדם צריך לעשות טוב ולסור מרע. אם יעשה את הטוב, יגמול מוב לנמשו. ואם יעשה את הרע, תשיגהו יד אלהים. ואיך ידע האדם את הטוב לנמשו. ואם יעשה את הרע, תשיגהו יד אלהים. ואיך ידע האדם את הטוב ואת הרע! — החכמה תלמד אותו. חכמה זו היא לא אישית. "ואל בינתך אל תשען», מוהיר החכם (ג', ה, ועוד). זוהי חכמה מסורה, הכמה וורורת, בדוקה ומנוסה, הנות לב הכמים. היחיד חייב לקנוחה וללמדה, למען בינתך ברוקה ומנוסה, הנות לב הכמים. היחיד חייב לקנוחה וללמדה, למען ישכיל ויצליה. היא זהרור החכמה האלהית עצמה, שבה ברא את עולמר (ג', ישכיל ויצליה. והיא גם המורה את דרך הטוב והרע: את הטוב, שהאל אותב, ואח הרע, שהאל שונא.

מוסר החכמה חופף מצד התוכן בהרבה דברים את המוסר שבסדרי חומים שבתורה.

החוקים שבתורה. אנו מוצאים כאן את הצוויים שבעשרת הדברות הוץ מאיסור עבודת

הניאוף הוא רע וקלון, שכחת ברית האלהים שבין הבעל ובין האשה (ב', מו—ימ: ה', א—כג: ר', כ—לה: ז', א—כז: ט', יג—יח: כ"ב, יד: כ"ג. כז—
בח: כ"ט, ג: ל"א, ב). הגנב בווי, הוא משלם שבעתים (ר', ל—לא: בפסוק ל
בריך להיות "הלא»). הגנבה היא הלול שם אלהים (ל', ט). גם החולק עם
בנב גורם רעה לעצמו (כ"ט. כד). בהרבה מקומות מוהירים ההכמים על עדות
ביר, יח). על חובת הבן כלפי ההורים מדברים הכמי המשל בסגנון יותר
מוסרי־עיוני מסגנון החורה, בעקבות חכמי מצרים. המקלל הוריו והמבוה
אותם תבוא עליו מארה (כ', כ: כ"ח, כד: ל', יו). על החובה לשמוע מוסר
אותם והבן הכסיל עיין י', א: ט"ו, כ: יו, כא—כה: י"ט, יג, כו: כ"ג, כד:
בהו: כ"ח, ז: ב"ט, ג. על שבועת שקר עיין מש' כ"ט, כד. ענין זה נכלל
בהו: כ"ח, ז: ב"מ, ג. על אלה בסמוך.

בפרט על הטית דין עני (כ"ב. כב-כג: כ"ט. ז. יד: ל"א. ה. ט). ביהוד מצווה מוצאים כאן גם דברי חכמה קלים: י"ז. ח: י"ח. מו: כ"א. יד. החכמים מוהירים (כ"א, ג). פיין גם י"ב, ה: י"מ, כה: כ"א, מר: כ"ח, ה. אבל פל השוחד אנד כו: י"ח, ה: כ"ר, כנ-בה: כ"ח, כא). עשה צרקה ומשפט נבחר לה' מובח אלהים היא להטות משפט, להכיר פנים, לקחת שחד (מ"ו, כו: י"ו, טו, כג, צרק ומשפט ומישרים – זהו למוד יסודי של החכמה (א', ג: ב', ה, ט). תועבת ג', לאן: ד', יון: י"ג, בן: כ"א, ון: כ"ב, כב) ועל הסגת גבול (כ"ב, כה; כ"ג, י). ס"ו, ה: כ"א, ו, ועוד). החכמים מוהירים על הגולה ועל החמס (א', יג, ים: כי הם המצאת תות). אין ברכה בעושר עשוי במרמה (י', ד: י"ב, כד, כו: ידיר (מ"ו, יא). (מעין זה הוהירו חכמי מצרים, שלא לעות מאונים ומשקלות, תועבת ה' (מש' י"א. א: כ', י, כג), כי המאונים וכל המשקלות הם מעשה ועיין תה' ט"ר, ב: מ"ה, ה, ועוד). מאוני מרמה, אבן ואבן, איפה ואיפה הם האמח היא מדה מפוארת (מש' ג', ג: ח', ז: י"ב, יש: מ"ו, ז: כ"ג, כג, ועוד: כב: כ"ו, כח: ל', ח: ועיין תה' נ"ב, ה: ס"ב, יב: ק"א, ז: ק"ט, ב, ועוד). שקרים הם תועבת אלהים (מש' ו', יון: י"ב, יט, כב: י"ג, ה: י"ו, ד, ו: י"ם, מרובות גם נקודות המגע עם שאר סדרי החוקים. לשון שקר ורובר

המלך על הצרק והמשפט (ח', טו-טו: ס"ו, י, יב-יג: כ', ה, כו, כה: כ"ה, ה: כ"ה, טו-טו: כ"ט, ד, יב, יד: ל"א, ב-ט).

ממרות הצריק החכם הם החסר והרחמים (""א, יו: ""ר, כב: ט"ו, ו: כ', כח: כ"א, כא: ל"א כו). הצריק הוא שוחר טוב (""א, כו) ואינו מונע אח הטוב מרעה (ג', כו—כט). הוא נותן ולא יחשוך (כ"א, כו). הוא לא יעוב את רעהו ואת רע אביו (כ"ו, י). הוא חונן דלים ואינו מרבה הונו בנשך ובתחבית: כי בהון כוה אין ברכה (כ"ח, ה). המרשן אחרים ירושן, המרוה ירוה גם הוא: המשביר יבורך, המונע בר יקולל (י"א, כה—כו). הצריק מרחם גם על בעלי החיים (י"ב, י). הוא אינו עישק דלים, כי האל נוקם נקמחם (י"ד, לא: כ"א, יג: כ"ב, שו: כ"ג, י-יא: כ"ח, ב). הוא מחונן עניים ונותן להם מלחמו (י"ר, כא: י"מ, יו: כ"ב, מ: כ"ח, כו: ל"א. כ). הצריק אינו משלם להם מלחמו (כ", כב: כ"ר, כט), כל שכן רעה החת טובה (י"ו, יו). חטא הוא ללעוג לרש ולשמוח לאיד (י"ו, ה), ללכת רכיל ולגלות סוד (י"ו, יג). חטא ה"ב ל"מ, כב, ועוד). חייב ירא אלחים להציל ממוח, ואסור לו להתעלם (כ"ד, --יב). ""ב"ב).

ממדות הצדיק היא הענה, והגאוה היא ממדות הרשע (וי, יו: ח', יב: י"ר, ג: ט"ו, כה, לג: ט"ו, ה, יח, יט: י"ח, יב: כ"א, ד: כ"ב, ד: כ"ט, כג, ועוד). מדה יפה הוא אורך הרוח, ומגונה הוא הכעט (י"ד, יו, כט: ט"ו, יח: ט"ו, לב: י"ט, יא, יט: כ"ב, כד: כ"ט, כב, ועוד).

מלבד הדל, היתום והאלמנה נוכר בס' משלי גם העבר. אסור להלשין על עבד לפני אדוניו (ל', י). אבל אין לפנק את העבד מנעוריו (כ"מ, כא), ויש ליסרו בשבט (שם, יט). מכיר הוא, כנראה, רק מין אחד של עבדות: עבדות מזרחית "פטריארכלית». יש שהעבד חולק עם האחים (י"ו, ב), יש שהוא מושל בשרים (י"ט, י) ועולה למלוכה (ל', כב). ויש שהשפחה יורשת את גברתה (שם, כג). עבדות "עברית» אינו מזכיר.

הרבה דברי הכמה מוקרשים לחנוך הבן (הבת לא נפקרה). הקובץ הראשון וכמה קטעים בקבצים אחרים הם לפי צורחם הדרכה לבן. את הבן מנהיר החכם מפני האשה והיין. אנו מוצאים כאן אותרה לבן, שלא יהיה המדן ונולל וסובא. כי האשה, היין והחפנוקים יכלו הונו וכחו (כ"ג. כ—לה: כ"ה.ז: כ"ט.ג: ל"א. ב—ה), וביחוד נשקפת לו סכנה מן האשה (ב', טו—יה: ה"—ז'). הרבה מעמים החכם מיעץ להכות את הנער בשבט, כדי להדריכו בדרך טובה (י"ג. כ"ד: כ"ב, טו: כ"ג. יג—יד, ועוד).

# בין מוסר החכמה למוסר התורה

לישראל, גם לא למחן תורה מוסרית לישראל. ישראלים, אלא גם לא בס' משלי, המיוחס לשלמה, שום זכר למחן תורה הם רומוים על בריח כרוחה. כל שכן שאין לא רק בס' איוב, שגבוריו אינם את רשות כחה), ובשום מקום אין המדיינים נסמכים על חורה נחונה, ואין והשאלות המוסריות הם ענינה של החכמה (אף־על־פי שכוונת הספר למעם יב-כא: ל"ג, יר-יח: ל"ח, א: מ', א-ר: מ"ב, ז-ח). בכל הספר המוסר מאח האל (כשם שהנבואה מופיעה כאן בכלל כהדרכה אישיח: ד', (כ"ג, יב). אבל בכל הכתובים האלה ה"תורה» היא תורה והדרכה אי שית (ו', י), "חורה» מפי האל, "אמריו» (כ"ב, כב), "מצוח שפחיו», "אמרי פיו» נתונה ולחוק. שנכרחה עליו בריח 14. בס' איוב חוקי המוסר הם "אמרי קרוש» כ"ב, יו-כא, ועוד) או עצות החכמה עצמה. אבל בשום מקום אין וכר לחורה המורה (א', ח: ב', א: ג', א: ד', א-ד, כ: ה', א, ז, יג: ו', כ-בג: ז', א-ג: האמרים וכו' הם (כמו בספרות החכמה המזרחית) תורת האב, האם, החכם, את הבטוי "תורת ה" והרומים לו: חקיו, מצותיו, עדותיו וכו'. התורה, המצוה, (וגם בס' קהלח) אין הדבר כך. בכל ס' משלי אין אנו מוצאים אף פעם אחת מחורה» (במובן: חורה משה) ומחכמה» לדמוי אחר. אבל בס' משלי ובס' איוב בספרות-החכמה המאוחרת (החל מבן-סירא) נצטרפו שני הדמויים

בס' משלי, ביחוד בקובק הראשון (א'—מ'), האב והאם משננים לבן אח הורחם ומצוחם. הם מוהירים אוחו להקשיב לחכמה, לקנות בינה וכו'. ואילו לפי שמ' י"ג, ג—מו: דב' ד', מ—י: ו', ו—ח, כ—כה: י"א, ימ חייב הישראלי לספר לבנו את דבר יציאת מצרים ולשנן לו את החוקים, שנתנו לישראל

<sup>\*\*</sup> עיין פי כ פ נ ר, iiadaiaw, ע' 18—78, המוכיה בצרק, שהבפויים הורה, מצוה, הבר וכו' אין להם במשלי משמעות "נומיממית". "הזון" ו"הורה" בכ"מ, יה מבאר מיכמנר (48) במובן עצה נביא או כהן לשואלים באלהים; באין דבר אלהים יש פרשה ומבוכה בחיי עם (השוה יחו' ז', כו; איכה ב', מ), השוה מש' י"א, יד (ואולי צ"ל גם בכ"מ, יה "ימל עמ" במקום "ימרע עם"). רק במש' ל', ה מצינו: "אמרח אלוה". מיכטנר (78) מבור (נגר מוי, אַממרלי ואחרים), שנם כאן אין הכוונה לחורה אלא לדברי החכמה. כי גם חכמי המזרח השבו אח דבריהם ל"אמרי אלהים" (עיין א ר מ ן, ישופיםי!!, ע' 142, 262) ונם הזהירו מלהומיף על אח המנוק שבמש' ל', ה אנו מיצאים גם בש"ב כ"ב, לא (הה' י"ה, לא), ומן ההמשך שם ברור, שהכוונה לא לחוקים ומצווח אלא להבמהוח אלהים ל"חמים בו". ומש' ל', ו הוא אולי אוהרה לחווה או לכהן, שלא ישנה את דבר האלהים ולא יחברה. ובכל אומן אין בשי אחד וה מכריק,

כמה וכמה צוויים והוכירה עליו את גרות ישראל בארץ מצרים. המשועבר, שהיה קיים בישראל ביחודו הסוציאלי-הגועי ושהתורה צותה עליו הגר. אין בספרות החכמה שום צווי על הגר "הגר בארץ», על אותו המעמד ברמו. חסרה המצוה הגדולה "ואהבת לרעך כמוך». וכן חסרה מצות אהבת עריות, משכב זכור ובהמה. אין איסור הלנת שכר שכיר. דין נשך נכרי לא חסרות בספרות החכמה כמה וכמה מצוות מוסריות שבתורה. לא נרמוו דיני כ"ג, יח), אינו מוכיר. וכן לא נוכר בטול משפט העבדות ביחס לישראלי. וכן החובה, שהוטלה על ישראל לשמור על בנותיו בחומן (ויק' י"ט, כט: דב' איננו. ס' משלי מוהיר הרבה פעמים את התבן" מפני האשה ונכליה. אבל את אל ארנו. אבל איסור הסגרה עבד, שברה לארץ ישראל (רב׳ כ״ג, מו-יו), "בנחלתך אשר חנחל בארץ" וגו' איננה. במש' ל', י מצינו: אל חלשן עבד עשר אבוחיך: ושם כ"ג,י: אל חסג גבול עולם. אבל ההמעמה שבדב'י"ם, יד: או השונא, השבח אבדה. במש' כ"ב, כח נאמר: אל חטג גבול עולם אשר שכחה וכוי), שביעית, שמימח כספים, שש ויובל, הענקה לעבד, עזיבח הריע ולחי בשבת, חובה, שהיא מוסרית במהותה. וכן לא נוכרו מתנות עניים (לקט, מצוה פולחנית לא נוכרה, אלא לא נוכרה גם חובת מתן המנוחה לעבד ולאמה היסטורי־לאומי או שנתיחדה לישראל או שחלויה בארץ. לא רק שבת בתור ובפוסר התורה והגבואה, אינו מוכיר אף מצוה מוסרית אחת, שנימוקה חשוב מוה הוא, שם' משלי, למרוח היסודות המשוחפים שבמוסר החכמה פסל קטן של אלילת האמת חלוי בצוארו של השופט הפליון. אולם גם לשער, שרמוי הענק שעל הצואר מקורו מצרי, מאחר שבמצרים היה מוווות לא נוכרו. בתורה הסמלים הם "אות», במשלי – תכשים ונוי. ויש לוח לבו, לקשרם על אצבעותיו, אבל אות על היד, מומפות בין העינים, לבן לשים את דברי החכמה לוית חן לראשו, ענקים לגרגרותיו, לכחבם על על המווווח. במש' א', ט: ג', ג, כב: ד', ט, כא: ו', כא: ו', ג נחנח העצה עישראלי לקשור את דברי אלהים על ידו, לשימם "מוטפות» בין עיניו ולכתבם באותה תקופה. בדב' ו', ח-ש: י"א, יח, כ (השוה שמ' י"ג, ש, טו) מצווה

בספרות החכמה המקראית חסרה איפוא כל המסגרת הלאומית-הדתית של המוסר. שהיא מיחדת את המוסר הישראלי מן המוסר המורחי העתיק. בהתאם לזה חסרה בה גם האידיאה של הגמול הלאומי. יש אזהרה על רצח וזנות. אבל אין אזהרה, שהדם מחניף את האדץ (במ' ל"ה, לג: דב' י"מ, י, ועוד) ושהזנות מטמאה את האדץ (ויק' י"ה, כה—כה: כ', כב—כד: השוה יר' ב', ז: ג', א, ועוד). כל שכן שאין זכר לרעיון הנבואי על המוסר כנורם היסטורי־לאומי.

# קדמות מוסר־החכמה בישראל

את האופי האישי והאוניברסלי של מוסר ספרי החכפה הסביר המדע המקראי לפנים על-ידי ההנחה, שמוסר זה מאוחר הוא ממוסר החורה והנביאים. הדת הישראלית העתיקה היתה חברותית, וגם המוסר הישראלי היה חברותי. עם התמומטית החברה הישראלית נתערער הרגש החברותי ההוא. אז נולד המוסר האישי. הנביאים העלו את דת ישראל לדרגה אוניברסלית, וגם את המוסר תפטו תפיסה אוניברסלית. בספרי החכמה כאילו נתגבשה דרגה מאוחרת זו של ההתפתחות המוסרית בישראל. במקום המוסר החברותי והלאומי בא המוסר האישי והעולמי.

את כל ההשקפה הואת אמשר לראות כיום כבמלה וכגנונה. חקירה מפרות עמי המורח בשנים האחרונות העלתה, שספרות החכמה הישראלית אינה אלא גבוש מגבושי־ספרות החכמה, שהיחה רווחת בימי קדם במצרים, אינה אלא גבוש מגבושי־ספרות החכמה, שהיחה רווחת בימי קדם במצרים, בכל, אשור, ארם וכר. אחת היא מה יהיה משפטנו על ומנם של ספרי החכמה המקראיים — אין כל ספק, ש ספרות החכמה עתיקה היא בישראל, ואין ספק, שגם היא נחלה היא, שקבל ישראל עוד מלפני היותו לעם אחד. אמשר לומר, שכמעט אין שום דבר במוסר ספרי החכמה המקראיים (מלבד הפיסתו המונותיאיסטית), שאין למצוא את מקורו או את הקבלתו בספרות מצרים, בבל ואשור. אולם גם המוסר המורחי העתיק הוה הוא אי שי בצרים, בבל ואשור. אולם גם המוסר המונוני העתיק הוה הוא אי שי המקראי אין לראות איפוא כפרי התפתחות ישראלית-פנימית מאוחרת. המקראי אין לראות איפוא כפרי התפתחות ישראלית-פנימית מאוחרת. בהשפעת הנביאים והחורבן וכו'. להפך, אנו באים בעל כרחנו לידי מסקנה, שהמוסר האישי-האוניברסלי הוא הקדום בישראל, והחברותי-הלאומי הוא המאוחר.

גם הוקי התורה גם הדרכות החכמה המקראית מישרשים בספרות המשפטית והמוסרית המורחית העתיקה. נחלה תרבותית מישרשים בספרות בהשפטית והמוסרית המורחית העתיקה. נחלה תרבותית מישי קדם לבשה למקרה שהחכמה המקראית קרובה למקורה הקדום יותר מאשר התורה. החכמה המקראית אף היא אישית ואוניברסלית כחכמה המורחית העתיקה. גם המוסר שלה איני ברית האל עם הצדם אלא "דרך" ("אורח". אין הוא גלוי נבואי, אלא יצירת השכל. גם הוא לא ניתן לאומה, ואין הוא קשור ביעוד לאומי. גם בחכמה המקראית יש יסוד דתי־פולחני מסוים. אבל היסוד המולחני שבה מועט מאד ונוכר דרך עראי, ואף מרה זו שבה אינה מרי "השפע הנביא"ם", אלא מדה עתיקה היא המקרבת אותה אל מטבע החכמה המצרית. ולעומת זה עבר החומר המשפטי המוסרי העתיק. שנתלבש בתורה, דרך תמורה עמוקה ויסודים. המשפט והמוסר

נהמכר לחורה נחונה ל עם בברית דתית-לאומית. המשפט הבבלי, האשורי ההחתי אינו ל א ו מי, אלא מדיני, ובבחינה זו יש בו מגמה על-לאומית. אוניברסלית. חמורבי נותן חוקים ל "שחורי הראש" — לבני הארם החיים חחת שבט מלכומו, ואין ספר חוקיו ברית לאומית. ואילו החומר המשפטי העתיק הזה נהסך בתורה לחוקה לאומית-דתית. וכן קרה למוסר העתיק. האחריות הושלה על האומה, גורל האומה נתלה בקיום תורה משפטית-מוסרית זו. נוספר מצוות מיוחדות לישראל ותלויות בארצו. החומר העתיק נחחדר רוח דתית. המשפטים והצוויים נתקו ממסגרתם העתיקה — המדינית או השכלית — ונקבעו המשפטים והצוויים נתקו ממסגרתם העתיקה — המדינית או השכלית — ונקבעו במסגרת חדשה: נבו איח. חוקי התורה אינם דברי מחוקקים וחכמים אלא דבר אל הים בפי נבי או. החוקים נהפכו למצוות דתיות. החומר המשפטי-המוסרי העתיק קלט יסוד פול חני מרובה. יותר מוה: הוא נתערבב בחוקי פולחן, וניתן בתורה משפטית-מוסרית-מולחנית אחת. במוסר החוכ מה לא חלה תמורה עמוקה כוו.

רק מתוך כך אמשר לבאר ביאור מספיק את העדר היסוד הישראליהמילחד במוסר החכמה. המוסר הנבואי מעורה בשרשיו ברעיון הבדי ה
המילחדים. כיצד זה נעלמה האידיאה הזאת במוסר החכמה תחת השפעתה של
הנבואה? ומפני מה לא נשתמר במוסר החכמה, אם נולד מתוך מוסר התורה
התנבואה. שום יסוד ישראלי-מו סדי? תופעה זו אמשר לבאר באמת רק
מתוך עתיקות המטבע של מוסר החכמה. אמנם, גם החכמה הישראלית ספגה
מרוח ישראל עד כמה שנקלט בה רעיון היחוד. אבל היא נשארה תחום בפני
מרוח ישראל עד כמה שנקלט בה רעיון היחוד. אבל היא נשארה תחום בפני
עצמו, ועד בן -סיר א כמעם שלא קלמה יסוד לאומי ופילחני-ישראלי. היא
עצמו, ועד בן -סיר א כמעם שלא קלמה יסוד לאומי ופילחני-ישראלי. היא
הכמת בני קדם, מצרים ובבל. ואילו התורה היא ששמשה מבע ליסוד-היצירה
המקורי החדשה להילוניות היא איפוא ביסודה ושרשה גבוש-יצירה עתיק מן
התורה החברותית, הלאומית, הנבואית, הדתית-המולחנית. — (עיין על זה עוד
להלן בנספח: ספרות החכמה).

שמקומו ההיסטורי של המוסר החברותי-הלאומי, שנתגבש בתורה ובנבואה הוא אחרי מוסר החכמה, יש ללמוד גם מן העוברה. שהחברה והנבואה מבחינות שחי רשויות מוסריות: עולמית וישראלית, בה בשעה שמוסר החכמה יודע רק רשות אחת. לפי החודה והנביאים יש ליד חוקת ברית-סיני, שהיא חובה על ישר אל, חוקה מוסרית, שהיא חובה על כל העמים ושהיא עתיקה מן החוקה הלאומית. שניות-הרשויות, שישנה בתורה ובנבואה ואינה לא בחכמה המקראית ולא בחכמה המזרחית בכלל, מלמדת

אותנו, שמוטר התורה והגבואה הוא דרגה מאוחרת יוחר, סרי תמורה מיוחדת, שחל במשפט ובמוסר העתיק בהשפעת האידיאה הישראלית. המטבע הלאומי של המוסר הזה אינו חברותי-מרימיטיבי, מלפני התפיסה האנושית-העולמית. מוסר התורה והגבואה הוא טביעה חדשה, לאומית, של המוסר האנושי-העולמי. בה ניתן המוסר גם ביסודותיו האנישיים-העולמיים לאומה הישראלית מתן חדש בברית מיוחדת. מוסר לאומי זה הוא, אם אפשר לומר כך, על-אוניברסלי. והשאלה היא: מה היא האידיאה, שהובעה במתן לאומי זה של המוסר האנושי?

המטבע המיתולוגי של מוסר החכמה הפיסה המוסר והמשפט כחכמה היא בהייתה הראשונית-העתיקה

מבמריי השקפת-העולם המיתול וגית של האלילות. מדה מהותית היא של האלילות, שהיא תופסת גם את המוסר והמשפט גם את הפולחן כחכמה, כמדע, כדעת חכמים או כהנים-הכמים. המוסר הוא

גם את הפולחן כחכמה, כמרע, כרעת הכמים או כהנים-הכמים, הפולח הוא מוס את הפולחן כחכמה, כמרע, כרעת הכמים או כהנים-הכמים, הפוטר הוא מרעים או מוס מרים במוס, המוס הוא מרע על" שכלי, הכמה מוד. שניהם אינם רצון אלהים, אלא הכמה אלהים: הכמה אלים ואנשים אלהים: מלחמת הרשות האלהית הטובה ברשות האלהית הרעה, מלחמת אהורמיו עם אהורמין, היא גם מוסרית: אלהי הטוב רוצים בטוב המוסרי ומואסים ברע המוסרי, כי הרע המוסרי הוא כח מויק, דימוני. ומכיון שהאלים עצמם עומרים במערכת מלחמת הטוב והרע, הרע המוסרי פוגע בהם כמו העת הטבעי והעל "מעל"ם בעערכת מלחמת הטוב והרע, הרע המוסרי ובעע בהם טעונים רצוי וכפרה. וכשם שהאלים יורעים את מסחרי הפולחן בחכמחם, כך הם יורעים בחכמת המוסר היא נהלת אלים מיוחדים: חות, צדק, מישור וכו'. וגם בעערת המוסר היא בירי אלים מיוחדים פו.

גם המשפט נתפס בעולם האלילי כחכמה אלהית-אנושיה. בכל העולם האלילי המחוקקים הם נשיאים, מלכים או חכמים. המחוקק מדומה כנושא חכמה אלהית. במצלים היו ספרי חוקים מיוחסים לחות. אבל בעצם היו המלכים והשופטים העליונים מחוקקים חוקים 10, חמוך בי מוכיר במבוא ספר חוקיו את האלים, והוא כאילו נותן את החוקים בשמם, וביחוד

פו ליין למעלה, ברך אי, ע' בוב-8וב, פפה ואילך, פסו-11.

BI wil ardireda, noigygoh, w' eat.

שמלאה אותו רוח חכמה אלהית 22. הרומי היה בן־וונה של הנימפה אַגריה, מבנות המים (יסוד החכמה). והיא עבר ליקורגוס בארצות שונות, כדי ללמוד את חכמת מתן החוקים. נומה מגלה לו את החוקים או, לפי נוסח אחר, מאשרת אותם. לפי אגדות אחרות פני ליקורגוס מקדמת הפיתיה של מנבאת אפולון בדלפי בברכת־אל. הפיתיה את "חכמת» החוקים או נתן בו רוח לחוקק חוקים. ררמנתיס היה אחיו. את זיאוס, האל חנך אותו, גלה לו את "מסתריו", ובהיותו מלך בכרתים למד אותו היוניות אין החוקים האלה רצון האלים אלא גלוי חכמתם. מינוס היה בן ואספרטה אומר אפלטון, שהם חוקי אלים 12. אבל לפי תפיסת האגדות י וחכמות. יש איפוא קשר "משפחתי» בין המשפט ובין החכמה. על חוקי כרחים לאבי תות, ממציא הכתב, ואת צדק לאבי הבבירים, ממציאי אמנויות היו האלים צרק ומישור מיסרי המרינה. אולם את מישור הוא חושב וקשורים הם במים, יסוד החכמה. לפי האגדה הכנענית של פילון הגבלי 20 מלאכה וחכמה ומדע וגם "הנהגה הוקים». גם כאן החוקים הם חלק מן החכמה. י ברוסוס פו למר או צנס, החיה האלהית, שיצאה מן הים, את הבבלים המחוקק האלהי הוא בתפיסה זו גם חכם־ממציא וגם מלך. לפי ספורו של וחדבות גם את שאר העמים, אבל לא בזרוע אלא בכה ההוכחה והמוסיקה. בפרי האדמה ונחן להם חוקים בשעה שמלך במצרים: אוסיר למד מדות פלופרכוס 18 למד אוסיר את המצרים את עבודת האלים ואת השמוש ל ת ! ת, אלהי החכמה והאמנות, ממציא המאונים והמשקלות. לפי ספורו של כאלהי־פְנֹחָשָה (אורַקוּלוֹם) או כמקור חכמה. המצרים יחסו ספרי חוקים האלהות במתן החוקים הוא עראי. ובכל אופן האל משתחף במתן חוקים השרים או העם) היה הכח המחוקק, בסיוע חכמים יודעי דת ודין. שחוף ושליטים. פול לון היה חכם. וכן היה בכל מקום: השלטון המדיני (המלכים, מחוקקי כרחים, ליק ורגו ס. המחוקק האספרטי. נומה הרומי היו מלכים בשם שמש. אבל באמת הוא מיחס את החוקים לעצמו ?!. מינוס נרך מנתים.

גן עיין סוף המבוא: נחתי משפאים וחוקים בלשון הארץ. וכן בסיום: אלה

המשפמים אשר שם חמורבי וכו', ולהלן דברי שבח וגדולה לעצמו.

אילך. De Iside אילך.

פו בכרוניקה של אֶבְמָבּיוֹם, מפר א',

אצל אבסביום, מבוא אבנגלי, אי י.

IS החוקים, פחיחה.

בא יש לשים לב גם לקשר שבין המוסר והמשפם ובין אלהות השם ש, שהאלילות

הויקה המימולוגית. החכמה והעבירה אותם לחחום הנבואה, ועל-ידי זה שחרדה אותם מן אולם האמונה הישראלית הוציאה את המשפט ואת המוסר מרשות המטבע הנבואי של המוסר הישראלי

חוקיו של יחוקאל הם חלק מחוון משיחי. בביח שלעתיר לבוא יכהן, לפי חוון וה, יחוקאל 23 "משפם המלוכה" של שמואל אינו מדומה כחוק אלא כבריח (עיין למעלה, ע' 115). יש מומיבים של עבודת השמש.

פצמו (מ"נ, ים ואילך; מ"ה, יח ואילך), ומשום כך נחנו לו, כנרצה, חוקים אלה.

של אנדוח אלי השמש (עיין wosziw-viusa JVXX, מור בצצב ואילך). גם באנדוח על מינום אלהי השמש והחכמה. ליקורנום שצמו הוא, לפי אנדה אחח, בעל עין אחח, וזהו מומיב מובהק אוסיר, המחוקק המלך המצרי האנדי, הוא אלהי השמש. אפולון, מלמדו של ליקורנום, הוא (אלהי השמש), שַּׁמַש האשורי ובניו, בָּתּו ומֵישַׁרו. צרק ומשפש הם שרי חמוו, אלהי השמש. מיחסה לה השנחה מומריח באשר היא רואה הכל. אלהי הצרק והמשפם הם בַּבֶּר השנמרי

והמוסר היסודית מיחסת החקופה המקראית למשה, ועשרת הדברות אף לחפקיד המנחש האלילי, אבל לא לחפקיד המלך המחוקק. את חוקת המשפט את רצון אלהים ומגלה עתידות. אבל אין הוא גותן חוקים. תפקידו מקביל אבל אלה הם מקרים יחידים במינם 23. לפי דב' י"ח, ט-כב הנביא מודיף ח', מ-יח: י', כה), ליחוקאל ניתנו חוקי הבית שלעתיד לבוא (יחז' מ'-מ"ח). משה מסופר, שנתנו הוקים: שמואל כוחב את ספר "משפט המלוכה» (ש"א תפקידם של הנביאים שבכל דור. רק פל שנים מן הנביאים שלאחרי דור זו אין לחפוס כוכות קבועה. מעין זכוחו של מוסד מחוקק. החחקה אינה מחן חוקים הוא, לפי האידיאה. אך ורק ענינה של הבבו אה. אבל אף זכות אבל אף הוא אינו מחוקק. (פיין למפלה, כרך א', פ' 61: כרך ב', פ' 712--12). החכם "מכל האדם» יחסו משלי חכמה ומוסר (שהם דברי עצה והדרכה מוסרית), מינחס חוק אחד (ש"א ל', כג-בה), אבל אין דוד נחשב למחוקק. לשלמה הפליון מכרים בדברי ריבות (דב' י"ו, ח-יג), אבל אין הוא מחוקק. לדוד המלך חייב לשמור את "כל דברי החורה» (דב'י"ז,ים: מל"א ב', ג). השופם חוקים. אבל החקופה המקראית אינה יודפת, לפי האידיאה, שום שלטון מחוקק. חוקה שמלפני המלוכה, ויש להניח, שבחקופה המלוכה היו המלכים מחוקקים אחת -- זו שניחנה לישראל בחורה מפי אלהים. אמנם, בחורה נחגבשה מלכים במונקקים או חכמים במחוקקים. חוקה נצחית יש רק כבר עמדנו על התופעה המופלאה, שהחקופה המקראיח אינה יודעת

נאמרו לכל ישראל פפי האל קצמו במעמר חר סיני 24. המשפט והמוסר הם יסוד חברית בין יהוה ובין ישראל בומן. שבו נודע יהוה לעם.

(השוה למעלה, ע' 804 ואילך). רצון האלהים ולעשות את הרע. רשות זו היא שורש החטא והרע בעולם. האדם "לברוא» את עולם המוב המוסרי. אולם רשות נתנה לאדם למרות את והחסד. ואת מרתו זו גלה לאדם והמילה עליו כחובה מוסריה. במדה זו על המקרא פל האל והפולם. את פולם היש ברא האל במרתו – מרת הטוב גלוי הרצון, והגשמתו היא פרי הרצון החפשי. השקפה זו משלימה את השקפת וראוי להיות: הוא חוק אי-ריאלי. הוא אינו שעבוד הרצון, אלא הוא עצמו החוק המוסרי. כי החוק המוסרי אינו חוק של היש, אלא של מה שצריך מכיר בשעבור האל לשום מערכה וחוק הויה. הוא רואה אותו כמקיים חובת דרכיו משפט... צדיק וישר הוא (רב' ל"ב, ד), ועוד ועוד. בה בשעה שאין המקרא המוסרי למדת האל: ה' אל רחום וחנון... ורב חסר ואמת (שם' ל"ד, ו), כל רוצה בו, או אם הוא טוב, רק מפני שהאל רוצה בו. המקרא חושב את הטוב הירועה על "עצמות הטוב" 32: אם הטוב הוא טוב מצר עצמו, ולפיכך האל אינו חש בפרובלמה המטפיסית הקשה הגלומה כאן. אין הוא רן בשאלה רף מגי, מיסוד אלהי הרף. הטוב המוסרי הוא רצונו של האל האחד. המקרא המעשה חמופרי הטוב אינו תוספח־כח לאלתי הטוב, והמעשה הרע אין בו חוק אלהי מוחלט, שהוטל על האדם בדבר אלהים, מפי עצמו או ביד נביאו. הוא לא הכרה שכלית: "עצה" חופלחית או דפת סוד מיתולוגי. הוא פקודה. גם עולם המחוייב להיות, הראוי להיות, הוא "בריאת» אלהים. המוסר אלא נובע הוא מרצון האל העליון. לא זה בלבר שהאל ברא את עולם הי ש: השבעי כן גם החוק המוסרי אינו טבוע בהויה על־אלהיה, כחפיסת האלילות. לא כחכמה אלהית־אנושית אלא כרצון אלהים, כמצותו המוחלטה. כחוק התופעה הואח מלמרת אותנו, שהאמונה הישראלית הופסה את המוסר

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> ביהושע כ"ד, כה נאמר: ויכרת יהושע ברית למם ביום ההוא וישם לו הקומשפט בשכם. בהמשך ממר יהישע שלנו, שנוכר בי כמה משמים ממר הורה משה, "הק ומשממ" אינם, כנראה, אלא אוחה "הברית", שכרת יהושע עם העם. לכל היוחר הכוונה להוקים נוממים. יהושע, הלמיר משה, משלים והוחם, למי זה, את התורה. יש מוצאים כאן, ובממורה על שכם בכלל, ממורח ם קבי ל ה לממורח על מהן הורה על ירי משה: החורה ניחנה לא בהר מיני על ירי משה, אלא בהר נריוים על ידי יהושע. עיין: בן נוריון, isnic, בכ"ם. אולם גם למי השערה זו (הממוקמקת ביוחר) נחנה חורה בראשית הולדות ישראל ועל ירי נביא אחר ומיוחרי 52 inod sailess בלשון המילומים.

השקפה זו מפקצת את המוסר מתוך מסגרתו המיתולוגית-האלילית. אין המלחמה בין השזב ובין הרע המוסר מתוך מסגרתו המיתולוגית-האלילית. אין הרע המוסר מלחמת רשויות אלהיות. אין הרע והמת תיצמת או נכלי אהורמין. אין הוא גורל מוטל על האדם ולא פרי שהיתות, שנחנו בו האלים בודון. הטוב המוסרי הוא מצות האלהים. חוק, שאת קיומו הטיל על האדם אולם מכיון שחוק זה אינו הכרח כחוק הטבע, אלא הוא צווי ודרישה, ומכיון שהאדם הוא בעל בחירה, נחנו לו שתי דרכים: הוא יכול לקיים את המצוה האלהית ולעשות את הטוב, ויכול הוא להפר את הצות ולעשות את המצוה הוא אינה מלחמה בין רשויות אלהיות אלא — בין יצרי לב האדם. תפיסה זו מגבירה במדה שאין למעלה הימנה גם את עוצם הדרי שה המוסרית וגם את עוצם האחריות המוסרית המומלת על האדם.

האידיאה החדשה הואת של המופר נחבשאה בספרות התורה והנבואה: המופר הוא בלוי נבואי, הוא בדית אלהים עם האדם, ומכאן חובתו. אין הטוב המופרי "עצה» ו"מזימה», כלשון ספרי החכמה. חובה היא, שהאל הטיל על האדם. ובאשר הוא רצון אלהים, אנושי הוא, וחובה הוא על כל אדם. מתוך אידיאה זו נולדה האמונה המקראית (ביחוד של ס"כ), שתורה מופרית ניתנה לאדם בתקופת בראשית. החוק המופרי ניתן לאדם בגלוי רצונו של האלהים, ולפיכך חובה הוא על כל העמים.

# האיריאה של הברית המוסרית הלאומית

אולם האיריאה החדשה לא יכלה למצוא את בטויה הממשי בתפיסה חדשה של המוסר האנושי בלבר. באיריאה של המוסר כברית אלהים כבוש היה פלוג העולם לשתי רשויות: ישראל והעמים. הבסוס הדתי החדש של המוסר האנושי שאף אל הגבוש הלאומי דוקא. ברית יהוה עם ישראל היחה היס טורית, ממשית: ישראל ידע את יהוה. הכרית הקרמונה עם העמים בני נח, עוברי האלילים, היחה זהרור אגדי. כך נוצרו בהכרח שתי השירות. הברית הדתית החדשה נכרתה בישראל, ועד כמה שנתבטאה בה איריאה מוסרית חדשה, נתבטאה בישראל. הדרישה המוסרית המחודשת היחה מכוונת בהכרת לעם בריתו של יהוה. מאחר שהעמים האחרים לא עמדר בברית הואת.

ולפיכך אנו מוצאים. שהמוסר החדש הכרוך באידיאה של הברית נתגבש ביחור בחוקה מוסרית-לאומית. שנתנה עם החוקה הדתית-הפולחנית החדשה במתן אחד. מפני שהאל נתגלה בישראל והודיע לו את שמו. כרת עמו ברית משפטית-מוסרית חדשה והטיל עליו את החוק המוסרי כחובה חדשה. מפני

שעם זה יודע את ה', הייב הוא ביחוד לרעת את רצונו המוסרי ולהגשימה העטובה הלאומית המובטחה לישראל היא השכר. אבל הדרי שה היא: ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמ' י"ט, ז), נאמנות לאלהים ולחוקיו. ולא עוד אלא שבספורים על מעמד הר טיני וברית סיני (שמ' י"ח ואילך) הברית המשפטית-המוסרית היא העומדת במרכז. בשמ' י"ח מסופר על משפט העט ועל קביעת שופטים (השוה שמ' ט"ו, כה). לפי הרכב עשרת הדברות הדרישות המוסריות (שמ' כ', ה--יו) הן כאילו טעמה ותכליתה של דרישת דעת- האלהים שבפתיחת הדברות. וגם בספר הברית הגדול (שמ' כ', כב--כ"ג, לג) האלחים שבפתיחת הדברות. וגם בספר הברית הגדול (שמ' כ', כב--כ"ג, לג) מאוחרת. טענתם של הנביאים, שברית האל עם ישראל במדבר היתה לה מאוחרת. מענתם של הנביאים, שברית האל עם ישראל במדבר היתה לה מלית משפטית-מוסרית ולא פולחנית (עמ' ה', כה: יש' ה', ז: יר' ז', כב; מאוחרת מעמפית-מוסרית ולא פולחנית (עמ' ה', כה: יש' ה', ז: יר' ז', כב; התקופה המקופה המקופה והמקופה המקופה המקומה המקופה המקופה המקופה המקופה המקופה המקופה המקופה המקומה המקומה המקופה המקומה המ

המוסר. ואילו הנביאים אף חלו את גורל האומה ביחוד בגורם המוסרי. בכלל קשורים בתנאי שמירת התורה והמצוות, ובכללן המשפטים וחוקי כרך א', ע' 29-05). אבל הכטחת הטובה הלאומית והאיום בעונש לאומי איום החורבן והגלות לאומה קשור במיוחד בחטא האלילות (למצלה. לעשות משפט ולבער "רעה מישראל» (שופ' י"ט-ב"א). בספרות החורה לאו): מה שנעשה בבנימין הוא "נבלה בי שר אל», וכל השבטים נקהלים בו. אפינר הוא הספור על "פילגש בגבעה» (אחת היא, אם הוא היסטורי אם שהוא מסמן את היחיד, ויש שהוא מסמן את הכלל כולו, ויש ששניהם מובלעים מן הדם ומן העריות ומן החמס. ה"אחה" שבספרי החוקים נע ושומף: יש בצריו, צל ביצור הרצ מקרבו, צל שמירת הארץ בקרושה וצל ההגנה צליה שבטי ישראל. ה עם נצטוה על הצרק ועל המשפט, על שימה שופטים ושוטרים הצוויים הוא לא המשפחה ולא השבט וגם לא המדינה אלא העם, בריח חלה עליו, מצד שני אחראי הקבוץ הישראלי הלאומי לכל יחיד. בתורה נושא מישראל נובעת מוה, שהוא כלול בקבוץ הישראלי, וחובת הברית עם ישראל המופיץ כאישיות מוסרית אחת. מצד אחד האחריות המוסרית של כל יחיד נתונים לעם כולו, והעם כולו אחראי לקיומם. הקבוץ, שבו נודע האל, הוא החדשה נקבע גם נושא חדש ל אחריות המוסרית - ישראל. חוקי התורה ולא זו בלבד אלא שעם התגלות האל בישראל ועם כריחת הברית

ישראל הוא איפוא, לפי תפיסת התורה והנביאים, חטיבה מיוחרת בעולם, לא רק בבחינת היחור הדתי, אלא גם — כתוצאה מן היחור הדתי — בבחינה מוסרית. האומה הישראלית היא מין "אישיות מוסרית» על-אישית.

המוסר האלילי העתיק, עד כמה שהוא ירוע לנו מכתבי מצרים ובבל, מטיל את האחריות המוסרית על האיש (בצירוף משפחתו). מלבד זה יודע המוסר האלילי המאים, שיכולים לגרום רעה לקבוץ. גלויי עריות נחשבים סכנה לצבור: רצה ללא־רצוי יכול להמיט רעה על עיר או מרינה. ביחוד רובצת הטאת המלך על כל המרינה. גבוש השקפות אלה אמשר לראות באגרת אויי יפוס: אויייפוס רוצה את אביו ונושא את אמו, ובגלל זה נפגעת הויי יפול כו אוייימוס רוצה את אביו ונושא את אמו, ובגלל זה נפגעת הלא־ישראלי. האל מעניש את היחיד (קין ועוד) או את היחיד וביחס לעולם הלא"כ יו) או את המדינה בחטאה (סרום) או את המדינה בחטא מלכה (בר' כ', ט'). אולם על ישראל הוטלה אחריות מוסרית ל או מית מיוחדת ומוגברת. כ', ט'). אולם על ישראל הוטלה אחריות מוסרית ל או מית מיוחדת ומוגברת. רמיוחדים — בהתגלות ובואית הדשה ומיוחדים. אחד הוא ישראל. רק מובתה ומיוחדים — בהתגלות ובואית הדשה ומיוחדים. אחד הוא ישראל. רק מובתה ורעתה של האומה הישראלית נתלחה בברית משפטים של האומה מיוחדים.

כך מתבררת לנו האיריאה הפנימית האמתית של המוסר הלאומי של התורה והנביאים. במדה הלאומית באה לידי בטוי מהוחר הנב ואית - של התורה והנביאים. במדה הלאומית באה לידי בטוי מהוחר הנב ואית - הדתית של המוסר: היותו מצות אלהים מוחלטה, שהוא מגלה אותה לאדם ומטילה עליי. ככל יצירות החדבות הישראלית העתיקה גם המוסר הוא מואדם ומטילה במהוחו. ביסודו אוניברסלי הוא לא מחות ממוסר החכמה. אמנם, מכיון שהוא ניתן לקבוץ מסוים, הרי הוא לא מחות ממוסר החכמה. אמנם, מכיון שהוא ניתן לקבוץ מסוים, הרי הוא כולל צמצומים ירועים, שכבר עמדור עליהם למעלה. אבל המוסר הוה קשור קשר אורגני בחוקה המוסרית העולמית, שנחנה לאבות העולם והוטלה חובה על כל אדם: הוא לבושו הלאומי של המוסר העולמי. נכללו בו מצוות יסוד, שהן חובה על כל אדם ועל כל ישראלי כלפי כל אדם (עיין למעלה על הצוח הלאומית-האנושית הואת באה לידי בטוי מובהק ביותר בנראה הסמרותית.

### הפתוס המוסרי בתוכחה הלאומית

האמונה הישראלית העבירה איפוא באידיאה של הבריח את המוסר מרשות המיחולוגי והטרגי לרשות המצוה והרצון. היא הניחה כיסוד מוסד את חירות הרצון. החטא המוסרי מביא עונש. לא מפני שהעונש קשור בו קשר "טבעי», אלא מפני שהאל פוקד עליו. מפני זה אין חטא טרגי, גורלי. החטא נולד חמיד מן הרצון, ואשם בו האדם העובר מדעת על מצות האלהים. אמנם, יש שאדם סובל על חטא, שלא הוא חטא. אבל גם עונש כזה אינו אלא פקידת "עוון, המקבילה לחסד אלהים (שמ' כ', ה: ל"ד, ז). אולם

ולא עוד אלא שהפתום הנשגב והמיוחד של המוסר הלאומי אף למדות האל, כברית עם החברה, כדרישה המכוונת כלפי הרצון החפשי. שחרור המוסר ממסגרתו המיתולוגית, תפיסת המוסר כרצון האל וכמבע הישראלי המיוחד היא האידיאה הדחית הישראלית החדשה וכל הכרוך בה: הפחוס הנבואי הנשגב. דבר זה מוכיח בבירור, שסלפ־מפינו של המוסר החכמה, אלא המוסר הלאומי של ספרות התורה והנבואה הוא הספירה של הוה כרוך ביחוד דוקא בתוכחה הלאומית. לא המוסר האישי של ספרות וביחוד בדברי הנביאים הסופרים. ובודאילא דבר ריק הוא. שהפתוס בספורים על בחן (ש"ב י"ב, א-יב) ועל אליהו (מל"א כ"א, יו-בד), המוסרי. את הפחום המוסרי הוה אנו מוצאים באוהרות ובחוכחות שבתורה. הוא לה דרישה מוסרית יותר מאשר איום ואוהרה, וגם הוא מובלע בפתוס כמוסר החכמה, אלא מבשרת אותו מתוך סערת הלב והנפש. העונש עצמו גם היא מאיימת בעונש. אבל אין היא רומות באצבע פקחית על העונש. שבה נתגבש המוסר הישראלי המקורי, פועמת ה ד רי ש ה המוחלמת והעצומה. הוא מינץ ומדריך ומסביר את תועלת המוסר. אולם בספרות התורה והנבואה, האלילי הוא ביסודו חכמחי־חועלתי. ווהי גם מדחו של מוסר החכמה המקראית: המוסרי הצצום של המקרא, שאין דוגמא לו בעולם האלילי. המוטר ולפיכך האדם הוא האחראי לרך הנעשה תחת השמש. בכאן הפתוס א', ע' ולפ-לפפ). ברשות האדם לעשות את המוב ולקיים את מצות האלהים. מקורם הראשון של החמא והפונש הוא תמיד הרצון האנושי (פיין כרך

הוא משמש לנו מופת הוחך לכך, שאין לאומיות זו דרגה של מוסר פרימיטיבי, אלא דרגה על יונה של מוסר על־אישי. החדוש של המוסר הזה הוא, שאין הוא מסתפק באחריות היחיד או היחיד ומשפחתו, אלא ממיל את האחריות על החבר ה כולה — על האומה ולא ממוך חוש חברותי ראשוני, אלא מתוך דרישה מוסרית עילאית. המוסד אינו "ענין פרטי», על החברה אלא מתוך דרישה מוסרית עילאית. המוסד אינו "ענין פרטי», על החברה ישוך כל יחיד ולפקח על מעשיו. החברה נענשת על כל יחיד. ולא באשר יש פשעים מוסריים, שכח בהם להמיל זוהמה, "מיצומה», ולהביא חמת שרינית על החברה. אלא באשר חובת "ברית» מוטלה על החברה: באשר חובת עליה לבער הרעה מקרבה ולהשליט בקרבה צדק ומשפט. המומנט הובת עליה לבער הות נובע מן השאיפה העצומה ל הגש מת המוסר, שהיא חוברת החברה, והיא למעלה מכחו של היחיד. זהו הרעיון החדש של מוסד וה, ביחוד בחפיסתו הנבואית, לעומת מוסר החכמה העתיק, שאינו יודע אחריות חברותי-לאומית.

## יט. תורת הגמול

מדר־עולם מוסרי

ככל הדתות העתיקות האמינה גם הדת הישראלית בסדר־עולם מוסרי: בגמול, שגומל האל לצדיק ולרשע. אולם מן התפיסה הדתית-המוסרית המיוחדת של האמונה הישראלית נבעו גם דעות ופרובלמות מיוחדות לה. יסוד מוסד הוא באמונה הישראלית (בתורה, בוביאים ראשונים, במשלי,

בתהלים וכו"), שהצדק שול ט בעולם. שהאל משגיה וגומל לכל איש כגמולו. אמונה רווחת היא בעולם האלילי, שהאלים פוקדים על הרע, שהם מרגישים בו, ועוזרים לעני המשוע אליהם. אבל יחרה על זו מדחו של אלהי ישראל: הוא נוהג עולמו בצדק ומשלים בו משפט. אולי דוקא משום שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת משפט נפשות בשאול, גוברת בה הדעה, שהדין מחבצע עלי אדמות, שיש סדר־עולם מוסרי וגמול-אמת בחיי העולם הזה. ההחנגשות בין האמונה האידיאליסטית הזאת ובין המציאות מולידה פליאות וחמיהות המטילות סערה בנפש האדם המקראי ומעורות אותו לאמץ כחו למצוא את הידתן.

## דמון אישי ודמון לבוצי

אמונת הגמול של החקופה העתיקה היא גם אישית וגם קבוצית.
דעה רווחת היא, שחורת-הגמול האישית היא מאוחרת בישראל ושנתחדשה
על ידי יח זק אל, שכאילו הביא מהפכה בחורת-הגמול הישראלית, שבתקופה
העתיקה היתה קבוצית. רעה זו מושרשת באוחה הדעה, שעמדנו עליה למעלה,
שהאמונה הישראלית העתיקה היתה קבוצית ושהיחיד לא הפס בה מקום
בכלל. זכן קשורה היא בהשקפה, שס' משלי וס' איוב, שבהם כאילו שלטת
תורת הגמול האישית, מאוחרים הם, והם המשך התפתחות דעותיו של
יחוקאל, אבל אין כל זה אלא סבך עבה של טעיות.

כבר ראינו (למעלה: היחיד והחברה), שבאמונה הישראליה חפס גורל היחיד בכלל מקום השוב. מלבד זה לא הביא יחזק אל שום "מהפכה» בתורת הגמול. והמעם הוא פשוט: הנביא הזה עצמו אינו מחזיק בעקביות באותה הדעה, שהביע אותה רק בשני מקומות בכפרו, שאין שחוף בגמול ושכל יחיד אחראי לעצמו. אין איפוא "מהפכה» אפילו בהשקפות יחזקאל עצמו. כל שכן שלא היתה שום "מהפכה" בהשקפות דורו או הדודות שלאחריו.

הדעה. שאין שתוף גמול, לא השפיעה כלל ולא נתקבלה מעולם, וגם לפי משלי ואיוב אין כל יחס אליה (עיין להלן בנסמח: ספרות החכמה). היהדות המאוחרת מאמינה בגמול אישי ובגמול קבוצי גם יחד. ואמונה זו היא גם אמונת התקופה העתיקה. ולא זו בלבד, שהאמונה בגמול אישי לא נולדה בזמן מאוחר, אלא שיש לחשוב אותה לחלק מן הנחלה, שנחל ישראל מן העולם החרבותי מימי קדם. שהרי את האמונה בגמול אישי ליד הגמול הקבוצי אנו מוצאים גם במצרים וגם בבבל, ביהדות המאוחרת הורחב תחום גמולו של היחיד בשעה שנשתרשה בה האמונה בתחית המתים ובגמול בעולם ההוא. אבל האמונה בגמול אישי כשהיא לעצמה עתיקה היא.

אם כי יש לפעמים שבמעשה־גמול אחד נכללות שחי אידיאות יחד. גמול המתכצע בשתוף ומדומה כגמול קבוצי. את הסוגים האלה אין לערבב, בלא שתוף. יש גמול המחבצע בשתוף, אבל מדומה הוא כגמול אישי. ויש צרקיהו בגלל מעשי מנשה. וכן להלן. יש איפוא גמול המתבצע ביחיד עונש לעם ולדוד על שלא כפרו על מעשה שאול. וכן חורבן הבית בימי קצמו. הרעב, שהיה בימי דוד בגלל המחת הגבעונים בימי שאול, נחשב זה נחשבת מפלת ישראל בעי אחרי מעשה עכן עונש לעם ולא לעכן בני שאול הם עונש אישי לשאול, נוסף על מימחו שלו. וכן להלן. ולעומת וחלול כבוד פילגשי דוד נתפסים כעונש אישי ל ד ו ד. המפלה בגלבוע ומיחת מיחח בנה של בח - ש ב ע היא עונש אישי ל ד ו ד. ואפילו מרידת א ב ש ל ו ם אלא ל א ב ו ת. מיתת בני י הי א ל, בונה יריחו, היא עונש ליחיאל ולא לבנים. על שמו לעולם. אם האל "פוקר עון אבות על בנים», הרי זה לא גמול לבנים לאבות. אושר אין־סוף הוא ליחיד בהכרה זו, שורצו יהיה לגוי גדול, שיקרא מחגשם, לכאורה, בקבוץ הישראלי. אבל באמת הוא מדומה כשכר אישי מכנון. אם האל הבטיח לאבות לעשות אותם "לגוי גדול», חדי הגמול הזה כל גמול, שהיחיד אינו משמש לו נושא בגופו. מכריץ הדבר למי הגמול גופו. גם תחום־הגמול שלו רחב יוחר. מפני זה אין לחשוב לגמול "קבוצי" בארצו. ומכיון שתחום חייו של היחיד רחבה (רחבה בפועל) מתחום חיי נפרדת בפני עצמה. היחיד קשור קשר אמיץ במשפחחו, בשבטו, בעמו, בעירו, גם במקורות המקראים העתיקים ביותר. אלא שהיחיד אינו מדומה כבריה את הרצה, שהיחיד עצמו מקבל שכר או נענש על מעשיו אנו מוצאים

גמול אישי בספורים ובחוקים ההזכרה הראשונה של הגמול במקרא היא הזכרת גמול אישי: באגדה העתיקה על חטא אדם וחוה. כבר ראינו, שלפי האגדה בבר' ב'-ב' נבראר

את האמונה בגמול אישי לצדיק ולרשע. בדב' כ"ו, טו-כו מכוונת לגמול יחיד. -- משל עתיק ביש' ג', י-יא מביץ או א שה או משפחה או שבט, שיענשו במיוחד על חטאם. כל פרשת הארורים האיומים בענשים לאומיים אנו מוצאים בדב' כ"ם, יו—כ אזהרה לכל אי ש ל', כ—כא: ויק' ח', לה: י', ו—ז: מ"ז, ב: במ' ד', מו, כ: י"ח, לב), ליד התקרשות ואכילת קרשים כרוכות באיומי עונש אישי (שמ' כ"ה, לה, מג: (פיין למפלה, פ' 195-295). האוהרות לכהן וללוי בפניני שירות בקודש ומנהגי אף־צל־פי שבכללם הם נחונים במסגרת לאומית, אחוו באמונת הגמול האישי היר כולם חטאים, חוץ מלוט וביתו. גם חלק ניכר של החוקים שבתורה. אחריות מאיש לאיש. דור המבול היה כולו נשחת, הוץ מנה. אנשי סדום מאחר שלפי ההנחה כל אישי הקבוק שוחפים בחמא, ואין שום העברת ופור ב. יש גם פונש, שבא פל קבוץ שלם, אלא שבאמת אינו אלא גמול אישי, (שם כ"ה, לח-לט), עוה (ש"ב ו', ז), דוד (לדעת שמעי: שם ט"ו, ח), ועוד בני עלי (שם ב', כה, לד: ד', יא), שאול (שם מ"ו, יו-כם: מ"ו, יד), נבל אבימלך ואנשי שכם (שם ט', נו-נו), חנה (ש"א א', יט-כ, כו: ב', כא), (במ' כ"ו, ג), עובדי בעל פעוד (לפי דב' ד', ג-ד), אדני בוק (שופ' א', ו), ואהרן במי מריבה (במ' כ', יב-כר: דב' ל"ב, ממ-נב: ל"ר, ד), צלמחר דב' א', לד: ב', יד-מו: יהושף ה', ו), מקריבי הקטורת (במ' ט"ו, לה), משה יהושע (שם י"ד, כח-לח; דב' א', לו, לח), דור המדבר (במ' י"ד, כח-לה: א', כא), נדב ואביהוא (ויק' י', א-ג), מרים (במ' י"ב, י), המרגלים, כלב, ל"ב, ו, יא), ער ואונן (ל"ה,ו-י), אחי יוסף (מ"ב, כא-כב), המילדות (שמ' כ"ה, ה), יצחק (כ"ו, יב-כט), יעקב (כ"ה, כ-כא: ל', כו-ל"א, יה, מב: בח (ר', ח ואילך), לוט (י"ט. א ואילך) !, אשת לוט (שם, כר), אברהם (כ"ד, א: של קין (לפחות, לפי גוסח הספוד ומקומו עכשו: בר'ד', ג-מו), חנוך (ה',כד), וכן אנו מוצאים גמול אישי בהחלט בהרבה ספורים. אישיים הם שכרם וענשם לאדם עוד לפני בריאת חוה: ביום אכלך ממנו מות תמות (ב', טו-יו: ג', ג). שהעונש, שנקבע להם על אכילה פרי עץ הדעה, הוא אישי בהחלט ואף נקבע האדם ואשתו מלכתחלה לא כ"אבות» אלא כיחידים. ובהחאם לזה אנו מוצאים,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> אמנס, נה ולוט ניצלו עם בני ביחם. אבל אין באנדה רמו, שבין בני ביחם היו רשיים, שניצלו בוכוחם. הנחת האנדה, היא, שצרקת האנשים האלה היא ממילא צרקת בתיהם ושבחיהם היו חמיבות מיוחדות, שרשית הסביבה לא פנעה בהן. בנות לוט הנשואות ובעליהן לא ניצלו (בר' י"ס, יד).

<sup>&</sup>amp; RWIT STIT, sumalisizod, 4' 81 IN/dT.

### auch rack

קיים לדורות. שהגמול עליהם חל לא על עושיהם בלבד, ויש מעשים, שהגמול עליהם אף אולם קיימת גם אמונה בשתוף גמול ובהעברת אחריות. יש מעשים,

ג', יג-יד) וביח יואב (ש"ב ג', כט). וכן דבר נה על בניו (בר' ט', בה-כו), מארת בית עלי (ש"א ב', לא-לט: זה הוא גמול אבות ישראל ושאר אומות, שהובטח להם, שיהיו לגוי גדול. מלכים. ויש שהגמול האישי־המשוחף אינו פחיד להחגשם אלא בורפ. ממין (במ' כ"ה, ו-יג), גחוי (מל"ב ה', כו), וכן בספורים על בחירת דוד ושאר דור הפלגה (י"א, ה-ט), שבט לוי (שמ' ל"ב, כמ-כט; דב' י', ה), פנחס אישי־משותף כוה אנו מוצאים בספורים על אדם, חוה והנחש (בר' ג',יד-ים), שהגמול הטוב או הרע משיג גם את עושה המעשה גם את זרעו אחריו. גמול כל הספורים הרבים במקרא על התאבות" מניחים שתוף גמול. יש

של בת שבע (ש"ב י"ב, יד-יח) ונגורה גורה על אמנון, אבשלום ואדוניה כו-לג) . בחטא שאול נספו בניו (ש"א כ"ח, יט). בחטא דיר מת ילדה לפי האגדה על קר ח בלעה הארמה את קרח ועדתו וכל אשר להם (במ' מ"ו, על בנים ושומר חסד לאלף דור (שמ' כ', ה-ו: ל"ד. ו: דב' ה', מ-י: ז', ט). שתוף הגמול של המשפחה יסוד מוסד בכל הדורות. האל פוקד צוון אבות (ענין דב' כ"ד, מו: מל"ב י"ד, ו) 8. ואילו במשפט ההשגחה האלהית נשאר ואילך. השוה בר' מ"ב, לו. אולם במשפט האנושי בטל המנהג הוה בומן מאוחר ט', כר: ועיין יהושע ז', כד—כר: שופ' כ"א, י: ש"א כ"ב, יט: ש"ב כ"א, ר קט"ו, ר"ל. מנהג או הוק מעין וה היה קיים. כנראה, גם בישראל, עיין מל"ב המשפט העתיק ידע את עונש הבנים בעוון אבותיהם. עיין הוקי חמורבי ר"י. אישיות הבנים והאשה כאלו בטלה, והם נבלעים בספירת-הגמול שלו. גם אמיץ הוא ביחוד חוג השתוף של המשפחה. לגבי האב והבעל

בנפית אביהם אחרי פרל. הרי שחי הפילות לוחרות זו את זו בדור אחר. פרם, ואחרי נצחון היונים ברח. אבל פבמניאם פטר אוחם ואמר, שהבנים אינם אשמים המלחמה הפרסית מסרו אנשי חיבי לפַנסַניאס אח בני אַמַנִינוס, שהיה מן הנומים אחרי שונים יכלו לשמש יחד בומן אחד. אפייני הוא ספורו של ק רודום (XI, 88): אחרי 8 אימתי נוצר החוק ברב' כ"ד, מו, אין לרעה. אבל אין ספק, שמנהנים או חוקים

אלא ש, מקום נחבצר להם בניהינם וישכו עליו" (מנהדרין קי, ע"א). הקרחים (פיין שם, נה; דה"א מ', ימ, ופיר). ובפלי האנדה אמרו, שבני קרה גבלפו גם הם, ף עובני קרה לא טחו" (במ' כ"ו, יא) לא בא אלא להסביר אח מציאות משמחה

(שם, י), בחמא ירבעם מת ילדו (מל"א י"ד, א-יח), בני איוב ובנותיו מתו בנסיון איוב, ואחר כך נתנו לו בנים ובנות אחרים (איוב א', יח-ים: מ"ב, יג), יר מיה מתפלל למות בני אויביו (יר' י"ח, כא-כב), ווה הובטה לו (י"א, כב), וכן להלן. צונש המשפחה נחשב לעונש אישי ממש (ש"ב ב"ד, י"ו), -- וכן גם העונש הבא על האשה בעוון בעלה. טמוא פילגשי דוד הוא עונש לדוד (ש"ב י"ב, יא: מ"ו, כ-כב), עמוס נבא לאמציה לא רק, שבניו ובנותיו ימוחו, אלא גם, שאשתו "בעיר תונה» (עמ' ז', יו), ועיין יש' י"ג, טו: וכ' י"ר, ב: איוב ל"א, י-יא.

אולם הספירה של הגמול המשוחף יכולה לכלול גם קבוץ גדול: עיר או ממל כה הספירה של הגמול המשוחף יכולה לכלול גם קבוץ גדול: עיר או ממלכה הספירה של הגמול להביא רעה על הממלכה (בר' כ', ט: כ"ו, י). ביחוד גורר המא המלך עונש לכל המרינה. מצרים לקחה בעוון מדעה (אף-על-מי שפרעה מצריף בעוון גם אה עמו: שמ' ט', כו). וכן מתבארות הצרות, שכאו על הממלכה הישראלית, בעוונות המלכים. בהמא שאול ניתנו ישראל ביד מלשתים (ש"א כה, יט). המא דיר בבח-שבע היה גרם למרידת אבשלום. על הספירה, שספר את העם, היתה מגפה בעם (ש"ב ב"ד). בחטא שלמה נהלקה המלוכה (מל"א י"א, יא: י"ב, טו), ובזכות דיר לא קרה הדבר בימי שלמה עצמו ולא ניטלה המלוכה כולה מבית דוד (שם י"א, יב—יג, לד—לו). ההשקפה הואת על שתוף הגמול בין המלך ובין העם היא מימודות ההיסטוריוסופיה המקראית.

מפירה מיוחרת של שתוף־אחריות-וגמול בבחינה דחית ומוסרית היא הא ומה הי שר אלית, חבר שבטי ישראל. יסוד השתוף הוה אינו, לפי האיריאה, "מבעי», כשתוף המשפחה או השבט, אלא "מלאכותי», מוסכם האיריאה, "מבעי», כשתוף המשפחה או השבט, אלא "מלאכותי», מוסכם ומותה הומל תוכלה חובה על העם לדורותיו עד עולם בימי יציאת מצרים. הברית הואת הומלה חובה על העם לדורותיו עד עולם (דב' כ"ט, יג—יד), והחוקים העם ניתון לדורות, לחק-עולם וכו', מפני זה יש שתוף-גמול בין כל אישי העם ובין כל דורות העם. איריאה זו היא יסוד כל ההשקפה ההיסטורית של המקרא: של האגדה, של המפור, של ההיסטורינסופיה, של הנבואה. כל חמא המקרא: של האנהה, של הנבואה. כל המש המקר לקורות האומה כולה. כבר עמדנו על כך, ששיטה איריאליסטית זו מראה הסבר לקורות האומה כולה. כבר עמדנו על כך, ששיטה איריאליסטית זו מראה את המציאות ההיסטורית באספקלריה עקומה ושהיא הרבתה להמעות את המעיצות הולדות ישראל המערבבים את הפילוסופיה במציאות. בעגל המא רק הוק מן העם (שמ' ל"ב, כח), אבל הקצף יצא על כל ישראל. על מרי קר העדתו בקש יהוה לכלות את כל עדת ישראל, אלא שישראל ניצלו בתפלת ועדתו נאחרן (במ' ט"ו, כב). בבעל מעור המא רק הלק מן העם (המ' כ", ה

XII'TI.

ד—ה), אבל החמא נתלה בכל ישראל (שם, ג—ד), והמגפה היתה בעם (שם, ה—ם), והחמא רבץ על הערה עוד אחרי כבוש הארץ (יהושע כ"ב, יו). מעל עכן בחרם נוקף על חשבון ישראל, והקצף יצא על כל העם (יהושע ז', א—יב, עיין ביחוד יא: כ"ב, כ). למעשה פילגש בגבעה הרגיש אה עצמו כל העם אחראי. פגיעת יונתן בשבועת שאול עורה קצף על ישראל (ש"א י"ד, כד—ל, לו—מה). ובכלל: בתורה ובנביאים מופיע ישראל כספירת-גמול

# הגמול הצורק

אולם אף־על-פי שבמקרא קיימת אמונה בשתוף־גמול, קיימת בו גם ההרגשה, שהגמול הצורק ביותר הוא זה, שמונע בחוטא לבדו. ובכל אופן— במיה שהיקף השתוף מצומצם יותר מתאים הגמול יותר למדת-הצדק. ולפיכך אנו שומעים חלונות על שתוף הגמול, משה מחלונן: האיש אחד יחמא ועל כל העדה חקצף ז (כמ' מ"ז, כב). זכן דוד: הנה אנכי המאתי... ואלה הצאן מה עשוז (ש"ב כ"ד, יו). זכן אנו מוצאים בכמה סמורים, שהעונש הקבוצי הכליתו האמתית לפגוע בחומא בלבד, וכשהחומא נענש, כבר סופקה מדת-הדין, זוהי האידיאה של הסמורים על עכן (יחושע ז'), יונחן (ש"א י"ד, הדין, זוהי האידיאה של הסמורים על עכן (יחושע ז'), יונחן (ש"א י"ד, ועל בני שאול זכן בבמ' מ"ז, כב: ש"ב כ"ד, יו השתוף המשמחתי נחשב ועל בני שאול זכן בבמ' מ"ז, כב: ש"ב כ"ד, יו השתוף המשמחתי נחשב צודק לעומת השתוף הלאומי. בספורים על יונחן ועל יונה הגמול האישי-הדין האלהית עלול אפילו קכוץ מקרי כנוסע אניה אחת לסבול בעוון איש אחד 6.

#### Off RRWARR

על ידי קביעת הספירות השונות של הגמול נסה האדם המקראי לעמוד על סוד ההשגחה האלהית. האל גומל על הטוב ועל הרע. אבל גורל האדם אחוו בגורל וולמו, וחוט קורותיו ארוג בארג קורות רחוקות. על גורל האדם משפיעים מעשי אבותיו, קרוביו, בני ארצו, בני עמו, מלכו. מלבר זה היי הנחות־עור אחרות. כדי להבין את דרכי ההשגחה. יש שהאל משליח יסורים בבני אדם, כדי לנסותם. את ישראל נסה במדבר (שמ' ט"ו, כה: דב' ח',

ם נם אצל היונים מצויה אמונה זו בשתוף הנמול של נוסעי אניה. השוה לָת ר,

sumsilaisos, 4' 85.

ב—מו) ובארץ (שופ' ב', כב—ג', א). לפי ספור־המסגרת של ס'איוב נשתלחו יסורים באיוב כדי לנסותו. מלבד זה האל מאריך אפו לרשעים ונחם על הרעה (שמ' ל"ד, ו' ועוד: יונה ד', ב). וכן הוא ממתין עד שתתמלא ס את החמא (בר' מ"ו, מו). האדם המקראי מאמין בכל אופן בסדר־עולם מוסרי. ואם יש שהצדיק סובל והרשע מצליח, הוא שופך נפשו בתפלה לאלהים ומתחנן להופעת מדת הדין. בכמה מפרקי תהלים אנו מוצאים את הצפיה הואת למשפט הרשעים.

### צדוק האלהים

אולם למרות האמונה המוצקה בגמול־צדק אלהי הדגישה האמונה הישראלית חמיד במצוקת הנגוד בין המציאות ובין הורישה הדתית-המוסרית. אפשר לומר: המקרא הוא ספר עדוק-האלהים, ספר ההיא ולי עיה שאלת התאודיציה המקראית אינה מוסרית-בלבד אלא דתית-מוסרית. היא דנה לא רק על גורלי של הישר ופועל-האון או על גורל העשוק והעושק אלא גם על בורל עובד האלהים והמבהה בו. העצדיק והרשע הם מושגים מוסריים-דתיים במקרא בכללו. היש החאמה אמתית בין גורל הצדיק והרשע במציאות ובין הדרישה, המוסרית-הדתית? לסופרי המקרא אין זו שאלה פילוסופית ובין הדרישה, המושגלים אותה מחוך מצוקת-לב וחדרת-נפש, הם נצלים על גחליה. ויותר משהם שואלים הם משיבים: הם משיבים ומצדיקים המיד את האלהים: הם מרגישים תמיד צורך להצדיק». אבל יש שהשאלה פורצת ממעמקי הלב, הם מרגישים ממוך שועה הלונה ותפלה מרה ונואשת.

שאלת התיאודיציה, שאלת מקור הרע העולמי, נפלגת במקרא לשלש שאלות-יסור. האחת היא שאלת הרע הטבעי- הקד מוני: חמות, המחלה, הצער והעמל, שניתנו לכל מין האדם לנהלה. החשובה על שאלה זו נתנה באגדות-בראשית (עיין למעלה, ע' 204 ואילך). השניה היא שאלת הרע הדתי: מקור האלילות. בתוך שאלה זו קבועה השאלה המסעירה של הרע הדתי- הל אומי: מפני מה חלש הוא ישראל, עם ה', מן הגויים ומפני מה הם משחררים עליו ומענים אותוז שאלה זו מנסרת בכל המקרא ובכל הספרות היהודית המאוחרת. השלישית היא שאלת הרע המו סרי. ושתי פנים לרע הזה: א' — הרע החברותי האנושי, שלמון החוק על החלש, שלמון העישק והדכוא. נצחון הרשע על הצדיק. ב' — הרע המוסרי האלהי- הטבעי היסורים הבאים על הצדיק מאת האלהים על לא חמס בכפו. שאלה זו נדונה בספרות הנבואית, וביחוד בספרות החכמה ובס' תהלים. כיצד להסביר תופעות אלה מתוך האמונה בהשגחת אל עליון? של התיצוריציה הישראלית, שאין דוגמא לו בעולם האלילי. האלהים, מפני שהיא בטוחה בטחון נאמן בצרקתו. מכאן כל הפתוס ולפיכך התלוננה והמאוננה ולא חדלה לבקש מוצא. היא מתלבטת בהצדקת דמות. להאשים ולהתיאש לא יכלה. בהכמה פסימיסטית לא יכלה להסחפק. במסגרת הדרישה הדתית-המוטרית, הסעירה אותה הרגשת פגם ומיעום-היחה למצוא לו טעם מוסרי. אולם בשעה שהמציאות לא ניחנה להסגר עולמו ומנהלו בדין וברחמים. ומפני שלא נחנה לרע מעם מית ול וגי, מוכרחה גלוי חסדו וטובו. הצדק והמשפט הם גלוי רצונו ומצוחו. הוא משגיח על כל הטלת פגם ואשמה באלהים. האל הוא כולו טוב ורחום וצדיק. העולם הוא אמונת היחוד שורש אלהי לרצ: הרצ גם הוא מאת יהוה. ומצד שני לא סבלה יאוש פסימי. פנים אחרות לגמרי היו לשאלה זו בישראל. מצד אחד לא הניחה האלילי קיבל, מחלונן, מחמרמר ומגדף או מקבל עליו את גור־הדין מתוך אוחו בזרון, או שאין לבם לגורל הצדיק והרשע. (עיין למעלה, ע' 204). האדם הוא להניח, שהאלים מקנאים באדם ומביאים עליו רעה, או שהם משחיתים ופוקרים על חטאיו. אבל הלא גם הם עצמם חוטאים ונענשים. ולפיכך יכול מל האשים את האלים ברץ המוסרי. אמנם, הם שופטים את האדם סובל ומתענה ונלחם בו כאדם. ומלבד זה לא סלד האדם האלילי באמת גם כלפי האלהות הטובה. הרץ הוה הוא גם גורלו של האל הטוב עצמו, והוא מוב ויסוד אלהי רע. מפני זה אין ברע היסודי והקדמוני משום האשמה לעצמו פרובלמה, מאחר שהיא מאמינה בקרמותו האלהית: יש יסוד אלהי בישראל ביסודה מהצגת-השאלה בעולם האלילי. לאלילות לא היה הרע כשהוא האמונה בצרקת האלהים. ולא עוד אלא שהצגת השאלה עצמה שונה היחה כבוד האלהים. המקרא אינו חרד בעצם לגורל האדם, אלא - לחוקף האמונה הישראלית. כי רק כאן השאלה נשאלת מבחינה עקרונית כשאלת עולם מוסרי. ובכל זאת אפשר לומר, שהתיאודיציה נולדה על קרקע אמונה בהשגחה ובגמול מוב לצדיק ובין יאוש וספק או אף כפירה בסדר-על הפורענות הבאה על ירא-האלהים ועל הצדיק. וגם כאן הנפש נקלעת בין על גורל האדם, על השחימות המוסרית השלטת בעולם, על הצלחת הרשעים, ול "קחלת" יש דוגמאות בספרות מצרים ובבל. אנו מוצאים בספרות זו תלונות בעולם האלילי: במצרים ובבבל. השאלות עצמן לא נולדו בישראל. ל, איוב" מלונות על הרע העולמי וביחוד על הרע המוסרי אנו מוצאים גם

יסורה של התיאודיציה הישראלית היא אגרת החטא האנושי או המרי האנושי. באין חטא אלהי יש בהכרח חטא אנושי, שהוא חמיד שורש כל רק. כיצר פתרה האמינה המקראית את שאלת הרק הקדמוני, ובכללה גם

את שאלת מקור האלילות. ככר ראינו. אולם שאלת הרע הדתי-הלאומי ושאלת הרע המוסרי הטרידו אותה ביחוד, ובהן התלבטה תמיד, בכל פעם שנתקלה בתופעותיהן החדשות.

הנה לידי הסברת הרע הלאומי על ידי החמא. אלהים היא למחשבה המקראית הכרח ראשוני. ובכל דור ודור הביא החכרה למצוא "כוסר" בדורות האבות למען הצדיק את קהות שני הבנים. הצדקת־ הוא דרישה יותר משהוא מציאות. ואם אין חמא בעבוים», אפשר חמיד במציאות. "חטא» ישנו תמיד ובכל מקום. אלא שלמחשבה המקראית החטא של ישראל לתכלית הצדקת האלהים. וראי היה לאגדה זו גם יסוד כל שהוא מ"ב, ב). המצוקה הדתית הואת עצמה היא שהולידה את אגדת החטא הלאומי כב-כג: פ"מ, י-יב: פ"ג, יו-ים: קט"ו, א-ב: השוה מ"ב, ד, י-יא: לכבוד האל ומתפללים לישוצה-למצן שמו (תה' מ"ד, טו-יו: צ"ד, י, יח, מדכא את ישראל ומכה בו, ודבר זה הוא חלול שם אלהים: המשוררים חרדים וסבל בתקופת בית ראשון, הובעה המצוקה הדתית-הלאומית הואת: האויב אנו יכולים לקבוץ את ומנם בדיוק. אלא שאין ספק, שנתחברו בימי מלחמה השוה דב' ל"ב, כו-בו: מל"ב י"ה, כו-י"מ, לד. בכמה מפרקי תהלים, שאין כם: גורל ישראל הוא גורל כבור ה' בעיני העמים. וכן גם יהושע ז', ט. ביתן לה בתפלות משה בשמ' ל"ב, יא-יד; במ' י"ד, יג-ינ; דב' י', כח-כשלון לאמונתו? המכוכה הואת עתיקה היא מאד בישראל. בטוי עממידתמים לפני פמים אליליים, הביאו לידי מבוכה ומצוקח־נפש. האין כשלון עם־האלהים אלהים. הפגעים, שבאו על ישראל מיום צאחו מארץ מצרים, וביחוד כשלונו ההיסטורית רחוקה היתה ביותר מן האיריאה ווקקה חמיד הסבר וצדוק-בישראל בחר האל, בו נחגלה והכטיח לו ארץ ושלוה וברכה. אבל המציאות גורל ישראל בין העמים היה לאמונה הישראלית תמיד חידה קשה.

גם בשטח החיים המוסריים לא יכלה המחשבה המקראית להתעלם מן הנגוד. שהיה קיים בין המציאות ובין הדרישה, בין היש ובין הראוי להיות. הכלל הגדול היה. שיש גמול צודק בעולם. אבל אי אמשר היה גם להעלים עין לגמרי מן העובדות הסותרות כלל זה. כחכמים והמשוררים המצרים והבבלים כך קובלים גם חכמים. משוררים ונביאים בישראל על שלטון הרשעה בעולם. אלא שגם לתלונה זו יש בישראל טעם דתי מיוחד: גם היא נובעת מן החדדה לכבוד אלהים. הרשע המצליח אומר בלבו: "אין אלהים». הרשעים, מכיון שאין יד ההשגחה האלהית פוגעת בהם. כומרים בהשגחה ומטיחים אברים בגאוה ובוז כלפי שמים. עיין תה' י', גבה, יאבינ: י"ב, ה: י"ר, אבר (= ג"ג, בבה): ל"ו, ב: ע"ג, דביא: צ"ר, ז: איוב כ"א, ידבור ויש

שאף את הצריק-המאמין עצמו מביאה שלות הרשעים במבוכה. יש שבלבו מתעורר רגש של קנאה "בהוללים», והוא מפקפק, אם יש טעם בצרק ובתום (תה' ע"ג, ב ואילך). המשורר מהפלל למשפם־אלהים על הרשעים למען כבוד אלהים, למען ידעו בני האדם, כי יש אלהים שופטים בארץ (תה' ט', יו—כא: י', א—יה: נ"ה, יא—יב: נ"ט, יג—יד: ס"ד, ה—י). החרדה והצפיה אין בהם כדי לערער את האמונה בצרק האלהי, גם הנביא מרבר "משפטים» עם האלהים על שלות הרשעים, אבל יודע הוא, כי "צריק» הוא (יר' י"ב, א—ב). לאיש המקראי אין מפלט אלא באמונה (תה' ע"ג, יו—כב: ל"ו, א ואילך: השוה חב' א', ב—ב', ד).

שאלת צרוק-האלהים נתגבשה ביחוד בס' איוב – מן היצירות הנשגבות ביותר של התקופה העתיקה, הרן בעיקר בשאלת הרע המוסרי האלהי-הטבעי.

#### C XILE

זה לתוך זה ושבהם יש לחמש את תשובת צופר או את שרידיה 6. כ"ו, ה-יד זו היא מלאכוחית. באמת נכר מחוך הפרקים כ"ה-כ"ו, שנשחברו ונשחרבבו (כ"ה) ובשתיקה צופר הוא מבטא את כשלונם של שלושת הרעים. אבל דעה צופר. יש סבורים, שוה מחאים לחכנית המשורר: בקצור חשובתו של בלדד ואיוב הוא גם הדובר האחרון בשיחת הרעים. בסדרה האחרונה חסרה תשובת אף הוא משיב על דברי כל אחד מהם (איוב־אליפו, איוב־בלדד, איוב־צופר), מורכב משלש סדרות. לאיוב משיבים על הסדר אליפו, בלדד וצופר, ואיוב את פיו ויקלל את יומו. בוה נפתח מחוור־השיחות הפיוטי. מחוור־השיחות ולנחמו. שבעה ימים ישבו אחו לארץ, ואין דובר דבר. ואחרי כן פתח איוב שלשת רצי איוב, אליפו החימני, בלדר השוחי וצופר הנצמחי, באו לנוד לו נתן "הפלה" לאלהים ולא "ברך" אותו אל פניו כרבר השטן וכעצת אשתו. בניו מחו, הונו אבר, והוא הוכה בשחין רע. אבל איוב עמד בנסיון. הוא לא ברכו בבנים ועושר. בגלל קטרוגו של השטן נסה אוחו האלהים בנסיון קשה: עממי על נסיונו של איוב. איוב. מארץ עוץ (ארום), היה איש חם וישר, שהאל והפתיחה לדברי אליהוא: ל"ב, א-ה). ספור־המטגרת הוא עבודו של ספור הפיוטי (ג'—מ"ב, ו: בפרקים אלה פרוואיות הן רק הכוחרות שבראשי השיחות אחת: את ספור־המסגרת הפרוואי (א'-ב': מ"ב, ו-יו) ואת מחוור־השיחות הרכב הספר. בס' איוב אנו מבחינים שני יסודות, שנתאחדו ליצירה

<sup>9</sup> אין הנחה זו אימרח, שהנאומים "נחבלבלו על ידי עורך", שקלקל את "חיבורו

אינו נמשך לשלפניו. כ"ו, ו—כג אינו יכול להיות מדברי אינו, ושום תירוץ אינו נמשך לשלפניו. כ"ו, ו—כג אינו יכול להיות מדברי אינו, ושום תירוץ אינו מועיל. נראה איפוא, שכ"ו, ה—יד הוא טיום דברי בלדד. כ"ו, א—ד: כ"ו, ב—ו, יא—יב הם תשובת איוב או שרידיה. תשובת צופד: כ"ו, ו—כג. מרק כ"ה אין לו כאן כל המשך אמתי, וכנראה נשתרבב לכאן ממקום אחד. מקומו הטבעי ביותר הוא אחרי ל"ו: הוא טיום דברי אליהוא (עיין להלן). תשובתו האהרונה של איוב נתנה בכ"ם—ל"א. (בהתאם לזה יש לשנות את השובתו האהרונה של איוב נתנית הבר"ם—ל"א. (בהתאם לזה יש לשנות את הכותרות). בל"ב—ל"ו מופיע דובר הדש: אליהוא בן ברכאל הבודי, מצעירי החכמים. כל השיחה ננעלת בדברי האל מן הטערה לאיוב ובדברי הכניעה של איוב (ל"ה, א—מ"ב, ו). בסיום הספורי נאמר, שאף אלהים הרה ברעי איוב על שלא דברו אליו "נכונה» כאיוב עברו, והאלהים נתרצה להם בקרבן איוב על איוב לאיוב גמל מוב וברך אחריתו מראשיתו.

איוב הצדיק ואיוב החכם. איוב הוא איש צדיק לא-ישראלי מבבורי האגדה העממית. הוא נוכר עם נה ודנאל ביחז'י"ר, יג—כ. אין ספק, שהאגדה על נסיונו של איוב בעמיו של השטן עתיקה היא. ספור זה הוא מן הסמרות הספורית-המוסרית הישראלית העתיקה כספור על המבול, הפיכת סדום, ס'יונה (עיין למעלה, כרך זה, ע' 282—282). האגדה באה לפתור שאלה משאלות הגמול האלהי, והיא משיבה על שאלה זו את חשובתה, מחבר ס' איוב השתמש בספור קרום זה לתכליתו. מפני זה עלו בספר שני יסודות שונים זה מוה אגדתי וחכמתי.

איוב של האגדה הוא צדיק ולא חכם. האגדה אינה מונה בר את מרת החכמה. (יחז'כ"ה. גמוכיר מן השלשה רק את דבאל כחכם). הפרובלמה של האגדה היא: אם יפמוד הצדיק בנסיון. פם זה היא קובפת, שיש יסורי נסיון. אין היא פוסקת בשאלת הרע המוסרי בכללו, אבל היא באה להאיר

של המחבר, בלבל ומירם אח רבריו" וכוי, כמו שמנמח אח הענין לנגאי סגל במאמרו "מפר איוב", חרביץ, חש"ב, ע' 88. יש רק להניח, שהיחה כאן איוו חאונה מכניח, ממין החאונות המחרחשות מאו וער הנה בהעחקת מפרים ובהדפמתם. שור ששינר, ביארו לאיוב, ח"ב, ע' 118 ואילך, משער, שס' איוב שבירנו אינו אלא לקש של קמעים, שרידי מפר קרום, שהיו כהובים על קרעי מפירום בערבוביה ובלי מדר, שעורך מאוחר מדר אוחם לפי שקיל רעחי מורמשינר מנמה למדר אח המפר מחדש למי שקיל רעחי הוא. אבל אם קרה למפר באמח האונה כואח, יש להתיאש ממנו. אלא שבהנחת של מורמשינר יש משום הנומה משונה ביותר. ולעומה זה מבעי הדבר להניח, שבמפר חלו מה ושם מירומים בשל האונה מכניות רגילוה. ועיון להלו, הערה 11.

את השאלה מצר מסוים אחד. יש צריק הסובל יסורים בלא חמא, לשם נסיון בלבר. בוה נחנת תשובה מסוימת לשאלה צריק ורע לו. סמור־המסגרת של ס' איוב (וכן ס' איוב כולו ביסודו) אינו דן בשאלה הרע המוסרי החברותי (הרעה, שהרשע עושה לצריק) אלא בשאלה הרע הבא מאח האלהים. הגישה לשאלה היא פסיכולוגית: היעמוד איוב האיש בנסיון או ינחיל נצחון לשטן ז איוב עומר בנסיון. דבר זה מעמידה האגדה כמופת ודוגמה לכל אדם. את האידיאה הואה של יסורי נסיון ונסיון בכלל אנו מוצאים גם במקומות אחרים במקרא: בספור העקדה (בר' כ"ב) וכן בשמ' מ"ו, ד: כ', כ: דב' ה', ב, טו: ל"ג, ה: שופי ב', כב: ג', א, ד".

עם המעבר לשיחה הפינטיה אנו עוברים מן הספירה של האגדה לספירה של החב מה. הספר הפינטי הוא מספרות החבבה המקראית. איוב הוא כאן הכם המדבר במשל ומליצה, וכן רעיו, וכן אליהוא. השיחה מתנהלה בלשון ספרות החבמה והעדבר במשל ומליצה, וכן רעיו, וכן אליהוא. השיחה מתנהלה בלשון בם אויל וכסיל. המשוחתים מתנצחים בראיות חכמתיות: ממטרח וקנים ומצויל וכסיל. המשוחתים מתנצחים בראיות חכמתיות: ממטרח וקנים ומנסיונם הם. הם מתהדרים זה בפני זה ברוב חכמה. גם אליהוא פותח אח בריו בנאום על החכמה, תכליתו לאלף חכמה את איוב ולהוכיה לו, שהוא בריו בנאום על החכמה (כ"ח). ואף האל מופיע כאן כדי ללמד חכמה, ופתח דבריו הוא: "מי זה מחשיך עצה במלין בלי רעו... אשאלך והוריעני... הגד, אם ידעת בינה». דבריו הם שורה של שאלת

לאנדות איוב היא עממית מאד במממניה (בתיאור האל, השמן וכרי), ובות דומה היא לאנדות בראשית. אבל מעות הוא לומר, שמומיע בה מראה "אליל מיתולוני קמן", שהשמן ממית אותו להביא ימורים על אדם לשם "נסיון" — מעם, שאינו "נאה לאלהים", כמו שאומר ב ו ב ר, הורת הנביאים, 114—115. מומיע כאן הצמצום, שקבעה האמונה הישראלית ברשות האל עם שכבשה את המיתול: חירות הרצון המומרי של האדם. השמן וקמרונו הם בישות האל עם שכבשה את המיתול: חירות הרצון המומרי של האדם. השמן וקמרונו הם בימית מממים ממינים חמימים, אבל הרי הם מצויים גם ביהדות המאוחרת, ואף הנביא משתמש בהם (זכ' נ'). ואשר לנמיון עצמו, הרי הוא, כאמור, דמוי רוות במקרא ונם ביהדות המאוחרת ונם בנציות. הנמיון אינו מכוון דוקא לגלות את הנמחר מעיני אלהים או ל"הרכית" משה ונם בנציות. הנמיון אינו מכוון דוקא לגלות את הנמחר מעיני אלהים או ל"הוכית" משה לשאן. אין האנה ממפרת באמת על "התערבות" בין האל ובין השמן. הנמיון מגלה מה שבין בא ד ם, הוא מוציא כה נמשי אל המועל אודה משלי והלי הביון משלה (מנהדרין פמ, ע"ב). ולא עוד החלמודית השליםה באן משלה (מנהדרין פמ, ע"ב). ולא עוד אלא ששמה במי אברהם והשמן שיחה ממסוקי מ' איוב (שס).

הרידעת זיי... הוא מיצג את העולם כהגשמת החכמה האלהית. ותשובת איוב היא: "הגרתי ולא אבין»...

המרובלמה של הספר החכמתי היא לא השאלה הפסיכולוגית של התנהגות איוב אלא השאלה העיונית: כיצר להעריך את גורל איוב מתוך הבחינה החכמתית של תורת הגמול! השאלה היא לא, אם יש צריק סובל, אלא היא רחבה הרבה יותר: אם יש סדר עולם מוסרי בכלל. איוב מגיע בהמשך השיחה לידי שלילת סדר-עולם מוסרי. יש מוצאים כאן סתירה יסודית בין האגדה ובין השיחה: באגדה איוב עומד בנסיון ואינו חומא בשפחיו, ואילו בשיחה הוא מרשיע את האלהים. ובהחאם לוה מתקשים ברברי האל לאליפו: כי לא דברתם אלי נכונה כעברי איוב (מ"ב, ז). אבל באמת אין כאן שום סתירה, אם נשים לב לשניות הספירות של הספר: ספירה הממתית קבועה בתוך ספירה אגדתית.

ובכל ואת, בבטן־שאול של המצוקה הואת פה הוא אומר ז "חי אל הסיך הבטחון הוה אוברת מצליה כל תקוח חייו. צחה צין לו צוד דבר צלי ארמוח. הוא נומל ממנו את היקר לו ביותר – את בטחונו בצרק האלהי. עם אברן להשלים את מעשה השטן ולהכות את איוב-הצדיק את המכה הקשה ביותר: שבאו עליו, שיאם וחמציחם. באמנוח נפלאה נוחן המשורר לאיוב-החכם מהכרחו השכלית. והנגוד המרגי הוה בין נפשו ובין שכלו הוא שיא הרצות, וחאומו – איוב-החכם. בניגוד לכל מהוחו הנפשיח אין הוא יכול להמלם עמוק ומועוף 8. מופיעה איפוא כאן דמות מפולגת: איוב הצדיק של האגדה ו-יא). הוא מוען בשם האלהים ובשם האידיאל המוסרי, מחוך דאבון נפש הוא אף מאיים על חבריו במשפט אלהים על שהם מרברים לאל רמיה! (י"ג. הוא צמא אלהים, הוא מעיד על עצמו את האלהים, רק בו הוא שם מבטחו. ישותו. גם בתוך דבריו הנואשים הוא מתפלל לאלהים, הוא מרומם את האלהים, ביותר. הוא בכל הויכוח ירא אלמים וסר מרע. הוא נשאר צדיק ברצונו ובכל הוא אינו מקל ראשו, הוא גם אינו מוציא מסקנה לא־מוסרית מטענתו השלילית ער דבורו האחרון. הוא מדבר גם בשיחה כאום דחי־מוסרי עד מעמקי נפשו. איוב עומד בנסיון זה, והוא נשאר צדיק. ובבחינה זו הוא עומד גם בשיחה, איוב יועצת לו "לברך» אלהים למען ימות. ואת אומרת: לעשות מעשה רשע. יחדל להיות תחם וישר וירא אלהים» בנפשו ובמעשיו ובדבריו. אשתו של העולם): השטן טוען, שהוא "יברך" את יהוה, יהפך לאויב ובווה אלהים, באגדה נשאלה שאלת אפיו של איוב (לא שאלה השקפחו פל סדר

א השוה; סנל, מפר איוב, תרביץ, חש"ב, צ' 88,

משפטי, ושרי המר נמשי, כי כל עוד נשמחי בי ורוח אלוה באפי, אם הדברנה שפחי עולה, ולשוני אם ההגה רמיה! חלילה לי, אם אצריק אתכם, עד אגוע לא אסיר תמחי ממני, בצרקתי החוקתי ולא ארפָהָוּ... (כ"ו, ב—ו). הוא אינו מפכים עם הבריו, מפני שהוא מתעב דברי רמיה. ודברו האחרון (ל"א) היא האלה הגדולה, שבה הוא נשבע על צרקתי. אחרי שאבר לו איפוא כל עולמר הוא נלחם בכל כחות נפשו על הערך האחד, שנשאר לו — על צרקתו, שנעשתה ערך עצמי ללא כל שכר. כך מעלה אותו המשורר לשיא הקודר של צרקה ללא תקוה בעולם ללא צרק אלהי.

ובגלל השניות הואת אין פלא, שהדעות על איוב היו חלוקות. להכרה העממית איוב הוא צדיק, כפי שהוא מופיע במטגרת הטפורית. אבל דמות איוב-החכם עוררה תהייה. בין חכמי ישראל היו מי שאמרו על איוב, שהיה "מורך ומגדף" ושנטרד מן העולם הבא וכר' (גמרא בבא בתרא מ"ו—מ"ו). אבל מתוך הרגשה דקה דרש ר' יהושע בן הורקנוס, שאיוב עבר את הקב"ה מא הבה, והביא ראיה מאיוב י"ג. מו וכ"ו, ה, וקילסוהו חכמים (משנה סומה ה', ה). ואין ספק, שהמשורר בקש לטבוע בו דמות זו של צדיק-מאחבה. איוב שולל, מפני שהיא חושב לו לחובה מוסרית לומר את האמת לפני האלהים. איוב שולל, מפני שהיא חושב לו לחובה מוסרית לומר את האמת לפני האלהים. ואילו הרעים תולכים בדרך הקלה ביותר, מתבצרים במשלי-חכמה עוברים לסוחר, פוטרים עצמם ברברי שפתים. במובן זה אומר אלהים לאליפו, שהוא ורעיו לא דברו אליו "נכונה". גנוי זה קשור בדברי איוב בי"ג, ג—יב וכ"ו, ב"ו. זה מראה על הקשר האורגני, שקשר המשורר בין השיחה ובין הספור.

מן החלונה האישית עד שליל ההשגחה. לא בבת אחת מגיע אירב לשלילת סדר־עולם מוסדי. דרגה־דרגה הוא מגיע לטענה נואשה וו. ההבדל היסודי בינו ובין רעיו הוא בוה, שהוא דן בשאלה מחוך הכרה אישית ראשונית־מוצקה, שאין שום דבר יכול להויוה: הוא יודע יודע ידיעה אישית ראשונית־מוצקה, שאין שום דבר יכול להויוה: הוא יודע יודע ידיעה בלת־אמצעית, שהוא "צדיק, ווהי ה.נקודה הארכימדית» שלו. הוא צדיק, מפני שהוא ירא אלהים ואוהב את המוב. הוא שאף לטוב כל ימי חייו, וגם עתה הוא שואף לטוב. אין הוא אומר, שאין בו חמא. אדרבה, הוא מדבר במירוש על חמאיו. "חטאתיו מה אפעל לך, נצר האדם ז... ומה לא תשא במירוש על חמאיו. "חטאתיו מה אפעל לך, נצר האדם ז... ומה לא תשא משעי ז... (וי, ב—כא). הוא מדבר על עוונה נעוריו (י"ג, כו). וכן הדבה אבל — כלום יכול אדם, ילוד אשה, להיות נעי מחמאז חמאיו של איוב הם מיונות, הולשות, והוא מרגיש, שאין כשלונות אלה עושים אותו "רשע». אין הוא יכול להאמין, שחמאים נעלמים אלה יש בהם כדי להצדיק את גודלו הנודא. הוא מוען וחוזר ומוען, שאין וו ממרה הצדק, שהאל הנעגב והנעלה

G. X-LE 609

יפקור על יצור עליב וחולף כארם את כשלונותיו ויעניש אותו עליהם בעונש איום כל כך. זהו רובד־הסלע של טענותיו.

שלא ראה קודם. אין השגחה מוסרית בעולם – ווהי המסקנה המועועת. כך מגיע איוב לשיא השלילה. הרע, שפגע בו, כאילו פקח אח עיניו לראות מה נכונה. הרשע מרכא את הצריק ומושל בו. הוא חומס ורוצה, ואין מציל. הוא מוסיף ואומר: הרצה. שבריב הצריק עם הרשע. הצריק מנצח. אינה לאדם על מעשיו בכלל. בכ"א הוא טוען, שהרשע מצליח ואינו נענש. בכ"ד זה בלבר שהרע האלהי אינו מבחין בין צדיק לרשע, אלא שאין גמול מוסרי ובתשובה השלישית לאליפו (כ"ד) הוא מרחיב את הדבור על נושא וה. לא ארץ נתנה ביד רשע! (שם, כר). ואחרי כן, בתשובה השניה לצופר (כ"א) לשאלח הרע הבא מאח האדם. באותה החשובה הוא כבר אומר דרך אגב: תם ורשע הוא מכלה! (מ', כב). משאלת הרע הבא מאת האלהים הוא עובר לקטגוריה כללית. בתשובה הראשונה לבלדר הוא מביע כבר את ההכללה: בתשובה. דבריהם מרעישים אותו עד היסוד. מעט מעט נהפכת התלונה האישית מוענים, שאם נענש, סימן הוא, שיש בו חמא, והם דורשים ממנו, שיחוור בהנהנת העולם. רעי איוב משיבים לו בשם תורת-הגמול הדוגמטית. הם נפשר למות. מתוך דבריו נשמפת בת-קולה של תלונה פל האל הים ומדותיו הוא פותח בתלונה על גורלו האישי. הוא מקלל את יומו ושואל את

רעי איוב חוזרים כולם על מענה אחת. ההכמה הבדוקה והמנוסה אומרה, שיש גמול. מכאן נובעת מסקנה ברורה: איוב חטא. ואם הוא אינו יורע מה חטאו, האל יודע את החטא בחכמתו. הם אינם אומרים, שגורל איוב הוא סוד אלהים. לחורתם אין מסתורין. הכל ברור: איוב נענש, משמע, שהוא רשע. התפתחות מודרגת של השיחה מטענה לטענה יש רק בחשובות איוב.

מענות אליהוא. עם תום השיחה בין איוב ובין רעיו מופיע על

מבמה דובר חדש: אליהוא.

שהוא מגיע אליה.

הרבה הוקרים הושבים את פרקי אליהוא ליצירת משורר מאוחר יוחר, שהוסיף על ספר איוב רברים משלו. מאחר שלא מצא בו תשובה מספקת על השאלה הנידונה. והראיה: אליהוא לא נוכר במסגרת הספורית כלל. מלבר וה יש סכורים, שפרקיו נופלים בערכם הפיוטי משאר הפרקים. אבל באמת יש לראות את פרקי אליהוא כחלק אורגני של הספר. הם מעבר טבעי מסיום הלונות איוב להופעת יהוה. אליהוא אינו נוכר בספור, משום שאינו מגבורי האגרה העתיקה. הוא דמות נוספת. והוא, כנראה, דיוקן המשורר עצמו.

בפרקי אליהוא יש הרבה מן הסתום (כמו גם בשאר פרקי הספר). ואין פלא. שנפלגו הדעות בהסברם של הדברים. בודה נסה להוכיח. שאליהוא מביע את הרעיון הכללי של הספר: חטאו של איוב הוא חטא הגאוה. היסורים באו עליו. כדי להביא את החטא הזה לידי גלוי. ואף אמנם נתגלה החטא. והחטא נתמרק, מאחר שאיוב נהם על דבריו ונכנע לאלהים. היסורים העלו אותו איפוא לדרגה גבוהה יותר. וזהו סוד יסורי הצדיק 10. למרות כל הנוי, שיש בתפיסה זו, הרי היא בכל זאת לא נכונה. לפי מושגי המקרא לא חטא איוב ב"גאוה». הגאוה המקראית היא מרדות האדם באלהים הבאה מתוך בטחון בכחו או בחכמתו. אולם איוב אינו מורד ואינו בוטח בעצמו. אדרבה. הוא מטעים בלי הרף, שהאדם הוא אין ואכס, צל עובר, עלה נדף, קש יבש. ודוקא הכרת אפסותו של האדם היא יסוד מרי שיחו. את שלילת הגמול הוא מביע לא מתוך "גאוה». אלא מתוך חובה מוסרית לדבר דברי אמת לפני אלהים. ואף אמנם לא נחשבו לו דבריו לחטא: הוא דבר "נכונה». ולפי תפיסתו של המשורר, התמוטטות אמונתו בגמול היא בעצם לא חטא אלא פורענות נוספת, שאף היא לא העבירה אותו על צדקתו. ואשר לאליהוא הרי הוא מזכיר את ה"גאוה" באמת רק במקום אחד, ולכל היותר - בשני מקומות (ל"ג, יו: ל"ו, ט). לפניו כבר הזכיר את הגאוה אליפו (כ"ב. כט). ולא עוד אלא שאין אליהוא מזכיר את גאותם של צדיקים דוקא. וכל .11 הענין הזה הוא בדבריו ענין צדדי לגמרי

<sup>.</sup>XL\_XLIX (הוצאח נובק), ש' Budde, Das Buch Hiob, 1918 10

<sup>11</sup> ל"ג, יז הוא די מעורפל. ובכל אופן מדובר כאן על "אנשים" מחם ולא על צדיקים. בל"ו, מ (ואם אסורים בוקים... ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יחנברו) מפרש בוד ה (וכן מור משינר, ביאורו לאיוב), שהנושא ל, "תגברו" הוא לא "פשעיהם" אלא ה, אסורים בוקים", ו, "חגברו" ענינו: יחנאו. והראיה: ההקבלה במ"ו, כה. אבל אף אם נניח, שכן הוא, הרי במ"ו, כה מדובר על הרשע הבומת בכתו וגבורתו ונומה "אל אל ידו". וכן מוכיחה ההקבלה בתה" ק"ז, יואילך, שה, אסורים" האלה הם חומאים הגענשים על המאיהם ולא צדיקים, שאין בהם חמא זולת ה, נאוה". הססוקים ו—ז באיוב ל"ו אינם קשורים בפסוקים חואילך (כמו שמבארים בודה, מורמשינר ואחרים), וה, אסורים" אינם ה, עניים". ו—ז הם מן המליצות הכוללות של מפרות החכמה והשיר, והקבלות להם אנו מוצאים בש"א ב", ח ובתה" קי"ג, ז—ח. ענינם: הריב שבין הצדיקים ובין הרשעים. בריב זה ינחיל האל נצחון ל, עניים" (הצדיקים-הענוים). במובן זה משחמש המשורר במלה "עני" נם בכ"ר, ד, מ, ל, עניים" (הצדיקים-הענוים). במובן זה משחמש המשורר במלה "עני" נם בכ"ר, ד, מ, יד, כ"מ, יב, ושמוש זה מצוי בספרות החכמה. ואילו באיוב ל"ו, ח ואילך מדובר לא על העני הסובל מיד הרשע אלא על האדם, שבא עליו עוני מיד אלהים. ושיעור הכתוב: ואם

o, are

באמת פותח אליהוא במקום שסיים איוב: בבירור שלילת ההעגחה המוסרית. אליהוא משתרל לבסס את דבריו על טענות, עגם איוב מודה בהן. אליהוא נבדל משלושת הרעים קודם כל בוה. שאין הוא טוען, שהיסורים אליהוא נבדל משלושת הרעים קודם כל בוה. שאין הוא טוען, שהיסורים באו על איוב, מפני שהיה רשע, ובכלל הוא מעמיד במרכז טענותיו לא את השאלה האישית של איוב אלא את שאלת ההשגחה, שהשיחה הגיעה אליה בסומח ובשיאה. ואף עלים- שהדברים די מעודפלים, אמשר למצוא בהם כוון מסויים, ואף ערוכים הם בתכנית מסוימה. אליהוא מביא ראיות משני סוגים: האיות ממקר י העולם, מקורות גוי ואדם, וראיות מקב ע העולם, ממדחח הכללית הקבועה של הבריאה. החדוש שבדבריו כלול ביחוד בראיות מן הסוג השני. הוא מוען, שהבריאה כולה מעידה, שיוצרה הוא אלהי ה טוב הסוג השני. הוא מטעים ארבעה דברים, שבחם מתגלה החסד האלהי הנשגב. והח סדי הוא מלה איך יחכן לומר, שהאל אינו משגיה על עולמו ושלים מן הטוג הראשון ושלוש מן הסוג השני. וקבועות הן אלו בתוך אלו לסירוגין.

מן מלילת איוב. מענה אלהים. הבריאה – זהו החסר האלהי הראשון המוכיח את במולה עונה ואינו משגיח על עולמו? הלא כל היש כולו וכל נשימה של כל חי הוא האל. היתכן לומר, שהאל המקיים ומכלכל את העולם בכל רגע בחסרו אינו אלהים ובמרת חסרו. כל הכריאה כולה היא גלויה של מרת הטוב והחסד של (יג-מו) אנו באימו הראשונה מקבע העולם: כל היש כולו קיים ברצון הוא איפוא יסוד כל פולם הרץ. ונגדו הוא מנסח בשלשה משפטים מכריפים החכמה, שהרץ המוסרי שרשו בשלילת הגמול. המשגה הוה, שנאחו בו איוב, פועלי און ואנשי לשע (ו-ם). אליהוא מביע את הדעה השלמת בספרות לאיוב את כל סורה הרע של שלילתו: שלילה זו גופה משתפת אותו עם כל ב-יב הוא פוחח את הראיה הראשונה מקבע העולם. בפתיחה זו הוא מטעים קשה ומעוררו לחוור בתשובה. ואם האדם שב ומחחמא, הוא ניצל. בל"ד שהאל מעיר אונו של אדם על מעשיו הרעים בחלום נבואי או על־ידי מחלה ולעניניו). בל"ג, יד-לג הוא מציע את הראיה הראשונה ממקרי העולם: יש ריבות, כי כל דבריו לא יענה ז» (כלומר — שאין האל שם לב לאדם ולדבריו לראיה הראשונה. פסוק יג מנסח את פיקרה של כל השאלה: "מרוע אליו ל"ב, ו--כט הם פתיחה כללית. אחר כך באה בל"ג, א-יג הפתיחה

יקרה, שבני אדם, אמירים בוקים, ילכרו בחבלי עני, הרי זה עונש על פעלם וכוי. ויונחן הרנם: ואין אמירין רשיעיא וכוי.

בל"ו, ב-כא מביא אליהוא את הראיה השלישית ממקרי העולם. ראיה המוסרית – והו החסר האלהי השני המוכיה את בטולה של שלילת איוב. המוסרית של איוב מוכיחה איפוא היא גופה, שאין הדין צמו. ה הכדה ההבחנה המוסרית בנפש האדם. אינו נוהג עולמו במדה מוסרית ? ההתמרמרות האלהים השני אחרי חסר הבריאה. ואם כן, כלום אפשר, שהאל, שנטע את בכל חי הוא "מבעי" בו, ואילו האדם מבחין ברע הבחנה מוסרית. זהו חסד האדם, שאותו אלף יותר מבהמות ארץ וחבם אותו מעוף השמים. הרע הנעשה אינה אלא חסד. לטובת האדם שם האל בו הכרה מוסרית. הוא פאר בה את שבריאת העולם החמרי היא חסר, כך גם בריאת העולם המוסרי האידיאלי הטוב והרע המוסרי של האדם אין בהם לא תועלת ולא נוק לאלהים. וכשם העולם, והיינו: מן ההכרה המוסרית, ששם האל בלב האדם. שהרי גם לפרשע (לד-לו). בפרק ל"ה מנסח אליהוא את הראיה השניה מקבע און, הרי מן הראוי יהיה לחשוב אותו לא רק לאיש המדבר "לא ברעת» אלא עריצותם: (ים-כה). אם איוב יוסיף להתעלם מכל זה ויוסיף לדבר כאנשי מכריע את האבירים האלה. אם לא האל, ועל מה הוא מכריעם, אם לא על המושלים באדם רב נשברים ונופלים פתאום. האין וה אצבע אלהים? מי בל"ד, מו-לו כלולה הראיה השניה ממקרי הצולם. יש שחקיםי צולם

וו אינה אלא המשכה של הראיה הראשונה. לא רק במחלה אלא גם ביסורים אחרים ("בחבלי עַני») מעורר האל את האדם במקרים רבים עַל חטאיו. ראם האדם שב מדרכו, הוא ניצל מן הרע. הדברים האלה רצופים מליצות כוללות של ספרות החכמה עַל הגמול. ל"ו, כב—ל"ו, כד יש לראית כפתיחה לראיה השלישית מקבע העולם הכלולה בפרק כ"ה, שהוא סיום דברי אליהוא, כאמור למעלישית מקבע העולם הכלולה בפרק כ"ה, שהוא סיום דברי אליהוא, כאמור המשורר פתיחה עַל סהרי החכמה הכלולים בעולמו של האל. אליהוא נפעם המשורר פתיחה עַל סהרי החכמה הכלולים בעולמו של האל. אליהוא נועם היכול אדם לחפוס את הסוד הוה? "החדע ז"... שואל אליהוא את איוב כמה היכול אדם לחפוס את הסוד הוה? "החדע ז"... שואל אליהוא את איוב כמה מעיול נמען השאלה האלהית מן הסערה. ומפני שהאל נשגב כל כך ומפני שעולמו נפלא כל כך, האדם ירא אוחו, ומפני הגם חכמת האדם כאין נגדו. בפתום על היראה ועל החכמה אליהוא מסיים דבריו בפרק ל"ו, ודבורו וה הוא המעבר לפרק החכמה כ"ה, שאף הוא הותם ברבור מעין זה על היראה ועל החכמה.

גד בל"ה, יב צ"ל, כנראה, "הם" במקום "שם". כל החי יצעק מפני נאון רעים, אבל האל אינו פוקר. פוקר הוא רק על האדם, מפני שבו נמע הכרה מוסריה.

ס׳ איוב הוא ספר חכמתי, ובודאי לא בקש יוצרו לשלול את ערך החכמה האנושית. ובאמת מדבר פרק כ"ח על חכמתו הרבה של האדם. קץ שם האדם לחושך, "ולכל תכלית הוא חוקר״. הוא חדר לבטן האדמה, "בחלמיש שלח ידו, הפך משרש הרים", כסף וזהב ואבנים טובות הוציא ממסתרים. "וכל יקר ראתה עינו". אולם את החכמה לא מצא – את החכמה האלהית. הקוסמית. החכמה היא סוד אלהים לבדו. ולאדם אמר אלהים: הן יראת אדני היא חכמה. וסור מרע בינה (כח). זאת אומרת: החכמה האנושית היא החסד השלישי, שעשה אלהים עם האדם. כבריאה וכהכרה המוסרית מוכיחה גם החכמה, שהאל חונן את האדם ושם עינו עליו. אולם רק חכמת אנוש נתן לו האל. ואם האדם אינו תופס בחכמתו את מסתרי העולם הטבעי, אל יוציא משפט על אלהי החסר. כי עם שהאל מנע מאת האדם חכמה אלהית. הרי עשה עמו עוד חסד אחד ומיוחד: הוא נתן לו במקומה את יראת האלהים. גם זהו חסד עליון. החסד הרביעי. וגם זה מופת, שהאל חונן את האדם ומשגיח עליו. כך מביאה אותנו החכמה האנושית למסקנה האחרונה: היא היא המכירה בחסדי האלהים עם האדם, והיא המכירה גם באפסותה מול חכמת האלהים, ולפיכך היא משליטה על עצמה לעולם את יראת האלהים ואת בטויה — את החוק המוסרי כתכלית כל חכמה וכל בינה. החכמה ויראת האלהים הם חסדי האלחים העליונים המוכיחים את בטולה של שלילת איוב 13.

<sup>18</sup> על פרק כ"ח הדעות חלוקות. יש חושבים אותו להוספה. ויש מוצאים בו את עיקר ענינו של הספר. לדעה אחרונה זו עיין: כהנא, ביאורו לאיוב, פתיחה לכ"ח; מור משינר, ביאורו לפרק זה, ושם, ע' 533. אבל שניהם מצרפים אותו לדברי ה'. ואין צירוף זה עולה יפה. סנל, ספר איוב, תרביץ, תש"ב, ע' 83–85, משתדל להוכיח, שכ"ז—כ"ח הם מדברי איוב, כסדרה וכנוסחה של המסורת: אלה הם "נאומי הצמדקות" של איוב, שבהם הוא קובע את אמונתו האמתית. כי איוב מאמין באמה, שיש שכר לצדיק ועונש לרשע, ואין הבדל בינו ובין רעיו אלא בשאלת סבת יסוריו. מה שאטר איוב נגד אמונת ההשגחה לא אמר אלא "בשעה של החרנשות". אבל הסבר זה אינו מחקבל על הדעת. הוא ממשמש את קטרונו של איוב. אם כ"ז, ז—כג הם דברי איוב, ואם איוב מסכים סוף עם רעיו, הרי הוכוח סובב על שאלה אישית בלתי חשובה. ואחרי הודאה־בעיקר זו מה מעם יש עוד בדברי אליהוא ובדברי ה', שעל השאלה האישית אינם משיבים כלל? הפרק על התכמה והסיום על "יראת אדני" אינם מתחברים גם לפי הסבר זה עם הרברים שלפניהם. ושלאחריהם.

את יסורי איוב אין אליהוא מבאר. הוא רק חותר להשיב את תשובתו פל השאלה הכוללת, אם יש השנחה.

הופעת האל. אחרי הנאום הוה המברר את גלויי חסד האלהים עם האדם מביא המשורר עוד את המומת האחרון: את דבר ה' מן הסערה.

מהי התשובה הנחנת בפרקים האחרונים האלה ? גם בזה נפלגו הדעות. יש אומרים, שהחשובה היא: בעולמו הגדול והנשגב של האל אין ערך לגורלו של האדם. אבל רעיון זה וראי אינו מחאים לרוח ימי קדם בכלל ולרוח העולם המקראי בפרט. יש אומרים, שהחשובה היא: הדבקות באלהים היא הפצוי לצדיק הסובל. רעיון מעין זה הובע באמת בתה' ע"ג, כה—כח: איכה ג', כד. אבל לא בתשובת ה' ולא בסיום ס' איוב לא הובע הרעיון. איוב אינו מחנחם בקרבת אלהים. אלא דבר אלהים מוכי ה לו את משוגתו. מלמד אותי

של איוב (מ"ב, ה-ו). אם האל הנשגב מכל נשגב מופיע לילוד אשה ללמדו ועחה עיני ראחך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" – זה דברו האחרון אלא ההתגלות עצמה היא המופת המכריע הכל. "לשמע און שמעתיך. של החסר העליון: חסר ההתגלות. והו החסר החמישי. לאיוב לא הדברים חכמה" וגו'ז האל הופיע להגיד דברו לאדם. עם הופעת האלהים זרח אורו התגשמותו האגדית של מאמר החכמה: "ויאמר לאדם: הן יראת אדני היא אגרית: הם נאמרו בהופעת אלהים לאור היום מן הסערה. האין הופעה זו האגדתית. דברי ה' הם דברי חכמה ולמוד עצה. אבל מסגרתם היא יש לשים לב לכך, שבפרקים אלה נשתבצה הספירה החכמתית בתוך הספירה רפיון זה כלול בתשובה. אבל בודאי בקש המשורר לחת בפרקים אלה יותר. האלהים: שאלת ההשגחה. והאם ווהי כל התשובה. שיש כאן תעלומה! אמנם, אין מלה. השאלה חדלה זה כבר מלהיות שאלת איוב. היא צחה שאלה הוא משיגן! על גורל איוב עצמו אין כאן מלה. על קטרוג השטן ועל הנסיון לשפוט את האלהים, אם העולם, מעשה ידי האלהים, מלא תעלומות, שאין שכבר הובע בספר קודם לכן ושאליהוא המעימו ביחוד: איך יחנשא האדם דברי ה' מצד תכנם מפתחים במערכת ציורים נשגבים את הרעיון. "עצה" ודעת. והשאלה היא: מה טיבה של ההוכחה?

הופעה האל היא ראשית שיבת שבותו של איוב. היא מחזירה לו את הערך העליון, שאבד לו באחרונה: את האמונה בהשגחה האלהית. דברי האל לאליפו, שלו ולרעיו יסלה רק בתפלת איוב, מחזירים לו את כבודו המוסרי,

חכמה, מה מקום יש עוד לטענה, שאין הוא משגיח על עולמו?

Q, X(LC ST9

שנימל ממנו קודם לכן. אחרי זה האל משיב לו גם את קניניו החמריים. שאברו לו בראשונה.

השובת ס' איוב היא איפוא דתית עד עמקי־עמקיה. הספר דן בשאלה השובתית על בסיס החכמה. אבל בשיא תשובתו הוא נשען על הנבואה, על ההתגלות. זהו המטבע הישראלי של הספר. מפני מה יש סדר־עולם מוסרי למרות הכל? מפני שיש אלהים. מלחמת־איתנים פרצה בין איוב־הצדיק ובין איוב־החכם. איוב־הצדיק מאמין אמונה מוחלטת במציאות אלהים, ובאמונה וו אין גם החכם נלחם. אבל החכם רוצה להפריד בין האלהים ובין האידיאה המוסרית: יש אלהים, אולם שלטונו אינו שלטון מוסרי, ואת התפיסה הואת דוחה הספר. באידיאה של האלהים כלולה האידיאה המוסרית. החכם הישראלי מדבר "משפטים» אל האלהים. אבל גם הוא — "באמונתו יהיה».

מקומו ההיסטורי של ס' איוב הוא אחרי ס' יחזקאל. יש סבורים, שספר זה של ההיסטורי של ס' איוב הוא אחרי ס' יחזקאל. יש סבורים, שספר זה של הסבל האנושי נתהוה מהוך נסיון היסורים של עם ישר אל בתקופת חורבנו וגלותו הראשונה. שאלת הגמול נעשתה או שאלה מציקה וצורבת. היש צרק המרחש ובעומר להתרחש ? מה יהיה גורל הצדיקים והרשעים שבעם כשחבוא השואה ז ואחרי שנתך הזעם ורבו הסובלים התחילה להציק ביתר תוקף שאלת המעם המוסרי של היסורים. הנביאים נבאו ישועה לשארית ישראל, הם המצם המוסרי של היסורים. הנביאים נבאו ישועה לשארית ישראל, הם הצדיקים. בימי ירמיה ויחזקאל המרידה שאלת הגמול את העם (יר' ל"א. כח: הצדיקים. בימי ירמיה ויחזקאל המרידה שאלת הגמול את העם (יר' ל"א. כח: הצדיקים ז ס' איוב קשור בפרובלמטיקה הואה. בת קול של יסורי העם כאילו הצדיקים ז ס' איוב קשור בפרובלמטיקה הואה. בת קול של יסורי העם כאילו הצדיקים ז ס' איוב תוקף את תורת-הגמול האישית, שיחוקאל נסח אותה יש טוענים, שאיוב תוקף את תורת-הגמול האישית, שיחוקאל נסח אותה בנוח קלסי" והשלמת בס' משלי וס' יחלים וכו'. ודבר זה קובע את מקומר אחרי ס' יחוקאל.

אולם באמת אין שום קשר בין הפרובלמה הלאומית-המוסרית של גורל ישראל וסבלו ובין ס' איוב. ס' איוב הוא לא-היסטורי ולא-לאומי, ואין בו שום רמז לישראל. מקום גבורי הספר וקורותיהם ושיחתם היא "ארץ עוק». אבל כל המחרחש וכל המדובר כאן הוא מחוץ למסגרת של קורות-עם. כל שכן שאין כאן רמז-בן-רמז לישראל ולקורותיו, עם כל היות הספר ישראלי במהוחו, מאחר שגבוריו אינם ישראלים כלל.

ולפיכך אין ממילא גם שום קשר בין ס' איוב ובין הפרובלמטיקה של הגבי אים. הפרובלמטיקה הגבואית יש לה לעולם רקע חברותי. היא

מבקשת לעמוד על סוד התגשמותה של מדת הדין בקורות ישראל ובקורות העמים. וגם בשעה שהוביאים דנים בשאלת היחידים — בגורל הצדיקים והרשעים — הם דנים בה על רקע שאלת הפורענות הכללית והישועה הכללית. עמוס, ישעיהו, צפניה, חבקוק, ירמיהו, יחוקאל — כולם דנים בשאלה זו על רקע ההתרחשות ההיסטורית, הריאלית או האידיאלית. אולם איוב הוא "חיד". יש לו משפחה, רעים, עבדים, שכנים: הוא יושב בשער עירו בין שרים ונגידים, אבל גו רלו, שהוא המשמש נושא לאגדה ולשיחה, הוא גורל "יחיד": נספה עם רשעים, הרעה נועדה רק לו. אפיני הדבר, שיחוקאל מוכיר אותו בין הצדיקים הראויים להנצל מפורענות, שתבוא על א רץ חומאת (יחו' י"ב, ר—כ). אבל בס' איוב אין רקע כוה כלל.

כמו כן יש לשים לב לכך, שטגנונה המיוחד של הנבואה הוא סגנון שלילת ההשגחה המוסריה. אבל אין זה משנה את מסכת היסוד של הספר. במי, כב ובכ"א וכ"ד גם את הרץ החברותי בתלונתו. בזה הוא משלים את הזה הוא נושא החלונה היסודית. ראינו כבר, שרק בהמשך השיחה כולל איוב בשחין רע מאת השטן וגם החרב פגעה בו בדבר אלהים. והרע האלהי-הטבעי הרעה באה עליר מיד האלהים. הוא נפגע באש מן השמים, ברוח מן המדבר, התובעים עלבונם מיד העשירים והמדכאים. הוא היה צדיק עשיר ומצליח. המבענים. איוב לא סבל מידי רשעים, ואין הוא מן העניים והמדוכאים ס' איוב הוא, כמו שאמרנו למעלה. הרע הבא מאח האלהים, הרע המוסרי י"ב, א-ב. זוהי גם טענת משוררי ס' תהלים. ואילו הפרובלמה היסודית של עריצים, טבל ישראל מיד מדכאיו ומשעבדיו. זוהי טענת חב' א'-ב' ויר' הרשע: סבל העני־הענו מיד העשיר־העריק, סבל העמים המדוכאים מיד גויים תוהים על המעשה הנעשה בעולם, הם תוהים על הסבל, שסובל הצדיק מיד האנושית ובמשפט האלהים, שעתיד לשים קץ לשלטון זה. במדה שהנביאים בנגוד שבין הצדיקים ובין הרשפים בחברה האנושית, בשלטון הדשפ בחברה מלבד זה מעורה הפרובלמטיקה הגבואית כולה ברע החברוחי:

התוכחה המכוונת כלפי החברה האנושית, וביחוד — כלפי החברה הישראלית. על החברה האנושית היא מאיימת בגמול־אלהים. חלונות כלפי מעלה על עכוב מרת־הדין אנו מוצאים רק בחב' א', א—ב', ד וביר' י"ב, א—ב. השאלה הואת היא איפוא בתחום הנבואה רק שאלה צדדית. מקפוק א—ב. השאלה הואת היא איפוא בתחום הנבואה רק שאלה צדדית. מקפוק בגמול לא הובע בספרות ואת, ומקפוק כזה גם לא יתכן בה. החהייה על מדת הדין הובעה כאן כתפלה יותר מאשר כתרעומת. (וכן בס' תהלים). ואילו בס' איוב אין שום תוכחה כלפי החברה. התלונה על האל הים היא המומיב

ם, אנוכ נוס

היסורי של הספר. כאן שאלת הגמול נחקרת על בסיס החכמה. ברור, שספר זה נוצר בספירה אחרת לגמרי מאשר הספירה הנבואית.

ואשר לחורת הגמול האישי המדוקרק של יחוקאל — כבר אמרנו, שתורה זו לא נעשתה מעולם לתורה שלמת. וגם לא היא הנתקפת בס' איוב. איוב שולל את ההשגחה, ועמה — כל גמול מוסרי. אין שום זכר כאן לריב בין תורות גמול שונות, ודבר אין לספר זה עם השאלות של ימי ירמיה ויחוקאל. לס' איוב אין לקבוע מקום בשורת התפתחותן של האידיאות הנבואיות. (לכל זה השוה להלן בנספה: ספרות החכמה).

זו עצמאית היא גם ביחס לספרות חלועזית וגם ביחס לנבואה הישראלית. בפשר" או. לס' איוב אין דוגמא ממש בספרות הלוצוית הצתיקה אבל יצירה כמו כן יש מגע מסויים בין ס' איוב ובין הספר המצרי "שיחת העיף עם לו האלים. בשתיהן נשללת ההשגחה ומובעה הדעה, שגורל אחד לצדיק ולרשע. המקובלת. בשתיהן אנו מוצאים תלונות על רעת האדם ועל הגורל הרע, שמנו בשתי יצירות אלה. שגם הן כתובות בצורת שיחה, נתקפת תורת הגמול איוב אנו מוצאים בתשיחת האדון עם עבדו" ובתחלונת החכם על רעת העולם». שומצת תלונתו ומצילה אותו. הקבלות לשיחה הפיוטית-הפילוסופית שבסי הצריק טובל יטורים מירי האלהות. מחלונן מרה על גורלו. אבל לבסוף האלהות החכמה". אמנם, אין כאן מגע בצורה הספרוחיה, אבל יש מגע אידיאוני: המסגרת של ס' איוב מקביל בבחינה ידועה השיר הבבלי "אהללה את אדון וגם לס' איוב בפרט אנו מוצאים כמה הקבלות בספרות בבל ומצרים. לספור־ וגם את ההתלבטות בשאלת הגמול ואת הערעור על תורח־הגמול השלטת. בספרות החכמה המצריה והבבלית אנו מוצאים גם את האמונה בגמול אישי מקורית. אבל שרשי הפרובלמה של ספר זה נעוצים בחכמת מצרים ובבל. וכבר החלבטו בה חכמי המורח הקדמונים. ס' איוב הוא יצירה ישראלית חטא לא נתחדשה בישראל ממוך נסיון החיים הלאומיים. השאלה פתיקה היא, ס' איוב וחכמת המורח הצתיק. הפרובלמה של היסורים ללא

במיות על וה ביחוד הים בד, פאלאיזאלא, על הד ואילך. היטבר מראה על הרבה במויים ומליצות בם' איוב השאולות, לדעתו, מן המסרות המצרית, והוא משער, שהמחבר חי במצרים. אבל הימבר מסריו. באמח, יש מנע בסרמים ובענינים חלקיים (כנון בחלונות על הרע המוציאלי או בסרקי חהלות אלהים), אבל אין יצירה מצרית, שיש בכללה דמיון לענין הראשי של מ' איוב, כוה, שאנו מוצאים במסרות הבבליח.

אלא שמצר המרובלמה היסודית שלה קרובה היא יותר לספרות החכמה הלועזית מאשר לספרות הנבואית.

אבל סופו: הכניעה לפני הנשגב. ער גבול חטא זה: הוא שולל את המדה המוסרית של ההשנחה הצלהית. חפץ להביאו לידי ברכת אל הים. ובהמשך השיחה איוב מגיע באמת כמעם דתי במעמקיו. השטן אינו מנסה להחטיא את איוב באיוה חטא מוסרי. הוא המרכני של ס' איוב היא הפרובלמה המוסרית כשהיא לעצמה. הספר הוא האמונה העמוקה. שבה מובע הספק עצמו. וראי לא נכון יהיה לומר. שהענין ישראלית היא. ישראלית היא ה<sub>מ</sub>פלצות», שבה היא נשאלת (איוב כ"א, ו), סוף אותה התשובה: האמונה! ולא רק התשובה אלא גם הצעת השאלה גופה הפתרון הוה. לא רק בחב' ב', ד ובחה' ע"ג אלא גם בס' איוב נתנת סוף האלהית של הרע. לא מחבר תה' ע"ג ולא יוצר ס' איוב אינם משלימים עם עם הפתרון האלילי של השאלה המושרש באמונה המיחולוגית בעצמאות כלםי האלהים בשם הצרק האלהי. החכמה הישראלית לא יכלה להשלים פוסרית עצומה, הכרוכה בועווע נפשי עמוק, אלא שהיא מחבטאה בחרעומת ההיא עצמה נעשתה בתחום החכמה הישראלית פרובלמה דתית-חברותית עצומה: תוכחה כלפי החברה האנושית בשם האלהים. והמלונה המזרחית אינה אלא פסימיומוס קודר ונואש, נהפכה ברוח הנבואה ל תו כ ח ה שונים זה מוה, ושניהם -- ישר אל יים במהוחם. החלונה על הרע, שבחכמה העתיק. אלא שמשורש עתיק משותף זה עלו על ארמת ישראל שני גידולים שגם התלונה הנכואית וגם התלונה האיובית שתיהן מושרשות בחכמת המורח האמונה בגמול מוסרי בספרות החכמה הבבלית והמצרית, רשאים אנו להניה. מכיון שאנו מוצאים את התלונה על הרע החברותי ואת הערצור על

ס' אירב קשור איפוא בעניניו ובצורתו הספרותית לא בובואה הישראלית אלא בחכמה המורחית העתיקה. קשור הוא בה גם בבחינה חיובית. באשר הפרובלמה של הגמול וההתקפה על אמונת הגמול מושרשות בה. אבל קשור הוא בה גם בבחינה שלילית: עד כמה שהוא דוחה את הכפירה הפסימיסטית של החכמה האלילית. אפשר לומר: ס' אירב הוא במהותו האחרונה בטוי ל שליל ת האלילית. כשם שהתורה והנבואה הן בטוי לשלילת האלילות. מפני זה תופס ס' אירב מקום מיוחד בספרות המקראית. הספר הוא מיצירות ספרות החכמה, ועם ישראל לא נפקד בו. אבל בה בשעה שס' משלי (וכן ס' קהלח) אינו מוכיר את האלילות כלל ואינו קובע כל יחס אליה, נוכרה האלילות באלת ההתחטאות הגדולה של אירב כ עון פלילים ברשימת החטאים המוסריים (ל"א, כר—בח). בה בשעה שבס' משלי החכמה האלהית היא מקוד המוסר, והיא

Q, X:LE 619

המלמרת את האדם "יראת ה", מובע באיוב כ"ה הרעיון, שהחכמה היא סוד אלהים, ש ל א נחנה לאדם. יראת ה' היא לא "ר א שי ת חכמה» (מש' א', ז': ט', י: הה' קי"א, י), ואין היא נובעת מן החכמה, אלא היא באה במקומה, היא מעל לחכמה. בס' משלי הענין הדתי הוא כמעם טפל. אף "יראת ה"» השובה, מפני שהיא מביאה לידי הצלחה ואישר. ואילו בס' איוב הענין הדתי הוא המרכזי. השאלה המוסרית מרעישה, מפני שהיא דתית. ואם אין בספר ישראלי־במהותו זה זכר לישראל, לפולחן הלאומי ולמוסר הלאומי הישראלי, אין זה מרי השפעת ה"אוניברסליומוס הובואי». טעם הדבר הוא, שס' איוב הוא מן היצירות המקראיות העתיקות, שעולמן הוא עולם א מונת "היחוד הנא מן היצירות המקראיות העתיקות, שעולמן הוא עולם א מונת "היחוד

אגדה איוב הם אדומיים 15. אין כאן שום רמו לאדום־עשו ההיסטורי וליחסים הפלנה: הוא מחיחש על העם היושב ב ארץ עוק", היא אדום. וגם גבורי ועם דנאל (החכם הכנעני הקדמוני). איוב הוא מגבורי האגדה שלאחרי דור־ וללא מקרש. יחו' י"ר, כ מוכיר את איוב יחד עם נח (הצדיק שבדור המבול) האגדה כאחד מקדמוני העולם. כאבות העולם. הוא בעצמו מקריב, ללא כהן על תפלה, קרבן וחיים מוסריים. וכן גבורי ספר איוב. את איוב מדמה לה גבורי אגדות־בראשית (ובכללם גם האבות) הם מיחדים, שאמונתם עומדת שליחית. שחיהן ארוגות על המסכח האגדית של א מוג ח־ה י חוד הקדומה. "שראלית". בשתיהן יש נבואה במובן התגלות־האלהים, אבל אין נבואה שתיהן דנות בשאלות הרצ הטבעי־האלהי. ושתיהן אינן קשורות בשום שאלה בשאלות-יטוד: שאלות הרע, החטא, סרר העולם המוסרי. שחיהן תיאודיציות. שתיהן מקומן בעולם לפני־ישר אלי או לא־ישראלי. שתיהן נפתלות האלילית. הקרבה השרשית של שתי היצירות מבוטאה בצד־שוה שביניהן: אגדות־בראשית הן כבוש המי תום האלילי, ס' איוב הוא כבוש החכמה הישראלית עם התרבות המורחית העתיקה ואת מקום פרישתה ממנה. כל המרחק הספרותי שביניהן. שתיהן מסמנות את מקום חבורה של האמונה את ס' איוב כיצירה מקבילה לסדרת-האגדות שבבר' א'-י"א, למדות ס' איוב ו אגדות בראשית. בתחום הספרות המקראית יש לראות

לג אליפז הוא שם בכור עשו (בר' ל"ו, ד ואילך). אליפז הוא הימני (עיין שם, יא, מו, מב: ועיין יר' מ"ם, ז, כ: יהז' כ"ה, ינ, ועוד). בלדד הוא שוחי (עיין בר' כ"ה, ב). השם צופר נמצא רק כאן. אבל השבעים גרסו צופר במקום צפו בבר' ל"ו, יא. צופר הוא "נעמחי", ונעפה הוא אולי הלוף־הנוי דיאלקטי של השם רעמה, שם אחד משבמי ערב (בר'

ההיסטוריים שבינו ובין ישראל. נראה, שחומר האגדה ואולי גם משהו מרברי החכמה שבספר יש להם איזה קשר עם אדום והכמהו. אבל בשביל המשורר הישראלי גבורי הספור חיים לא בארץ עוץ ההיסטורית אלא בספירה האגדית של המיחרים הקרמונים 1. כבר הוכרנו (כרך זה, ע' 282—182), שהמקרא

י', ז; יחז' כ"ז, כב). עיין מור משינר, ביאורו לאיוב, ח"א, ע' 14-61. על ההשערה, שם' איוב הוא ממקור ארומי, עיין להלן בנמפח: מפרוח החכמה.

בשום ספור על "החניירות" (רות, נעסן) אין חלופי השטוח והכניים חופטים מקום. בלעם המיוחר, אבל הם נהשבים למיחדים אמחיים. את האחד ירשו, רק שמו המיוחד לא גידע להם. עם התניירות. זה ברור קודם כל מן האמור בשם' ו', ב ואילך: האבות לא ידעו את השם ולא גרמז. אין "החניירות" באין ישראל. הלופי שמות האלהים כשהם לעצמם דבר אין להם לעחים קרובות. שם' איוב אין לו בהחלש שום שייכות להחניירות, ברור כיום: הענין לא נוכר ה; כ"ה, כה). אבל ההנחה היא, שאין הרוברים יודעים אה השם. ואילו בלעם משחמש בו יהוה בפי הדוברים בכל הספר הגדול הזה, הובאו, כגראה, פחנמים מנובשים (א', כא; י"ב, דבריו בע' 29), לא כן איוב ורעיו. בשלשת המקומות, שבהם ניחן, לפי נומח הממורה, השם ובספור (ומה שמורמשינר אומר בהערה לע' 44 אינו משנה בענין זה כלום ואינו מצדיק אח שלנו שום זכר לכך. מלבר זה יש להעיר, שנם בלעם וגם בלק משחמשים בשם יהוה, בשיר הקדום מספר על מלך ארומי, שנלוה על ישראל, אין להבין למה לא נשאר בנומח־המפור בפרשה בלעם ישראל הופס מקום מרכזי. בם' איוב אין זכר ורמז לישראל. ואילו היה הספור (עיין למעלה, ברך זה, ע' 141-141), ואילו ס' איוב הוא מיצירח ה ח כ מ ה הבלחי-היממוריח. במנג המפרוחי ברוד בכל זאח. שירת בלעם היא משירת-המושלים ההיממורית-המדינית פרשה בלעם ובין ם' איוב יש נקודות־מנע. זה רומו על החום־יצירה משוחף עחיק. אבל ההבדל דרישת התניירות לנויים (ע' 188). -- אולם כל הדברים האלה אינם מחקבלים על הדעת. בין האל, והוא "מחנייר". בזה הביע המשורר, שכחב את הספר ארמית במאה הששית לפסה"ג, האל שבמוף המפר מופיע השם יהוה. ואח אומרח, שלאיוב מחגלה לבמוף השם האמחי של ורעיו אינם משחמשים בשם יהוה, שלפי שמ' ו', ב-ג לא היה ירוע בימי קדם. רק ברברי אה אלוהיו ,אל, אל שרי, עליון" (ע' 29). אח ס' איוב הוא חופס כספר ההחניירות. איוב בלעם ובין ס' איוב. ביחוד הוא פוען, שבשחי היצירות "אין האדם יודע את השם יהוה ומכנה ואחרי כן שב אלהים את שבוחו, והוא נחנייד. מורמשינד כמעים את הדמיון שבין פרשת בתנסה יובב־איוב, המלך הצדיק, בימורים והורד מכמא מלכוחו, ומלכוחו נחנה לבלעם הרשע, הלפור הקרום על איוב הוא אחד כלפורי החורה, שנשאר פרשה חיצונית. לפי נוכח־הלפור הקרום יובב מלך אדום, שמלך, לפי בר' ל"ו, לב--לג, לפני בלע כן בעור, שהוא הוא בלעם בן בעור. שבספור על איוב יש גרעין היממורי ממוים ושאיוב ורעיו הם אישים הימפוריים. איוב הוא 91 מו נ מ מינר, ביאורו לאיוב, ה"א, מ' 16-08, דן-84; ה"ב, 463-245, מבור,

621 621 621

נומה לגולל שאלות מוסריות ולדון בהן על רקע לא-ישראלי, וביחוד — על רקע אמונת-היחוד האגדית הקדומה. על רקע זה בקשו יוצרי אגדות-בראשית וס' איוב לפתור את המרובלמות העמוקות ביותר של האמונה הישראלית, המרובלמות העולמיות, שהוביאים לא נפתלו עמהן. עולמן של אגדות-בראשית הוא המיתוס, עולמו של ס' איוב היא החכמה.

דיוקן אלילית זו של החכמה המזרחית גלחם ס' איוב. המגרשם שב שיחת הארון עם עברו", היא אמונה אלילית בעצם יסודה. בדמות באל ללא אופי מוסרי, שאינו אלא "הולך ככלב" אחרי בעל הקרבן, כבפוי ממתותם. לפי הרגשת האמונה הישראלית תפיסה זו היא היא האלילות. אמונה האלילות – למיתום: האלים הם סמלי כחות טבעיים, ואין ההויה המוסרית וב מלונות החכם על רעת העולם». כאן החכמה האלילית כאילו חוזרת למקור אפים המופרי. הכמת בבל מגיעה לוה ב שיחת האדון עם עברו" במציאות האלים לא הניעה גם היא. אבל היא הניעה לידי שלילת הגיעה גם לשיא השלילה, ודוקא על מצע השאלה המוסרית. לידי כפירה, אמנם, מוסרית ודתית ומלגדת לירוא את האלים. אבל אנו יודעים, שהיא לפרוץ כל פרגוד וגם – לשפום את האלהים. החכמה המצרית והבבלית היא, ערשה את האדם "כאלהים», עד כדי כך, שהיא מעוה להציץ לפני ולפנים, שהיא מתנשאת להיות "אלהית», מדה משוחפת לאל ולאדם, עד כמה שהיא הוא מאליה מתוך כך את הרץ. ואילו בחכמה היא חשה אלילות עד כמה המיתוס, באשר הוא משעבר את האלהות לכח ההויה העל־אלהית ובאשר בצוח החכמה האלילית. האמונה הישראלית היא שלילתו של

ס' איוב מושרש אימוא במרובלמטיקה של החכמה האלילית, אבל הוא — שלילתה ונצוחה של חכמה זו בשיא העותה, ולפיכך יש בו משום מל חמה באלילות. כסמרות המקראית בכללה וכאגרות-בראשית במרט, אין הוא מוקד את האלילות ההיסטורית-המיתולוגית. הוא מזכיר רק את עבודת הטבע, אבל אף את עבודת-המסילים, שהתורה והנבואה גלחמו בה כל כך, אין הוא מוקד.

יודע את השם, אבל הוא קוםם ואויב. בכלל היחה ההתניירות בימי קדם קשורה בהמתמחות על ישראל ובישיבה בארצי. לחילומי השמות של האל אין כל שייכות להתניירות זו. כל שכן, שבמאה הששיח היה כל ענין זה ארכיאולוגי, ואיך יכלו הנויים להבין "רמו" נעלם כזה באוחה הקומה ז על זה יש עוד להומיף, שבדברי האל במוף מ' איוב למי ניום ח המסור ה אין השם יהוה מומיע אף פעם אחת (שלא כרברי מורמשינר בע' 356). השמוש הזה בכנויי האלחים הוא מנגון מיומי עהיק, ואין לו ערך איריאולוגי כזה, שתולה כו מורמשינר.

אולם נפתל הוא, כאגדות-בראשית, באידיאות-היסוד של האלילות. אינב מען גם הוא להציץ לתוך ההום שאלה הגפול. אבל שלילתו של איוב אינה המלה האחרונה של הספר. ספר איוב אינו פותר את שאלת הגמול כלל. הוא מסתיים ברברי אלהים "מן הסערה» על נפלאות הבריאה ועל המון רויה המעירים על נשגבות האל. זהו האקורד האחרון. ברברים אלה ובפרק כ"ה על החכמה המשמש מבוא להם הובעה האידיאה היסודית: שלילה גאות-החכמה האלילית. החכמה האלילית שואלת וכופרת: היא מעזה ל פתור את השאלה: היא מוציאה משפט שלילי על האלהות. החכמה הישראלית שואלת, אבל אינה פותרת. היא חושבת את הכפירה המסימיסטית להעוה אלילית, להתנשאות האדם להיות "כאלהים» ולשפוט את האלהים. החכם הישראלית, להתנשאות אבל יודע הוא, שהוא "עפר ואפר». בין האיוביות האלילית ובין האיוביות הישראלית מפסיקה — האידיאה הישראלית.

זמן חבור הספר. הספירה הארומית של ס' איוב רומות היא גומה על כך, ששרשי היצירה הואת נעוצה בחכמת-המורח העתיקה. אבל הספר אינו חכמת אדום וגם אינו חכמת בני־שם בכלל <sup>זג</sup> אלא חכמת ישראל. היצירה הואת ניוונה כולה ממעמקי האידיאה הישראלי. ס' איוב הוא גבושה המפואר ביוחר של חכמת המורח בלבושה הישראלי. ומפני ששרשיו עתיקים, לפני־ הקדומות ביותר של התקופה העתיקה, אף־על-פי שאין אנו יכולים לצמצם הקדומות ביותר של התקופה העתיקה, אף־על-פי שאין אנו יכולים לצמצם את ומנו בגלל אפיו האי־היסטורי. המסגרת הספורית עתיקה היא בלי ספק. את ומנו בגלל אפיו האידה מם כאן עדיין שבט מרברי נודד. אבל גם הדמוי על הופעת אלהים לאיוב מן הסערה לאור היום, שהוא מגוף הספר הפיוטי, על הופעת אלהים לאיוב מן הסערה לאור היום, שהוא מגוף הספר הפיוטי, הוא דמוי עתיק. על התגלות אלהים מעין זו מסומר במקרא בפעם האחרונה במל"א י"ם. לשין השירה, בחלקים המובנים לנו בלי קושי, היא עברית בשגבה, ממיטב השירה המקראית. לא יתכן כלל לחפוס לשון זו כהתרגום», בשגבה, ממיטב מן הומנים <sup>81</sup>. ואילו המגע, שיש בלשון הספר עם האוגריתית,

אני קיין: 1860 dol. be פועון פן המחשא, עי עאא ואילך. השוה להלן בנסמח:

<sup>18</sup> השערה כנו כבר שיער הראב"ע (עיין ביאורו לאיוב ב', יא). מהעצם בנה ביתור פור ששינר המבקש להוכיח, שמלים ובמויים ארמיים אף נשארו בתוך המקמם שלנו, מפני שהמהרגם לא השב לנחוץ לחרומם או לא ידע איך להרגמם (ע' 600 ואילך). אכל איך

Q. XLLE EZ9

מן המקור, שאין הוא יודע מה מיבם או שאין הוא יודע איך לחרנמם ? ידו עירוב־לשונות חפל ממונ זה? איזה מחרגם בעל מעם יחקע לחוך חרגומו מלים ובמויים אמשר להניח, שמשורר נפלא כ,מחרנם" מ' איוב (או שמומר בעל מעם בכלל) יוציא מחחה

ממנה השפעה לשונית. הספר נוצר בכל אופן בחקופת הוהב של היצירה עלינו את הבנת הספר. ואולי גם הכיר את ספרות החכמה של בני־קרם וקבל בניב ספרותי עברי עתיק. שנשחמר בו שרג לשוני קרום, והוא המכביד הארמיח, הערביה מהבאר באופן המבעי ביוחר מחוך כך, שהמשורר השחמש

הישראלית - בימי בית ראשון.

# כ. האידיאל והמציאות

ש"ו, ו: כ"ה, יב). ופיין תה' ש"ו, ה: כ"ג. ה: כ"ד, ג-ה: כ"ה, יג; ל"ד, ווהב (רב' ז', י-יא: ח', ז-יג), ואף הובטח להם, שילוו כסף לגוים רבים (שם י-יג: י"א. יד-שו: כ"ה, ג-יב, ועוד ועוד), בתים, כרמים, בקר וצאן, כסף ג', ה, ועוד), שכרם הוא גשם, יבול, שובע, רוב בנים (ויק' כ"ו, ג-י: דב' ה, אנו רואים. שההבטחה לישראל היא "ארץ מובה ורחבה» "וכת חלב ודבש» (שם' הכלכלית הן גמול אלהים ליראיו. על זה מעידים הספורים על האכות. וכן מעלה מוסרית או דתית. אדרבה, בתורה ובספרי החכמה האמידות והטובה לצריק וישר. אבל הדלות במוכן מחסור וסבל וויקה למתנת אחרים אינה נחשבת ונוטעת כרם (מש' ל"א. י-לא). התעני" במובן עמל החי על יגיע כפיו נחשב חיל" יראת־אלהים עוסקת גם בתעשיה ביחית מפרי ארמתה וגם קונה שדה השוה ג', מ-י: ו', ה: י', ה: מ"ו, ו: מ"ו, ה: כ', ד: כ"ד, ל-לא. "אשת המוב ביוחר, עיין מש' כ"ו, כג-כו: י"ב, יא = כ"ח, יט: י"ד, ד; כ"ד, בו: נוכרה נדבת כסף. פיין גם מש' ג', פ-י. פבודת האדמה נחשבת למשלחייד לעניים (כמו גם המחנות למקדש ולמשרתיו) הן מחנות מפרי האדמה: לא האיריאלי מרומה כעם של עוברי ארמה. בסררי החוקים המתנות הניתנות עובר האדמה. המוסר המקראי הוא מוסר איש־האדמה הפשום. עם ישראל והמביאה לידי פושק וחמס. האיש הישר והחם הוא העמל: הרועה וביחוד לולילה, השתיה – לסביאה, אהבת הקנין – לתאות בצע המטמטמת את הלב ומשכיחה את האלהים מלבו: חיי המין יכולים לההפך לזנונים, האכילה — בשעה שהם אחוזים בתאוה רעה המעבירה את האדם על דעתו המוסרית הים לרב, אכלים ושתים ושמחים (מל"א ד', כ). חיי הבשר נהפכים לרץ רק בימי האושר של תקופת שלמה נאמר: יהודה וישראל רבים כחול אשר על ד. ועוד). השמחה היא יעוד ומצוה: והיית אך שמח (שם מ"ו, טו). על ישראל רכוש. פרי בטן, פרי האדמה ושגר העדר הם ראש ברכות האלהים (דב' כ"ה, שום יפוד של שלילת חיי העולם הזה: של חיי המין, מצכל, משתה, שמחה. כו-לא: ו', מו-ים: איוב ל"א. אין במוסר הוה (וכמוסר המקראי בכלל) ממדות הטובות והרעות בתה' ש"ו: כ"ד. ג-ו: ק"א: קי"ב: קכ"ה: מש' ג'. י"ח, ים: שמ' י"ח, כר: במ' י"ב, ג; דב' מ"ו, כ, ועוד: וביחוד עיין רשימת אלהים כיסוד לחיי צדק, אמת, אהבה ורחמים, ענוה ויגיע־כפים. עיין ברי האיריאל המוסרי של ישראל בתקופה העתיקה היה: יראת

חוקרים המציאו מרמיונם, אינו נמצא במקרא!. וכן אין במקרא, וגם תלמידיהם לחריצות ומוהירים מפני העצלות. – "אידיאל נומדי», שכמה י, כב: כ"ר, ד). האל מוריש ומעשיר (ש"ב ב', כו), והחכמים מורוים את (מש' כ"ב, ד: כ"ח, כ, כב), ובכל זאת יש עושר, שהוא ברכת אלהים (מש' עושר (שם קי"ם, יד.לו, נו, ועוד). החכם מוהיר מפני הרדיפה אחרי העושר אלהים יקרה לצדיק מכל הון (תה' פ"ג. כה-כה). מובה תורת־אלהים מכל עושר (תה'ל"ו, מו: מש' פ"ו, מו: פ"ו, ה.ימ: י"מ, א, כב: כ"ה, ו). קרבת-ח, ועוד). קיימת ההכרה, שהתום והיושר הם ערך עצמי ועליון המוב מכל בלא משפט (תה' ס"ב, יא: מש' א', י--יה: י', ב: ס"ר, כו: כ"א, ו, ז: כ"ה, ל', ח). העושר משיא לכחש באלהים (שם, ט). רע הוא ביחוד עושר עשוי ל"א. כד, ועוד). תפלת החכם לאלחים היא: באש ועשר אל תחן לי! (מש' הרשע בוטה בעשרו ובחילו (תה' מ"ט, ז: נ"ב, ט: מש' י"א, ד, כה: איוב הוא להביא לידי שכחת אלהים (עיין דב' ה', יא-יה: י"ו, יו: ל"ב, מו). קיימת הרגשה בכח המחטיא של הפושר. הפושר מביא לידי גאוה. ועשוי איוב. הריש הוא רע וקלון (מש' ו', יא: י', טו: י"ג, יח: י"ד, כ). ועם זה כב: י"ג, כב: כ"ב, ד: כ"ד, ד, ועוד. ואת היא גם האידיאה של הגמול בס' נ-ח: לכ"ח, א-ר: למ"ר, יב-טו: מש' ג', ט-י, טו, לה: ה', יה, כא: י', י-יא: ל"ו, יא, כא, כב, כו, כט, לד: פ"א, יו: ק"ה, מד: קי"ב, ב, ה, ט: קי"ב,

L ασαγκ π., μντ'κά πιατι", ως κιά ψάα ει μασικε ιπίπ πλασικα ιπαρικα εναθού θεθει, αν το —θες, ισνις ασετ ποίθειθας αν θες, εες, εθε, ιστε ασετ αστίς ματικα αντίς: Γ ε (, θεθει, αν το —θες, ισνις ασετ ποίθειθας, αν θες, εες, εθε, ιστε αστι αστι αντίς: Γ ε (, θεθει), π'λς, αν 18—εθε, οιτ; π'λς, αν θες—19ς, ειε; αν ν κτ, πθιϊθενει, αν ες ιπνίς; π'ς κατι τα αστι αστιστού αν δες εες, αν κτ, πθιϊθενει, εξες; αν ν κτ, πθιϊθενει, εξες; αν ν κτ, πθιϊθενει, αν ες ιπνίς; π'ς κατι τα αστιστού αν δες εκνίς; π'ς κατιστού αστιστού αν δες κατιστού απτιστού αν κατιστού αν ες ιπνίς αν επιστού αν ες ιπνίς αν επιστού αν επιστού αν εκνίς το αν ν α εσασρα περιστού αν εκνίς το αν ν α επιστού, αν θε ιπνίς το αν εκνίς αστιστού αν εκνίς αν εκνίς αν εκνίς αστιστού αν εκνίς αν

לא בס' משלי, יחס שלילי למסחר. המסחר אינו תופס עוד כמעט מקום בחיי החברה הישראלית המשתקפים במקרא, וביחוד בתקופה העתיקה. הוא ענין נכרי, אבל אינו נחשב לחמא. הסוחר הוא "כנעני» (מש' ל"א, כד: איוב מ', ל: השוה יש' כ"ג, ח). ה"כנעני» הוא רע עד כמה שהוא רמאי ועושף (הושע י"ב, ח: השוה צפ' א', יא). אבל במסחר עוסקת גם אשת החיל המהוללה (מש' ל"א, יד, יו, כד) 2.

בין האידיאל המוסרי ובין המציאות פעורה היתה בישראל תהום, כמו בכל מקום ובכל זמן.

המקורות העתיקים (בתנ"ר) מונים את העם בעצם בחטא דתי-פולחני אחד: בונות אחרי אלהי נכר. עברות על "מצוות מעשיות» לא נוכרו. וגם בס' תהלים לא נוכרו עברות מסוג זה, ומן הנביאים מזכירים אותן דרך עראי רק הנביאים המאוחרים. חוקי חגים ומועדים, קרבנות, מתנות קודש, עניני טומאה וטהרה וכר' היו בימים ההם הני עממי, נימוס של חיים. בודאי שונים היר הנימוסים לפי המקומות. אבל בכל מקום שמרו עליהם ההמונים ביראה המימה. היו חטאים, כמובן. היו שגנות ובוראי גם ודונות. אבל היו גם נימוסי רצוי

שנחנה כבר לאכוח, היא ארץ זכח חלב ורבש. בחזון אחריה-הימים האיריאה של הארץ היא מרכזים. העם האיריאלי של הנכיאים הוא עם של אכרים ולא של נומרים. ישראל היה מעם "ארמי אבר" (רב' ב"ו, ה), זאח אומרח: שבמיו היי נודרים בארצוח החרבוח ללא נחלה לאומים, אבל הוא מברך את האלהים על שנאלו ממעמר זה. חקומה הגדודים הקצרה ב"מדבר הנורא", למרוח כל הווהר האנדי האומף אוחה, נחשבת לחקומה של מבל ועוני הממילים הועה. נם בהושע ב', ר—כב החודה אל המרבר מרומה כיע וניש קשה על הזנוח האלילים. היא נוכרת במרק מו אחרי הזכרת השבחת החג והחודש וכו'. מרום חמד יהיה היה מחן הדגן והחירוש והכמף והזהב (י—יא). החזרה אל המדבר אינה אלא ומניח, ואחריה חבוא החנחלות חדשה (יו, כ). — בהחלהבות רבה מנן על חורה "האיריאל הנומרי" פיל יים, עיין: 1921, 181, ז מ 1113, ע' 1821—1828 (ושם גם רשימה ביבליוגרמית ממודמה). אלא שבאיריאל ה"נומרי" הוא בולל הכל: החגנדות לעיר, לציביליציה ולחרבוח, לקרבן ולפולחן, למקרש, לעבודת אלילים; שאיפה לחיים משומים, נענומים לחור הוהב וכו'. על כל הדברים האלה אמשר באמח למצוא ראיות. חסרה רק הראיה על מציאות איריאל גומרי במשמעותן האמחית של המלים.

מ ביו מ מין מ, asibuissidisvoid, מ' 60 ואילך, משחרל להוכיח, שהנביאים וחכמי המשל התנגדי לממחר. אבל ראיוח אמחיוח הוא מביא רק מבן מירא. ה, ראיוח", שהוא מביא מן המקרא, גירשוח לענין וה רק על ידי מלפול. השוה למעלה, ע' 786, הערה 21.

וכפרת, ובענינים אלה פנו אל הכהן לשאול ממנו "הורה» ולרצוה על-ידו אה האלהים. כן הגנה יראח-טבו קרמונית גם על תחומים מסוימים של המו סר. ספורי נ"ר מראים מה גדול היה המחד מפני הפרת שבועה, נדר, הדם. גם על העריות החמורות הגנה בלי ספק יראח-טבו עממית-שרשית. מעשה "פילגש בגבעה» מביא, לפי הספור, למלחמת דמים. מעשה דוד בבת-שבע מעודר סעדה ווועה. מעשה אמנון בתפר מביא לירי נקמת רמים. בומן מאוחר פורצת שחיתות מינית במעמד העליון. אבל נראה. שהעם בכללו שמר על טהרת חייו. אולם גדול היה הקרע בין האידיאל ובין החיים בתחום המוסר

הסוציאלי, אינה מרחק עצום בין "לא חקם ולא חמר» ובין מה שמסופר על אבימלך, שאול, דוד, אבשלום, יואב, שלמה, אחאב, יהוא וכו'! בימי אמציה מקיימים את החוק "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות» (מל"ב י"ד, ה-רו). אבל הדורות שלפני אמציה נוהגים כאילו חוק זה אין לו חוקף משפטי. ספרות-התורה צמחה מתוך חיי העם, ושרשיה מעורים בחיי הנוש העממית, אבל מרובה היח בה היסוד האידיאליסטי והאומופיסטי. היא הגוה על הכושל והדל וגדרה גדרים לחקותי. אבל היא היחה לא חוקת-משפט מדינית ממש, אלא ספרות מוסרית, שעלה בה גם יסוד משפטי מסויים. מפני זה עמוק היה הקרע בינה ובין החיים ביחוד בספירה הסוציאלית.

ראף אנשי הכנסיה הדחית של ימי נחמיה כובשים את בני בעלי־חובותיהם לשלחם לחמשי, אבל אחרי־כן שבו וכבשו אוחם לעבדים (יר' ל"ד, מ--כב). עולם מישראל. אבל עבדים מישראל היו, ובימי צרקיהו נכרחה בריח מיוחדת החוק לקחת את ילדי הלווה לעבדים (מל"ב ד', א). לפי התורה אין עבדי לפי התורה אסור לקחת נשך ולחבול בגד עני. אבל הנושה היה יכול בחוקף והמציאות החברותית היו שונים הרבה מן האיריאל שבתורה ובספרות החכמה. מפני זה לא היחה שום הגנה משפטית ממשית על הכושל. המשפט הקיים שום צונש. הללו הן בתורה מצוות מוסריות כמו באוהרות המושלים-החכמים. שוחד, פושק שכר שכיר, פני ואביון, פושק הריפ, גולה וכו' וכו' לא נחפרש על הונאת גר, ענוי יחום ואלמנה. לקיחת נשך, ערות שקר, המית דין, לקיחת שבחורה הם בעצם מצוות מוסריות ולא חוקים, מאחר שאין ענש ם בצרם. לא שמענו כלום על שמיטה כספים בימי קדם. חוקי־היסוד הסוציאליים על עקרון זה. אבל אין שום רמז לכך. שלחוק זה היה חוקף בימי קרם. גם זכות בעלות של השבט ובית-האב על הקרקע. חוק היובל נועד לשמור כמעם שאין בה כלום. וכיות של שרים אין היא יודעת כלל. היא יודעת רק קרומה, שבחקיפת המלוכה נעשחה מעם מעם נחלת העבר. על זכיות המלך הקרע נכר כבר בוה. שבתורהנתגבשו סדרי חיים של חברה פטריארכלית

הרגיש את עצמו מי שהיה יושב "בתוך עמו» (עיין מל"ב ד', יג), אבל גם הרגיש את עצמו מי שהיה יושב "בתוך עמו» (עיין מל"ב ד', יג), אבל גם ה"עם» היה מנצל הודמנות לנחול שדה של אחר, ולהציל אפשר היה רק על-ירי המלצה אל המלך (שם ח', א—ו). בתנאים אלה רבים היו ריבי משפחות ואישים, רבים היו נסיונות של נישול ועושק. רבים היו העושקים והעשוקים, הרודפים והנרדפים, מעשי עול של אנשי־ורוע עשירים לכושלים עניים-תרודפים כאן עבר קו הפלוג בין "צריקים» ובין "רשעים» בישראל בימי קדם. בתורה, בנביאים, בתהלים, ובספרות החכמה משמעות ההבחנה ההיא היא מוסרית-סוציאלית. את הד הריב בין ה"צדיקים» ובין ה"רשעים» אנו שומעים במומורי ס' תהלים. עליו מדברים תמיד גם חכמי המשל.

עם סוף מלכות אפרים גבר הפלוג הסוציאלי בחברה הישראלית, וגבר הרע, שהיה כרוך בו. תמורה סוציאלית עמוקה הביאה לידי התרוששות המוני עם. הקרע בין האידיאל ובין המציאות נתעמק ביותר. ומתוך הקרע הזה נולדה הגבואה הספרותית.

לחקר המקורות והספרות

#### M. OGTIN TINCAN

#### nhagan newen et darra nacan

באסכולה השלטת מקובלה היחה במשך עשרות בשנים כיסוד מוסד הדמה, שמקומה ההיסטורי של סמרות-החכמה המקראית (משלי, איוב, פרקי החכמה בסי ההלים, קהלת) הוא אחרי הובואה הסמרותית (וביחר דיוק: אחרי יחוקאל) והשלות וו היא יצירת מקומת בית שני, הנחה זו נראית היחה אף כמבוססת ב.חומעה הוקית" של התמתחות כל העמים, והיינו, שסמרות החכמה מתגבשת באחרונה, אחרי השיר והספור למיניהם. מוקדמת להנחה זו היא ההנחה, שאת התמתחות סטרות ישראל אמשר לראות בהתמחות סני מיח "עצמאית, שעברה דרך כל הדרגות ה.חוקיות", החל מן הראשונה, מבלי שים לב להשמצת חרבות הסביבה. אולם לאמתות הדעה ההיא הביאו גם ראיות מיוחדות.

הראיה העיקרית של האסכולה הישנה היחה הראיה מהחמחתות תורת-הגמול. תורת-הנמול של התורה והנביאים היא קבוצית. ביר'ל-א, כח – כם מנצנצת תורת-הנמול האישית במעם הראשונה. ביחז' י"ד, יג – כ; י"ח, ב – ל היא מתנסחת ברוגמה קכועה. עם יחזקאל בא ממנה באמונת הגמול: תורת-הנמול האישית נצחה. בס' משלי ובס' חהלים היא שלטה. בס' איוב היא הופכה פרובלמה. רעי איוב מחזיקים בה, איוב תוקף אותה. בשלשלת-התמחחות זו מקומה של סמרות החכמה הוא אימוא אחרי יחוקאל.

מלבד זה נהגבשה, לדשת האסכולה, בספרות החכמה תורת הגביאים על הדות ועל המוסד והפולחן. הגביאים העלי את דתייהוה הלאומית למעלת דת אוניברסלים. הגביאים הם שהגו גם את הדעיון. שהמוסד הוא עיקר ולא הפולחן. ואידיאות אלו במפר זה אלהות אוניברסלית, אנושית-כללים. וכן בסי איוב ובפרקי-החכמה שבסי התלים (וכן בקהלת). ברית יהוה עם ישראל לא נוכרה. המוסד הוא הובה אנושית ולא לאומית. כמו כן הובעה, לפי ההנחה המקובלת, בספרות זו השקפת הנביאים על המרימט של המוסד לעומת הפולחן: תה' מ', ז: נ', ח-פו, פו-כג: נ"א, יו-ים; השרה נ', ז: ח', יג: פ"ו, כ"די, ג"ה (השיה ק"א): מש' פ"ו, ח: כ"א, ג, כז: אנו מוצאים דשימה שלמה של חסאים ומעשים מוסדים: והיא במעט כולה מוסדית. אנו מוצאים השימה שלמה של חסאים ומעשים מוסדיים והיא בולא פולחניים.

מכל זה כאילו נמצאנו למרים, שהנבואה קדמה לספרות החכמה. אמנם, אין להטיל ספק בדבר, שפתנמי־הכמה ("משלים") צממיים קיימים היו בישראל מימי קדם. אבל ספר ות החכמה לא נתגבשה אלא בימי בית שני 1.

#### Rader

ההשקפה הזאח שלטה במדע כמעט שלטון מוחלט ער שנה 1981. אמנט, החל משנוח השבעים למאה שעברה נחגלו ונחמרסמו ספרי-חכמה מצריים, והמחרגם הראשין כבר הרגיש במגע שביניהם ובין פפרוח-החכמה המקראית. והחל משנוח החשעים נודעו גם ספרי-חכמה בבליים, אבל הגילויים לא השפיעו על ה-מפורסמוח" של המדע המקראי. בשנח 1908 הטעים גונקל אח ערך חקירת הספרות המצריח להבנת סי ההלים דס' משלי והביע את הדעה, שספרות החכמה המקראית, שנה המצריח להבנת סי בעצם קליש" חלויה בחכמת מצרים 2. אבל ההשקפה על ספרות החכמה המקראית לא בעצם קליש" חלויה בחכמת מצרים 2. אבל ההשקפה על ספרות החכמה המקראית לא וה ממקמה. רץ בשנח 1934 בי מפנה. באוחה שנה גלה האנימטולנג אַדולף שנחמרסם בשנת 1935 ביחוד עמד על המגע הקרוב שבין מש' כ"ב, יו–כ"ג, יובין שנחמרסם בשנת 1935 ביחוד עמד על המגע הקרוב שבין מש' כ"ב, יו–כ"ג, יובין דברי אמנמאפה: במעט לכל מסוקי הקטע הזה יש מקבילות בספר אמנמאפה. באומן

ל עיין, למשל, בודה, זעוסוסווון, עמ' 682, 1942; שמי ארנגל, פוווווסוון. עמ' 170; ול הויון, סולטולספס (מהדורה 8), ע' 300, ועד. וכן כל המבארים והחוקרים של האמכולה הבקרתיח הישנה.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> בנאומו בקונגרס ההיספוריונים בברלין; עיין מפרו (1913) ssisaiuß bnu naba%.
ψ 151 ואילך, ביחוד 351—751, 141—941. רנן המעים בשעתי אח אפיה הלא־ישראלי של מפרות החכמה המקראית עיין: 381 dot ab aivii al., n a n a g, ע' IIIXX ואילך. אלא שרגן חשב, שבמפרות זו נשחמרו שרירים מחכמת הימן ובני קדם ושהיא לפי ענינה "שמית מהורה". זה מחאים להשקפתי, שאמונה־היחוד היא "שמית". אבל באמת יש בחכמה המקראית ממבע ישראלי עד כמה שהיא מנותיאיממית. עיין עוד להלן.

<sup>8</sup> qvrf: asimans. Solvede der Gerüche Guelle der Seiunges sins ann a. namn b. A. Erra. Guelle der Guelle der Seiunges oder we katanati (-am. Aster ann ann statement der Wissensen was handled and erre. Cett. (Budge), itaria con ican rationa. Ye raderin equi in qvrf in ac e, ac et, and sechetches, y' i inver; y a a e e, a con ican metian, y' i inver; a c a e e, and sechetches, and experiment and experiment, and experiment and

כ"ב, כמ: הויה איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יהיצב בל יהיצב לפני השכים

בב: אל חבול דל כי דל הוא
 ואל חדרא עני בשער
 בנ: אל חחדע אח בעל אף
 בו: אל חסג גבול עולם
 אשר עשו אבוחיך
 בע, י: אל הסג גבול עולם
 ובשדי יהומים אל חבוא
 הוא יריב אח דיבם אחך

כ: הלא כהבחי לך שלשים (צ"ל שלשים) במענת ודעת כא: להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלתיך

ם שלי שלם ה כ"ב, יו: המ אונך ושמע דברי הכמים ולבך השיה לדעהי יה: כי נעים כי השמרם בכמנך יכנו יחדו על שמחיך

¥ לדונמא:

מוב ימצא לעמוד בחצר המלך פרק לי: סופר מהיר במלאכתו האל תוח, שומר הגבולוח). לבל מקחך בהלה (היינו: לבל יענישך השמר לך מהמיג נבול שרוח ואל תבוא בנבול אלמנה לא חחמר אמת שרה נאל... המבל... פוקו: אל חמנ אבן נבול שרח ואל חנש אליו לדבר עמו פרק מ': אל חתרע את איש חמה ("החם") ומניוח חוק לחלש פנל בן: צממג לג מנוול בל להשיב דבר לשולחו. לרעת לענות מענה לאומר שמשועים הם ועצה [הפרקים] האלה פנל גן: מום גבל נמגמום צובנום יהיו יתר בלשונך שיחם בארון גוך מוך כי חחן בלבך את אשר אני אומר

ען לבך לדעתם

ממלי אמנמאפה

פרק א': חן אוניך, שמע אח אשר אני אומר

שנראה, שכאילר שמש מפר אמנמאפה מקור לבעל האוסף הזה 4. מלבר זה גילה ארמן באמנמאפה המון נקודות-מגע אחרות עם ס' משלי, ובפרק ד' גלה הקבלה לחה' א' וליר' י"ו, ה-ה. בעקב הגלויים האלה נוצרה ספרות שלמה. עהה נפקחו עיני חוקרי המקרא לראות את הקשר שבין ספרות החכמה המקראית ובין ספרי החכמה הבכלים

EGYTHT 1

רתאשורים (וביניהם ס' אחיקר, שנוסחת ארמית שלו נמצאה בייב ונתפרסמה עוד בשנת 1981) המצרים. נתברר יותר ויותר, שספרות החכמה המקראית אינה אלא חלק מספרות, שהיחה נחלה משותפת של העמים, שחיר בתחום החרבותי של בבל-מצרים. הנטיה של המרע הישן להכליל אותה בתחום החכמה היונית נדחחה בהחלס.

ארלם ההסכם לא בא אלא פל הכלל הראשי. ואילו בפרטים נפלגו הרשתה. רבשום פנים אין לומר, שהסיקו את כל המסקנות הנובעות מן העובדות. ההשקפות פל ספרות החכמה המקראיות הרווחות אף פתה הן עדות לכחיקיומן של רעות, שנתחבבו ונשתברו פל המחשבה ושמוסיפות להשפיע גם אחרי שניטל בסיסן.

שרשה הפתיק של החכמה המקראית מהי ראשיחה של היצירה החכמהית בישראל: רכמה יש לבאר את אפיה

המחקר גלה בומנגר את המגע שבין ספרות החכמה הישראלית ובין ספרות החכמה המצרית והבבלית. אבל שאלה היא, אם יש לבאר את המגע הזה על-ידי השפעה ספרותית מאוחרת של מצרים ובבל על ישראל. המקרא עצמו אינו מקשר את החכמה הישראלית עם מצרים ובבל אלא עם גבני קדם": עם שבטי אדום, ישמעאל ואדם. רק במל"א ה', י נוכרה גחכמת מצרים" ליד גחכמת כל בני קדם". וגם זה – רק ב ה ש ו א ת חכמת שלמה עם חכמת עמים אלה. אולם אין במסורת המקראית שום עדות על קבלת ערכי חכמה ממצרים או מבבל, ולא נוכר בה שמו של שום חכם מצרי או בבלי. ולעומת זה יש עדויות על קשר עם חכמת גבני קדם".

החכמה הישראלית טבועה במטבע השיר, וצורחה הקבועה הוא ה-משל". היא הוגה את רבריה במליצה ו-חידות", למעמים גם בנגון וכנור (חה" מ"ש, ג-ה; ע"ה, א-ב). היא מיצירת המו של ים, אנשי השיר והמשל. המשורד-המישל והחכם שניהם נושאים "את משלם" (במ' כ"ג' ז, יח: כ"ד, ג, טו, כ, כא, כג: אירב כ"ו, א; כ"ט, א). הגה על הקשר שבין השירה הישראלית ובין שירת-המושלים העהיקה של בני קדם מראים האגדה על בל עם והשירים המיוחסים לו. עיין גם במ' כ"א, כו-ל, (עיין ברך זה למעלה ע' פו, \*\*ו-י\*ו). על הקשר של השיר והחכמה בישראל עם אדום ביחוד מעידה היריעה על המשורדים-החכמים איחן הימן, כלבל ודרדע (מל"א ה", יא), מימי דוד שלמה איחן והימן הם "אורחים" (מל"א ה", יא; חה" פ"ה, א), זאת אומרת: מבני זר ח, וורח הוא שם אדומי (בר' ל"ו, יג, יו, לג). איתן והימן הם משורים בישראל (תה' פ"ט, א; פ"ח, א). דה"א ב", ו מיחש אותם על ורח בן יהודה. אבל במקומות אחרים הם נמנים על מעמד המשורדים מבני לוי (שם ו", יה, כש: ס"ו, יו, יש; כ"ה, א, ד"ו, ועודו). אלה הם, כנראה, בני משפחות אדומיות, שדנקו בשכש יו, יש; כ"ה, א, ד"ו, ועודו). אלה הם, כנראה, בני משפחות אדומיות, שרבקו בשכש

ישראל והביאו עמהם הכמה ושיר. (עיין כרך זה למעלה, עי 1881, 189, 209–2003) 5. אירב והבריו הם אדומיים, מבבני קדם" (אירב אי, א, ג: ב', יא). בסוף ט' משלי אנו מוצאים שני אסמי־משלים, שהם, כנראה, מהכמה בני קדם": דברי אנור (לי, א-לג) ודברי למואל (ל"א, א-ס) 6. מלכה שב א באה לנסות את שלמה בהידות (מל"א יי, א-יג), ונראה, שבס' גדברי שלמה" העהיק הובאו גם החידות עצמן 7. אדום נחשבה למשכן החכמה (יר' מ"מ, ז: עוב' ז-ח) 8.

המסורת המקראית שמרה איפוא זכר ברור לקשר שבין החכמה הישראלים ובין התחום התרבותי של "בני קדם". אין שום יסוד להניה, שהישראלים קבלי את המשל ואת התכמה רק אחרי שנכנסו לארץ והתחילו מסגלים להם תרבות גבוהה יותר 9. רמות ב ל ע ם מראה על זמן קדום יותר. באותה הספירה התרבותית, שנה חיי שבפי ישראל עוד לפני שנוצרה ברית עם ישראל, פרחו המשל והחכמה, ולשבטי ישראל היח הלק בהם. וראי יש מקום להשערה, שנם חכמת מצרים ובבל וכנען השפיעה על המשל בישראל (משל יותם הוא, בנראה, בנעני). אבל היסור הוא שמי-קדמון.

ל לפי רה"א ב', ו איחן, הימן, כלכל ורדע הם בני זרח בן יהורה. ואילו לפי הרשימה במל"א ה', יא רק איחן הוא "אורחי", אבל הימן וכלכל ודרדע הם בני המול (כצ"ל במקום "מחול") בן פרץ בן יהודה (פיין דה"א ב', ה).

<sup>8 &</sup>quot;אנור" ו"יקה" הס, כנראה, שמוח ערביים. למואל הוא "מלך משא". משא הוא מבני ישמעאל (בר' כ"ה, יר; רה"א א', ל). גם המלה "המשא" במש' ל', אָ יש בה, כנראה, רמו לשבמ זה. עיין המבארים.

ב מנון מנום שנבר, ביאורו לאיוב, ע' 256.

<sup>8</sup> על השורש השםי של החכמה המקראיה עיין רנן, איוב, ע' ווואx—וואxx (עיין למעלה, הערה ב). על המקור האדומי של החכמה המקראיה עיין מאמרי על פיייפר למעלה, הערה ב). על המקור האדומי של החכמה המקראיה עיין מאמרי של פיייפר (1911-1913): WAS, 3501, ע' 81—82. מש' ל'—ל"א, וכן ב"ב, יו—ב"ג, יד הם, לרשה, אדומיים. ט' איוב מבוע בממבע אדומי: הוא שולל נמול אדצי, הוא ממימימי ועגנומטי וכרי. וכל זה בשעה שאין אנו יורעים בעצם כלום על מיבה של הכמה אדום! עיין גם מאמרי ב WAS, 4801, 80—101, והשיה להלן, הערה זו. שם' איוב הוא מהכמה אדום! כבר שיער היר וברעה זו החזיקו רבים, וכיניהם גם הר"ג קרו כם ל, פורה גבוכי הזמן, מועדי עם עולם. אבל אין זו אלא השערה מורחה באייר. באמה ברור לנו רק רבר זה, שהחכמה המקראיה יש לה שורש עהיע בהכמה בני קרם ושהיא קשורה ביחוד בהכמה אדום. ואילו המקראיה יש לה שורש עהיע בהכמה בני קרם ושהיא קשורה ביחוד בתכתה המקראיה הוא היחם שביניהן למרמיו אין אנו יודעים. הימוד המנוחיאימטי שבהכמה המקראיה הוא היחם שביניהן למרמיו אין אנו יודעים. הימוד המנוחיאימטי שבהכמה המקראיה הוא היחם שביניהן למרמיו אין אנו יודעים. הימוד המנוחיאימטי שבהכמה המקראיה הוא מימור ציבו ארומי מוצא בן יהודה במש' ל'—ל"ב, עיין 20סט, סנפו, 211—211.

החכמה היא, כשיר או כראיה ה...כהינית", נחלה שבטי ישראל מימי חבורם עם ערבי שמעאל ועם אדום עוד לפני שנחאחוו לבריחיטם מיוחות. כשם שישראל נחל חוק ומשפט מימי קדם, מן האוצר החרבותי המשוחף של עמי שם, כך נחל גם חכמה. נקודות המגע עם ספרות מצרים ובבל אינן מוכיחות, שישראל קבל מהן בחקופה מאוחרת. הן מחבארות על ידי שותפות השורש. אף המגע הספרותי הקרוב עם ס' אמנמאפה אינו מוכיח יוחר מזה 10. אמנמאפה אינו האשומש ביצירת קדמונים. בתחום זה היו נוסחאות קבועות משוחפות, שהתנחלו מדור לדור. ובכל אופן הרי גם עם בבל ומצרים באו שבטי ישראל במגע עוד לפני שהיו לעם.

## אפיה העל-היסטורי של החכמה

את התופעה, שאין בה שום יסוד ישראלי־מיוחד חוץ מן האידיאה המונותיאיסטית עצמה. את האופי האנושי הכללי של ספרות החכמה היו נוהנים לבאר קודם כפרי

השפעה הגאוניברסליומוס הנבואי". כיום נוטים לבאר אוחו מחוך השפעה ספרות-החכמה המזרחית העתיקה, שהיחה בה שאיפה להשתחרר מן הצמצום הלאומי של הדת העממית ולהגיע לררגה של אמונה אנושית-כללית צרופה, או בהשפעת הזרמים האוניברסליים של המאה הרביעית לפסה"ג. אולם אין אפיה של ספרות החכמה המקראית יכול להתפס כפרי שאיפה לכבוש את הצמצום הלאומי של הדת העממית בשום זמן ובשום בחינה.

השאימה ההיא אין בה כדי לבאר את התופעה, שבמוסר החכמה אין שום יסוד מוסרי -ישראלי מיוחד. יודעים אנו, למשל, שמצוח השבת גלתה אחריכך ביחוד כושר של התפשטות אוניברסלית. אבל ספרות החכמה אינה פוקדת אף מצוה זו. כמו כן אין באותה השאימה כדי לבאר את העדר רעיון הברית המוסרית העולמית

OI השפעה מבריח מובהקח מוצא גרסםן, Hentsiewdound, W. Et, בבמר "חכן לבוח" (מש' כ"א, ב; כ"ד, יב), שלדעחו מקורו בדמוי המצרי, שהאל הזח שוקל במאזנים אח לבו של המח, העומר למשפם לפני אלהי השאול, ורושם אח משקלו. אבל "הכן" אינו ממון בשום מקום שקיל ה אלא מדי דה (יש' מ', יב; איוב כ"ח, כה; השוה יחז' מ"ה, וא או מנין (מל"ב י"ב, יא—יב; השוה שמ' ה', יח) או קביעה שעזר בכלל (הה' מ"ה, ד), וענינו גם בהן בכלל (ש"א ב', ג). לבמוי "חכן לבוח" מקבילים הבמויים "בחן לבוח" (מש' י"ז, יג; הה' ז', י; י"ז, ג), "בחן כליוח ולב" וכיו"ב (יר' י"א, כ; י"ז, י; י"ז, י; י"ז, י, במוי, שנרממן מצרף אוחו בלי ימוד ל"חכן לבוח".

עם אדם או עם נה היא אוניברסליה. אבל גם איריאה זו לא נפקרה בספרות החכמה. מספרות החכמה. הברית עם ישר אל יש בה צמצום לאומי. אבל האיריאה של הברית

מספרות החכמה מתוך שאימה אוניברסליסטית: אין שום מלחמה בעבודת-האלילים. כיצר אמשר איפוא לבאר את העדר מוטיב וה היהדרת להתפשטות אוניבר סלית בימי בית שני. אבל בספרות החכמה המקראית עשתה האנדה ללוחם עם האלילות. דוקא במלחמה עם האלילות נתכטאה שאיפתה של שלמה" המאוחר הפולמוס נגד האלילות הוא מיסודי החכמה. את דבי אל החכם האנושית ופתחו עוף מיוחד של דברי שנינה הכמחיים בפולמוס זה. בס' ..חכמת מספרות החכמה. הנכיאים תפסר את המלחמה עם עבודת הפסילים כמלחמה עם הבערות ביחוד אין לבאר מתוך השאימה ההיא את העדר המלחמה עם האלילות

הוא נשחקף בה בדמוחו העולמית, העל היסטורית. של אידיאות על-היסטורי, וממילא גם – לא-היסטורי. המונותיאיומוס הישראלי אף על טופסה העתיק. שלטר בה גבושר־נוסחאות, איריאות, ענינים מיוחדים. זה היה עולם מין עולם בפני עצמו. בס' ההלים נהערבר הורמים. אבל בדרך כלל שמרה החכמה יצירה זה ובראה אותו בריאה מונותיאיסטית. ובכל זאת נשארה החכמה במשך דורות בישראלי ענף עצמאי ו מקביל לחורה ולנכואה. האיריאה הישראלית חדרה גם ענף־ לכל התופעה הואת יש רק הסבר אחר: החכמה היא ענף-יצירה שרשי־עתיק

סטרות החכמה: לפני הנבואה הסטרותית. האוניברסליומוס האידיאוני של החקופה הפחיקה. וזה קובע את מקומה של באוניברסליומוס וה אין שום שאיפה לצחיד. אין יסוד של הטפה לגויים. והו למעלה, וה של אגדות - בראשית: היקפה של אמונת-היחוד הקדום ה. האגדית. החכמה המקראית. אולם ההיקף הפולמי של אמונת-היחוד שלה הוא, כמו שראינו בוכרו בה בשם (תוח, רע, שמש, ועוד). אמונח־היחוד היא המטבע הישראלי של המורחית. ספרות החכמה המורחית היא באמת פוליתיאיסטית בהחלט, וכמה אלים אמונת היחוד של ספרות החכמה אינה מושרשת ב-נסיה מונותיאיסטית" של החכמה מצר שני אפייני הוא ביותר המונותיאיומוס הפולמי של ספרות החכמה.

#### היחס בין התורה והנכואה ובין החכמה

דו השפעה נבואית ומשנה־מורחית במ' משלי מוצא פ פי פר במאמרו הנ"ל (הערה הספרותית של התורה והנבואה על החכמה "ו. אבל ביחוד משתדלים לקבוע את הקשר מנסים גם עחה לקבוע להן מקום בשורח-התפחחות אחת. מנסים לגלות את ההשפעה ואינה תלויה בהן. (פל ההברל בין שתי הרשויות האלה פיין למפלה. פ' 563 – 1984). החוקרים את המסקנה המתחייבת מן הפובדות, שהחכמה היא רשות מקבילה לתורה ולנבואה המדע המקראי, גם אחרי שהוכרה לוחר על השקפות האסכולה הישנה לא הסיק

האיריאיליגי, וקודם כל – בתחום ההשקפות פל הגמול. כחיחים מפליא מגלה ביחוד הדצה, ש ס' איוב מקומו ההיסטורי אחרי יחז קאל, ושאפשר להסבירו מחוך התפתחות רציונות הגביאים.

המקראית בכלל ולס׳ איוב בפרט כל קשר עם תורת־הגמול של הנבואה. שוללה אותו. וגם ס' איוב אינו נוגע, כמובן, בשאלה זו. ממילא אין לספרות החכמה פם־ברית יהוה. ורפיון זה אינו מופים בספרות החכמה כלל, היא אינה מחייבת ואינה האמונה הישראלית הוא, כמו שכבר ביארנו: האחריות הקבוצית המיוחדת של הגמול הקבוצי. וגם בעולם האלילי אנו מוצאים אותו בצורות שונות. החדוש של באגדות המקראיות העתיקות ביותר (אגדת המבול, סדום וכרי) אנו מוצאים את רעיון הנומלים לצדיק ולרשע. וגם רעיון הגמול הקבוצי אינו חדושם של הנביאים. בסים דחי. כי גם זאת היא אמונה פתיקה ביותר, שהאלים פוקדים פל מפשי האדם לא קבלו אותה מן הנכואה. כמו כן לא הנביאים הם שהצמידו את תורת הנמול פל זוהי אמונה רווחת ועתיקה, שהנבואה לא קבלה אותה ממשלי שלמה, ומשלי שלמה מפני שנתברר, שבספרות החכמה המזרחית העתיקה מצויה האמונה בגמול אישי. תורת-הגמול בטלה היא, לא מפני שהכרנו, שמשלי שלמה קדמו לנכואה, אלא חבור זה של החכמה עם הגבואה אין לו שום יסוד. החשקפה של האטכולה הישנה על הנבואה "!. לס' אירב ניתן איפוא גם אחרי המהפכה" מקום בסופה של הנבואה. אולם ל-דוגמה" קבוצה. נגד דוגמה זו מחקומם ס' איוב, שהוא השלמתה וגם סופה של השמירו את רשיון הגמול על יסוד דתי. בהשפעת הנבואה נעשתה תורת הגמול הדתית הרחיבו השקפה זו ולמדו, שגם בחיי ה צמים יש גמול לטוב ולרע. מלבד זה הם את הסדר: הנביאים קבלו את תורת הגמול האישית מספרות החכמה, אלא שהם הוא: ההכרה, שמשלי שלמה קודמים לנבואה. ומפני זה הוא רוצה להפוך בישראל בימי בית ראשון, אינה נכונה, כבר הכיר גרסמן בשעתו. אלא שטעמו שהשקפת האסכולה הבקרתית הישנה. שתורת הנמול האישית לא היתה ידופה

<sup>8)</sup> ב WAZ, 3581, ע' 31 ואילך. מש' מ"ו, א—מ הוא המציח רעות הנביאים. ובאמח אין כאן אלא רעיונות כוללים ביוחר. על מ"ו, ה; ב"א, נ, כז (על הקרבנות) נעמור להלן. ביחור מוצא הוא בס' משלי אה רשמי השפעה ס' דברים. השוה מש' י"א, א; מ"ו, יא; כ', כג עם דב' ב"ה, יג—מו (על צרוק המשעלות, שגם הכמ' מצרים כבר הזהירו עליו); מש' נ', ג: ז', ג עם רב' ו', ה; י"א, יה (על המומפות והמוזוח, זו ראיה למחר, עיין למעלה, ע' 1883, וכיוצא בזה. ר ו ב ר (זיםלסא) במאמרו ב 8א, 1881, 1881, 1811 (בהמשבים אוזרים) משחרל להוכיח, שעל מש' א'—י' השמיע השמת לשונית ישעה השני, ירמיה ומ' דברים. אבל הוא מוצא "השפעה" בנמויים כוללים ורי רחוקים זה מזה, ואין דבריו מוכיחים כלום.

<sup>.57—56 &#</sup>x27;y Spruchweisheit 12

## תורת הגמול של יחזקאל

חסרת־יסוד היא ביחוד הדעה, שיש איזה קשר היסטורי בין השקפות יחזקאל על הגמול ובין ס' איוב: שיחזקאל הוא שהשליט את ה\_דוגמה" של הגמול האישי ושס' איוב קושר מלחמה על ה\_דוגמה" הזאת 13.

קודם כל יש להטעים, שהדעה. שתורת הגמול האישי במובנו של יחזקאל (היינו: שלילת כל שתוף־גמול) נעשחה בזמן מן הזמנים "דוגמה", תלויה על בלימה. הרעיון "איש בעונו ימות" מנצנץ ביר׳ ל"א, כט כרעיון אַ סכטולוגי: כסדר־עולם חדש, שיתגשם בנימים ההם" (כח). אבל אין זו אצל ירמיה תפיסה חדשה של הגמול בתור סדר־העולם הריאלי. יחזקאל מביע את הרעיון בהמשך־דברים די מעורפל, כמנהגו (יד, יב-כ; יח, א-ל). מדבריו ביח יוצא, שהעם כאילו התנגד לגמול אישי (י״ח, יט) ואף לערכה של התשובה (כה-כו) ושהוא עצמו מגן על "דרך ה״ לדקדק בגמול אישי, שהוא הסדר הריאלי של העולם. בכל אופן רעיון זה הוא מביע רק בקטעים ההם. ואילו בכל שאר הספר אין זכר לתורת־הגמול הואת. אף המשך דבריו בי"ד, כא-כג אינו מתאים לאמור שם בפסוקים יב-כ. כי בכא-כג הוא מדבר על פורענות קבוצית, שתכוא על ירושלים, ושמענשה תנצל "פלטה", שגם היא ראויה לאותו הגמול. אלא שתנצל, כנראה, באיזו "זכות", שאינה שלה. וכן הוא מאיים בפורענות, שתפגע בטף ובנשים (ה׳, ח: ט׳, ו: כ״ד, כא, כה, השוה כ״ג, י, כה, מז) ואף בצדיק וברשע כאחד (כ"א, ח-ט). תוכחתו כלפי ישראל שוה באפית לתוכחת שאר הנכיאים, והיא עומדת על רעיון הגמול הלאומי. על ישראל רובץ חטא לאומי דתי־מוסרי. ישראל כולו חייב. ובכל זאת עתידים הם להושע, לא כל יחיד ויחיד בזכות עצמו, אלא – כלל ישראל ינצל למען שם יהוה וכבודו (כ': ל"ו, טז ואילר: ל"ו) או בזכות אבותיהם (ט"ז, נט). קבוציות הן גם נבואותיו נגד הגויים (כ"ה-ל"ב: ל"ה). ובכלל, דוקא יחוקאל הוא מן הנביאים הלאומיים ביותר, ורעיון החסד הלאומי הוא אצלו רעיון יסודי.

<sup>18</sup> עיין: איים פלדם, Einleitung, ע' 518 ואילך (משנת 1934): שאלה הנמול בתעוררה ביחוד משבא יהוקאל ופרד את תורת הנמול "לאמומים" וכו'. מן ההתלבמות בפרובלמה זו נולד ס' איוב; הלשר, ביאורו לאיוב (משנת 1937), ע' 6 ואילך: ס' איוב מכוון נגד האמונה בנמול אישי מדויק, שיחזקאל נמח אוהה "נמוח קלסי" והמצויה גם במשלי; בי כמנר, Weisheit, ע' 8; קזק ביאורו ליחזקאל (משנת 1936), ע' 1936: מפעלו הגדול של יתוקאל הוא, שהכריז, שהאחריות האישית היא מוצא הצדק האלהי; אחריו דן בפרובלמה זו מחבר ס' איוב; ועיין בוי מנר מנר, Weisheit, ע' 29; המפל, Ethos, ע' 139; הבראה הרביעית או התמישית לפני מה"נ.

כל שכן שאין זכר לתורה זו של "איש בעוונו ימוח" בשום ספר אחר מספרי המקרא, הספרות החיצונית, היהדות והנצרות. כמעט שאי אפשר להבין איך יכלה להתפשט ולהשתרש דעה זו, שתורת הנמול של היהדות נקבעה על ידי הדברים ההם של יחוקאל.

בשתוף הגמול (פיין למעלה, פי 263). הי, ה-ם. גם הנצרות, העומרת על תורת ההחטא הקרמוני", לא בטלה את האמונה שישראל "ערבים זה בזה" (סנהדרין כז, פ"ב: שמר"ר כ"ו, ועוד). ועיין גם אבות את האגרה על עשרה הרוני מלכות (מדרש "אלה אוכרה"). כלל גדול הוא לכל הדורות, האנדה על הרינת הילרים בידי נבווראדן (מתיחתא לאיכה רבתי: גימין נו, ע"ב) או קבוצי נתבטאה בספרות התלמודית והמדרשית במקומות אין מספר. די להוביר את שני אינן שונות בבחינה זו מהשקמות הנביאים על חורבן בית ראשון. האמונה בנמול חטאי אבותינו) גלינו מארצנו. ההשקפות השולטות באגדה המאוחרת פל חורבן בית הקבוצי. כל השקפתה על הגלות עומרת על האמונה ההיא: ומפני המאינו (כלומר: הנפשרת. גם היהדות המצוחרת לא ויתרה (ואף לא יכלה לותר) על אמונת הנמול וקבוצי בעולם הוה, אלא שנוסמה סמירה חדשה של גמול בעולם התחיה או בעולם באמונה בגמול הברותי. יותר נכון לומר: כמקודם קיימת היתה האמונה בגמול אישי והנוים בעבר ובעתיר. התבצרות האמונה בתחית המתים ובשכר בעולם ההוא לא פנעה וכן שלמת השקפה זו בכל הספרות החיצונית: בכל מה שנאמר בה על גורל ישראל בערי, בחי, דבי, ד"ה. עיין ביחוד עוי ט'י יי, ידי בח' אי, ה-יא: ט'י י"ג, חי דבי, ט'. סכלנו (הי, ו) – היא קינה ולא חלונה של מרח הדין. וכן שלטח השקפת-הגמול הפורענות הלאומית, אבל מצריק את הדין. "אבתינו חטאו ואינם, ואנחנו עונתיהם בנמול אישי) אצל ישעיה השני, חני, וכריה ומלאכי. ס׳ איכה מקונן על תורתיהגמול הלאומית שלטת (כמו בתורה ובנביאים בכלל – ליד האמונה

### גמול קבוצי בספרות החכמה

יש להניה, שאת ההוקרים הטעה העדר הגמול הלאומי בט' משלי ובט' אירב.
אבל הרי אמונה הגמול הלאומי קשורה במקרא בישראל או בנגוד ישראל – גרים. ובכל
אומן קשורה אמונה זו ברקע היס טורי. אולם בסמרים אלה הרי אין זכר למרובלמה
"ישראל", ואין בהם רקע היסטורי בכלל, ולא נזכר בהם גורל היסטורי של עמים
"מריצל", ואין בהם רקע היסטורי בכלל, ולא נזכר בהם גורל היסטורי של עמים
מנים. שלסרים אלה קבלו את השקפת יחוקאל על גמול אישי מדוקדק, איוב (ייב,
מורבה) מזכיר גמול קבלו את השקפת יחוקאל על גמול אישי מדוקדק, איוב (ייב,
זה מתן גמול צורק. אליפו מוען, שהצדיק נמלט ממורענות קבוצית (ה', יט – כב).
איוב קובל, שאין הדבר כן (ט', כב). אבל השאלה הזאת היא כאן לא שאלה מרכזית.

לשומת זה קיימת בסמרות החכמה האמונה בשתוף-גמול משפחתי, ועל זה אין
שום ערעור. עיין מש" ג", לג; י"א, כא; י"ג, כב; י"ד, יא, כר; כ", ז. בצורה תמימה
ביותר אנו מוצאים אמונה זו בסמור־המסגרת של ס" איוב: בני איוב מתו לשם
בנסיון" איוב, ואחריכך נחנו לו בנים אחרים, ומחבר הסמר אינו מרגיש שום פנם
בנסיון איוב, ואחריכך נחנו לו בנים אחרים, ומחבר הסמר אינו מרגיש שום פנם
בנסיון איוב, ואחריכך נחנו לו בנים אחרים, ומחבר הממר אינו מרגיש שום פנם
בנסיון איוב, ואחריכך נחנו לו בנים אחרים, ומחבר הממר המלים: חחון לאחר אשתי
בממר וה. ולא עוד אלא שהמחבר שם במי איוב את המלים: חחון לאחר אשתי
ביח, ימ; כ", י"כון ענו מוצאים את אמונת שתוף הנמול המשמחתי בה". ד", כה;
הו", ל"ו, כה; קי"ב, ב.
מלבד זה אין בסמרות החכמה כל זכר לשלילת שתוף-הגמול, לאיוה דיון
מלבד זה אין בסמרות החכמה כל זכר לשלילת שתוף-הגמול, לאיוה דיון
במעל" מעין: "איש בעונו ימוח", "האוכל בסר תקהינה שניו", "הנמש החומאת היא
במרובלמה בסנננו שתוף הגמול, איוב אינו סי איוב המוקדש כולו לשאלת הגמול
אינו דן כלל בצדקת שתוף הגמול, איוב אינו סובל בעוון אחרים — בעוון אבותי

זמול קבוצי בספרות החכמה

יחוקאל או עם איוה נביא אחר. וי, ט-י: י"ד, א-כב (ביחוד פטוק כא): כ"א, כו. אבל השקפה זו דבר אין לה עם פסימית יותר על המות, וו שמובעה בספר בכמה מקומות, עיין ב,יו-יח: את העונש לבלתי ממשי. והיסוד הוא לא שנוי־ערכים בתפיסת הגמול. אלא ה שק פה אין הוא מערער על צרקת המדה הואת לפקור עיון אבות על בנים. הוא רק חישב מה חפצר בכיתו אחריר ז... אין הוא טופן: אבוח אכלו בסר, ושני בנים חקהינה! אבל נימוקו מאלף מאין כמוחו: אלוה יצפן לבניו אונוז ישלם אליו וידעו... כי ביותר בכ"א, ים – כאו איוב דוחה את הטענה, שהאל פוקר עוון הרשע על בניו, סבל-יסורים ללא כל חטא. על שאלת שתוף הגמול הוא נמנע מלדבר. דבר וה ברור של עצמו. המחבר בקש, כנראה, לחלות את שיחת איוב וחבריו דוקא במקרה של באמת בל דד (ח', ד). בטחון פנימי יש לאיוב דק כלפי עצמו, ולפיכך הוא דן דק חמאר בניר בלבבם (א', ה), ומניח הוא את האפשרות, שהם מתר בחטאם. כך טוען המחבר מעלה שאלה זו. איוב קובל רק על גורל עצמו. הוא גופו ירא כל ימיו, שמא הפרוכלמה הואח כבושה באמח: בני איוב מחו לשם נסיון אביהם. ובכל ואח אין ראינו, ששום תקופה לא האמינה בגמול אישי בלבד. ומלבד זה הדי בספור־המסגרת שעצם הרציון על סבל בעוון אחרים "נשתכח" ולא עלה על לב המחבר 12. כבר המבול או את סדום. ולא מפני שתורת הגמול האישי כבר נשתרדה בומנו כל כך, או בעוון עמו – ולא על זה הוא קובל. מחבר הספר לא בחר לו לרקע את דור אינו דן כלל בצרקת שתוף הגמול. איוב אינו סובל בעוון אחרים – בעוון אבותין במשל" מעין: גאיש בעונו ימוח", ההאוכל בסר חקהינה שניו", ההנפש החוטאת היא בפרובלמה בסגנונו של יחוקאל, או אף להסעמת הגמול האישי או צרקתו. אין כאן

ם, איוב אינו בא לערער על שיטחיגמול מסוימת ולדרוש שיטחיגמול אחרת,

\_\_\_\_

בכללה) בשאלת הגמול, ומחבר ספר איוב הלך בעקבותיה. בקודה זו כבר דנה החכמה הצחיקה (הכבלית והמצריח, ובודאי גם החכמה המורחית הדברים, שאמר יחוקאל כלפי בני דורו ושלא היחה להם שום השפעה. כי מחוך מגולל את הפרובלמה מתוך נקודת־סקור אחת. הנקודה הואת לא נתכצרה לו מתוך השאלה הגאיובית" בס' עורא הרביעי. כאן ישראל הוא הסובל בלא משפט. ס' איוב כאן באותר עוז וכאותר היקף. על רקע אמונת הנמול הלאומי נשאלה בומן מאוחר פל מסכת אמרנת הגמול הקבוצי. זוהי מקבילה לס' איוב, אם גם אין השאלה נדונה כולן אסשר היה להרהר אחרי מדת הדין. חב' אי, ב-בי, ד מעורר את הפרובלמה גנצחה", וחיינו: אחרי יחוקאל. כל אמונח־גמול התנגשה עם המציאות, ועל מסכת יכלה להתעורר רק על רקע אמונת הנמול האישי או אף רק אחרי שאמונה וו מגולל את הפרובלמה על מסכת הגמול האישי. אבל אין ואת אומרת, שפרובלמה ור שיפות אלא התנגשות האידיאליומוס הדתי־המוסרי בכרול הקר של המציאות. הספר (שם, כג): זאת אומרת: גם הפורענות הקבוצית אינה גמול כלל. כאן לא מלחמת הפורענות הקבוצית הוא מוכיר כלאחר יד: אם שוט ימית פחאם, למסת נקיים ילעג הגמול. טענת איוב היא, שאין גמול כלל: תם ורשע הוא מכלה (ט', כב). את zirga int. narician wi noor xiin ticya anattwin nwqain witin yi

#### עצמאות ספרות החכמה

בשאלח הגמול אין אנו יכולים לגלות נקודת־מגע וסימן של השפעה בין החכמה הצאלח הגמול אין אנו יכולים לגלות נקודת־מגע וסימן של השפעה בין החכמה היא רשות בפני עצמה, שלא הרשפעה בין החכמה ולא מן התורה או הנכואה. האלפת בבחינה זו התבשות האמונה בתחית המחים לא מן התורה ולא מן הנכואה. מאלפת בבחינה זו התבשות האמונה בתחית המחים היא המחים רעה מקיבלת היא, שצמיחת אמונה זו קשורה בס' איוב, המעמיד את שאלת גמול היחיד בכל חריפותה. באיוב ידי, יב-יג אף מנצנצת חקות החחיה כחלום יעוף. אולם באמת שרשר גם כאן המדע המקראי שרשרת דמיננית של התפתחות. כי עיבוה היא, שלא המקרא ולא בספרות החיצונית אין האמונה בתחית המחים קשורה בשאלה היא, שלא הינניה בשאלה היא, ישלה האיובית הינו: בשאלת צרת היחיד, וביחוד – בשאלת הרץ "ה טבע י", הפגע הבא מידי האמונה בתחית המחים היא נמול ליחיד, הממנה בתחית המחים היא נמול ליחיד, אבל-בחוך גורל אחרית המים של האומה. האמונה הזאת קשורה קשר אורגני דוקא בשאלת הגמול הלאומי, בפרובלמטיקה של הגבואה ולא של ספרות החכמה.

# narde inarial coarta nacan

דשה מקובלה היתה לפנים, שהשקפה ספרי החבמה על המופר והפולחן

הישראליה קבלו רציון זה מן החכמה המצריה או שהנבואה קבלה אותו משם ומבשה מקובלה הרפה, שכאן יש מגע בין הנבואה ובין ספרות החכמה: או שהנבואה והחכמה הרושם. שבענין זה נשחקעו בספרות החכמה המקראית דעות נבואיות <sup>סו</sup>. וגם עכשו ברקח הצריק חיטב לאל משרר פרפל האון <sup>פו</sup>. אבל בכל זאת קשה היה להמלש מן היה, שהרעיון נמצא גם בספרות המצרית, והיינו – בספר ההדרכה למלך מריכר ע: שמשה למחקר ראיה הותכת, שספרות זו מאוחרת היא מן הגבואה. אמנם, זה מככר ידוך כ"א, ג) הוא משפט נבואי ממש. מציאות רקיון הפרימט של המוסר בספרות החפמה היא פרי השפעת התורה הנבואית. געשה צרקה ומשפט נבחר ליהוה מובח" (מש'

אולם באמח יש לבחון עוד את עצם ההנחה: הנמצא באמת רעיון הפרימס בר מטבע מיוחר, וממנה נחלה אותו החכמה המקראית ".

הדרישה המוסרית מוטעמת בספרות בבל ומצרים כררישה יסודית של האלים או. הפתנם בהשקפוחיהם המוסריות-הדתיות הגיפו הכמי בכל ומצרים לרמה גבוהה מצר. של המוטר בצורתו הנבוצית בספרות החכמה המצרית והמקראית:

הפעולה המולחניה. אלא שהם הופטים אותה כפעולה לטובת האל. בצורה במה יש ערך מסתורי בחיי האלים. לא זר בלבד, שהם מרבים להטעים את שכרה של היא על בסים התפיטה האלילית של הפולחן בכלל: האלים וקוקים לפולחן, לפולחן הפולחניה כשהיא לעצמה. ועם זה אין ספק, שספרות החכמה האלילית עומדת גם הנוכר בספר ההדרכה למריכרע אף מעמיד את הפעולה המוסרית למעלה מן הפעולה

ממוף האלף השלישי לפני מפה"נ. מו ארם ן, שווים שוו, ע' 118. מפר החכמה הוה הוא מן העהיקים ביוחר, אולי

ושל ם' חהלים, עיין למעלה, ברך א', ע' בב. 10 ברעה זו החוקחי גם אני לפני שנחתור לי אפים המיוחד של מפרות החכמה

המקראיה (ע' 121). עם גרממן ממכים גם ק ר מ ר, צסשא, ע' 25. ישראל המעימו אח הרעיון בעקביות ובמרץ, ובהשפעתם נעשה ימור חנוכי גם במפרוח החכמה לכך. שהרעיון מקורו במצרים, מבור גם דיר, nesewespandeista, ע' לב-26. אלא שנביאי קבלה החבמה הישראליה את הרשיון מן המצריח, אלא שהפולמוס הנבואי נגד הפולחן מיים LO CWAN ON, CC. WY Heliamicand, Y' #4-Ch. Crun ar Call, Heliam, Y' 88, ושהרעת נותנת שמש' כ"א, נ כבר היה רוות בתקופה לפני־נבואית, מאחר שהרעיון הובע דו נרסמן אומר, שחכמי מצרים הביש אותו הרשיון עצמו ומן רב לפני הנביאים

Melshell & Thelshell 18 מיין לקט המקורות אצל דיר, mesewesen usising, ע' גע ואילך, ואצל פי כ שנר,

רבת האדון, שאין הוא רוצה להקריב קרבן לאלהיו, אומר הצבר: את האל חלמר לקח, ככלב ילך אחריך <sup>21</sup>. ההדרכה למריכרש מצוה להרבות נסכים וזבחים לאל, כי החל יודש את העושה דבר בשבילר" <sup>22</sup>. זבם מיד אחרי אותו הפתבם על צרקת הצדיק יודש את העושה דבר בשבילר" <sup>22</sup>. זבם מיד אחרי אותו הפתבם על צרקת הצדיק ושור פועל האין החכם ממשיך: עשה דבר בשביל האל למען ינמול לך כגמולך... האל יודע את העושה דבר בשבילו" רכן מצוה אבי על הקרבן והחגים לבבוד האל יודע את העושה דבר בשבילו או בי על הקרבן והחגים לכבוד האל יודע את העושה דבר בשבילו המנעה אבי על הקרבן והחגים לכבוד האלילית שום משפט המעלה את ערך המעשה המוסרי על הפול חן בכל ל, על כל המעשה המוסרי על הפול חן בכל ל, על כל המעשה המוסרי על הפול חן בכל ל, על כל המעשה המוסורי על הפול חן בכל ל, על כל המעשה המוסורי על הפול חן בכל ל, על כל הלאו מי כולו, כל אותה העבודה במקדשים, שבה האל נשמר, ניוון, נלחם את הלאומת חייר, קם לתחיה וכרי הפולחן בכללו הוא גם לחכמי המורח האלילי יטוד עולם. ולעומת זה הביעו הברעו הברעים את משפטם לא על ערך קרבוי של יחיד לפני

האל אלא על הפולחן הלאומי כולו. זהם טוענים, שאין הפץ לאלהים בשולות הם פונים בתוכחתם לישראל כולו. הם טוענים, שאין הפץ לאלהים בשולות ובובחים של ישראל, שהוא מואס בהגיהם ובמועדיהם. הם מגיעים אפילו לידי כך, שהם אומרים, שישראל לא הקריבו קרבנות במובר ושאלהים לא דבר עמהם ביום הוציאו אותם ממצרים .על דברי עולה וזבה" (עמ' ה', כה; יר' ז', כב). ברית יהוה עם ישראל אינה אלא מוסרית. להשקפה כזאת אין כל דוגמא בעולם האלילי. היא מישרשת בתפיסה הישראלית החדשה של הפולחן כמצות אלהים ולא כיסוד חיי האלהים – זו שהובעה כבר בתורה.

והנה השקמה גכואית זו קשורה קשר מנימי בתפיסה הישראלית של המוסר ברית אלהים עם האדם ואחר כך עם ישראל. הגביאים אף מבססים את השקמתם במירוש על זה. כשם שיסוד תוכחתם בכלל היא החובה, שהטיל האל על ישראל במירוש על זה. כשם שיסוד תוכחתם בכלל היא החובה, שהטיל האל על ישראל בברית המדבר, כך גם יסוד טענתם נגד המולחן היא הדעה, שלא המולחן הוא תכלית הברית ההיש או שאף לא נכלל כלל באותה הברית. ההשקמה הגבואית קשורה איפוא בתפיסת המיטר והמולחן גם יחד כבריתי, בהפך מתמיסתם האלילית העחיקה כבחכמה, כמוד אלהים וכחוקת ההויה. היא קשורה בהפ דדת המוסר (והפולחן) מעל החכמה. היא אחרוה במוסר הישראלי הלא רמי, ולא במוסר המכמה האישיה האוניברסלי. ומלבד

at tradf, sixsT, v' 88s.

<sup>.114 &#</sup>x27;y Literatur , 1 27 K 20

IZ AU' SII.

<sup>22</sup> Va, 882.

זה לא באה הדפה לידי בטרי מפורש אלא בדברי הנביאים-הסופרים. בחניד איננה. כל שכן שלא הובפה באמח בספרות החכמה המקראית.

ואמנם, המסוקים במש" ט"ו, ח: כ"א, ג, כו מביעים את הרשיון בנסוח קרוב לנסוח המצרי. גם כאן מדובר על ובח היחיר וערכו לפני האלהים. אבל אין הערכה לפולחן בכללו, לפולחן האומה (או לפולחן האום). הפולחן הלאומי אף לא נוכר בספר בכלל. כמו כן לא הובע בס" משלי הרעיון הנבואי, שהמולחן אין לו ערך עצמי, גם במש" כ"א, ג, הקרוב ביוחר לרברי הנביאים, רק נאמר, ש"עשה צדק ומשפט בבחר לה" מזבח". אבל אין בחסד הפצחי ולא זכח" (הישע ו', ו). אמנט, לעימת המחנם בהדרכה למריכרע משפטיו של ס" משלי נמרצים וקיצוניים. כאן זבח הרשע הוא בת ו עב ה" לאלהים. בוה ביכרת אולי השפעת האוירה הישראלית. אבל ההשקפה הנבואית עדיין איננה כאן.

בל שכן שאין למצוא את רשמי ההשקמה הנבואית בס' אירב. אם באַלתההתתומאות הגדולה של אירב נוכרו כמעט רק ענינים מוסרינים, אין להסיק מוה, שיש

באן גבוש ההשקמה הנבואית 82. הפרובלמה "פולחן ומוסר" אף לא גרמוה בספר וה.

אם אין בספר וכר למצוות פולחניות ישראליות, הרי וה גובע מעצם אפיו כיצירה,

שגבוריה אינם ישראליים, אולם, אם נשים לב לאופי מיוחד וה של ס' אירב, יהברר

לנו, שהדעה המקובלת, שהפולחן אינו תופס מקום בספר וה, אינה נכונה. אמנם,

נוכרו כאן רק קרבן וגדר וחפלה (א', ה: "א, יג: כ"ב, כו: ל"ג, כו: מ"ב, ה"ש).

אולם כבר אמרנו, שגם דבר זה הוא מיסנוון" האגדות על המיחדים הקדמונים

אולם כבר אמרנו, שנם דבר זה הוא מיסנון" האגדות על המיחדים הקדמונים

אולם כבר אמרנו, שנם דבר זה הוא מיסנון" האגדות על המיחדים הקדמונים

אלא על מעשים מוסריים. צרקחם הפולחנית של לאיישראליים מתבטאת רק בהבאח

קרבן ובנדר. עיין הספור על געמן (מל"ב ה', יו) ועל מלחי אינה יונה (יונה א', טו).

מל הפולחן: הפולחן תופס מקום המתאים לסגנון הספר. לרעיון הפרימט של המוסר

של הפולחן: הפולחן תופס מקום המתאים לסגנון הספר. לרעיון הפרימט של המוסר

## מימי קדם עד ימי בית שני

גם עדות המקורות המקראיים על תולדות המשל והחכמה בישראל גם חעדות המנונומנטלית של אפיה ותפיסת-עולמה של ספרות החכמה מביאות אותנו לירי המסקנה, שהחכמה היא נחלה עתיקה, שישראל ירש מתקופת חבורו עם שאר שבטי שם ומימי גדודי אבותיו בבכל, כנען ומצרים. כמו את האגדות שבט' בר'א'-י"א כך 25 עיין ול הויזן, endoidaseD, (מהדורה 8), ע' 000, הערה 3: איוב ל"א מעניין

במה של א נמנה בו וכוי. אג על שאלה המומר והפולהן בס' חהלים עיין להלן בנמפה.

יש לראות גם את ספרות החכמה בבית-חבורו של ישראל עם התרבות הפורחית העתיקה. אלא שספרות וו שמרה יוחר מן האגרה את המטבע הקדמון, הלפני-ישראלי. היא שמרה על אפיה ה-חילוני-. היא ערך משוחף לישראל ולגויים (מל"א ה", יד). לאמן-המשל ולרב-החכמה עשתה המסורת את של מה, המלך החילוני. יש לשער, לאמן-המשל ולרב-החכמה עשתה המסורת את של מה, המלך החילוני. יש לשער, משילו נתקבלה ספרות זו מן הנכר בדורות מאוחרים — בתקופת הגבואה הספרותית, כל שכן בימי בית שני – ואילו ע בדו אותה עבוד ספרותי בכוונה מכוונת להחאימה לאמונה הישראלית. היה היסוד הישראלי גכר בה יותר. המסבע הנפוד שלה מחבאר לאמונה הישראלית. היה היסוד הישראלי גבו היה בישראל את חייה הנפודים במורשה עתיקה. מן השורש העחיק ההוא צמחה גם ספרות החכמה של ימי בית שני. גם

מהברי ספרים אלה, כתכמי המשל בכלל, הם יוצרים ומלקטים כאחד. מפני זה אנר מבחינים בהם ישן וחדש. יש שהחדש הוא הצורה, ויש שהחדש נכר גם בתוכן.

ס' קה ל ת שוה באמין הלא־ישראלי לס' משלי. מצד חכנו אין הוא פרי הרוח היונית.

בם הוא ירושה פתיקה: שרשיו עולים עד "שיחת האדון עם העבר" "נחלונות החכם 
על רעת העולם" של הבבלים ועד ה"שיר עלי נבל" של המצרים 32. נקודות המגע 
עם שיר זה מפליאות. וכן גם עם דברי החכמה שבאחת הנוסחאות של שיר ת 
ביל גמש 30. את ס' קהלה אנו חושבים למאוחר רק בגלל לשונו ולא בגלל 
עניניו. חומר עתיק נתגבש כאן בצורה מאוחרת. ואמשר, שאין הוא אלא עבור של 
מפר ישראלי קדום יותר. בכל אופן החוכן נשאר לא־ישראלי. רק עם ס' בן־סיר א 
הגיעה החכמה לורגה חדשה: היא קלטה יסוד ישראלי־לאומי. אם קדמו לבן־סירא 
בבחינה זו חכמים אחרים, אין אנו יודעים.

#### ב. der תהלים

# הפרובלמה ההיסטורית של סי תהלים

הפרובלמה ההיסטורית של ס' תהלים בתפיסתה המקובלת היא: אם זמן  $\epsilon_{\rm Z}$  מומור של מזמור ס' תהלים (כולם, רובם או מקצחם) הוא לפני החור בן או אחריר. הויכוח בין החוקרים סובב מאו ועו היום על צירה של שאלה זו. אנשי הורם הקיצוני של האסכולה הילהיינית הישנה (ולהויון, צ'ייני, והם ועוד) בקשו להוכיח, שכל המזמורים נוצרו בימי בית שני או אף — בימי החשמונאים, ולשם זה לא גמנעו מביאורים דחוקים ומתמיהים ביותר  $\epsilon_{\rm Z}$  אנשי הורם הוה אחרו

ארםן, זולפופונו, ע' דדו-8דנ.

<sup>32</sup> qrq trdaf, sixaT, q' 161.

ז לדעה זו מוחרה, לכאורה, פחירה מוחלפה הוכרה ה מ לך בכמה וכמה מומורים,

לא רק את זמנם של המומורים, שנשתמרו במקרא, וביחוד בס' ההלים, אלא אף הניחו, שהמומור המקראי בכלל, בחור סוג ספרותי, מאוחר הוא, ובההאם לשאיפת האסכולה למצוא את שרשיה של כל היצירה הישראלית המונותיאיסטית בנבואת הניחו, שיר מיה הוא יוצר המומור ושמשוררי ס' תהלים הלכו בעקבותיו<sup>2</sup>. אחרים

מ, פשב: דו בקל, מבוא לם' חהלים, ע' דפר-ודו. וחבריו לא היו יכולים לאמרו. — על הנמיוח הקיצוניוח האלה גם עיין בורה, שווים בווש, שהפניקו למלך המשיח גם "ביח נשים מלכותי"! נראה, שאין בהחלם שום דבר, שצייני מ"ה וע"ב במלך המשיח, שהיארותו כדונמתו של שלמה, ובהערות למ"ה הוא מסביר, (1981) The Book of Pselms (1904) the Faller of the Pseller (1994). ע' VIXX ואילך. כברוח אלה מביע צ'ייני במפרו singious Contents factor at motion and might and might and might and might are might. על – חלמי פילאדלפוס: עיין נגד חומר־מעס זה דברי ב ש נן, ביאורו לחהלים, מבוא, שלא היה מלך ממש. הפרקים מ"ה וע"ב, שנהם מדובר בכל אופן על מלך ממש, בדרשים בפרק כ"א במוכן "יומץ" ("קונמול", מן מְלַךְּ בארמית), כרי שיתאים לשמען החשמונאי, שני. (על מומור זה עיין להלן, ביחור הערה 99). צ'ייני (פחעפול) מבאר את המלה "מלך" בית שני ולא הצלית בנלל אויביו מישראל וכוי, כדי לפתור את מ"מ במאודעות מימי ביח הקדש, כרך ג', עם' קמו--קיו, ממציא רומן שלם על אחד מביח דור, שהחנשא למלוך בימי (כביאורו לפ"ש), שמלכי החשמנאים החחילו להחיחש על בית דוד. ב ר נ פ ל ד, מבוא לבחבי מצא דו הם: הוא פוחר את מזמורי המלכים במלכי בית השמונאי. ואין הוא חושש לומר הימום. עיין, למשל, נובק בביאורו לש"א ב', י; שמרק, אויעו. ע' 121. עצה אחרת כלל -- כיצד עלינו להעריך הוכחה ממוג זה? ובכל ואח הלמידי ולהויון עונים אחריו בלי אבל מכיון שכפסוק למ ("ואחה ונחח וחמאם, החעברה עם משיחך") ואילך לא נוכר ישראל עובר פסוק לם פרוד אל ישראל, כאילו מובן מאליו, שישראל הוא יורש ההבפחות לדור". אַנווען אינו גרחע אפילו מלומר בהערוחיו למומור פ"מ (ע' 181): "בלי כל הרגשת ההברל חיים שאל מפך, נחחה לו ארך יפים ונו' (כ', א ואילך)? או: הקצרה יפי עלופיו (פ"ם, פו) ? לבאר לפי ההנחה ההיא פמקים כנון: יהוה, בעוך ישמח מלך ונוי, חשיח לראשו עמרח פו, ובחקוה זו נעוצה האמונה המשיחית, ובכלל זה גם האמונה המשיחית הנוצרית. וכיצר אפשר בל המקורות מעירים על ההמך: בימי ביח שני קיימה היחה החקוה לחרוש מלכות ביח דוד, בחל את היעודים של בית דוד ונעשה "מלך" במקום בית דוד, בראני ל, היאוקימיה". ע' 661, 661 − 151, 181. אבל ולהויון וחלמידיו אף לא נמו להביא ראיה כל שהיא לכך, שישראל ישוד מלכוח בית דוד. שיין ביאוריו לחה' ב'; כ'; כ"א; פ"מ; ק"י; קל"ב: VI אלוצצפה, VI את החיאוקרמיה, את "הדר מלכותה של החיאוקרמיה", את ישראל, שנחל את וביחוד -- ההוכרה המפורשת של המלך מביח דור. ול הויון מצא עצה: המלך מממל

בבהירות יתרה הביע את הרעה הואה ול הוי ון, עיין מפרו Deschichte (הוצאת

(בודה, בריגס, קיסל וענד) הבחינו בין קביעה זמן חומר המומורים שבידנו בס' תהלים מזמורים מימי בית ראשין. אבל אף הם הניחו כדבר מובן מאליו, שרוב המומורים הקיימים בידנו הם מימי בית שני 8. בשנים האחרונות בא מפנה, וגברה הנטיה להקרים. גונקל וסיעתו קבעו בהחלט את קדמות היצירה המומורית בישראל והשתרלו להוכיח, שהנביאים השתמשו בצורות קיימות ומגובשות של המומור, שלא הם יצרו אותן. סיעה זו מקדימה גם הרבה מן המומורים שבידנו. אבל בדרך כלל סבורה עוד אף היא, שרוב המומורים הקיימים הם מימי בית שני 8. ולמומת זה מיחס זרם קיצוני חדש, של מובינקל ושמיד ט, את רוב המומורים לימי בית ראשון 6.

אולם באמת כבר נעתקה נקודת-הסבוב של הדיון המדעי בשאלת ומנם של המומרים ממקומה הישן, והשאלה העיקרית אינה עוד: "לפני החורבן או אחריו ז" השאלה המהוחית היא עתה: אם יש לראות את ס' תהלים בכללו וברובו כיצירה הנורבעת מרוחה של הנבואה הספרותית או כיצירת האמונה הישראלית העתיקה: לא החורבן הוא קרהגבול המומל בשאלה, באמת אלא—הנבואה הספרותית. אמנם, לגבי כל מומור ומומור יש לשאול, כמובן, את השאלה, אם הוא

מלפני החורבן או מלאחריו. אבל את ההנחות הכלליות. שעליהן בסטו לפנים את הקשר בין ס' תהלים ובין היהדות של ימי בית שני, יש לראות כבטלות. כיום

8261; Fil"d, finishount, 7261; Fil"d, Ermit enfiling seet.

<sup>1981),</sup> ע' 1941—1911: בלי ירמיהו לא היו מומורי ההלים נוצרים; ירמיה שמש הונמא למשוררי ההלים. וכך נבראו מתוך הנבואה לא רק התורה אלא גם "הרחיות האישיח". השוה שם, 1984 ואילך. רעה זו קבלו כמה מחשובי הוקרי האמכולה. עיין בוימגרשגר, שולם! בפפפארא, ע' ג ואילך, ועיין שם בכלל על שאלה היחם שבין ירמיהו ובין מ' ההלים.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> עיין בודה, ישופיזיווו, ע' 102—502: "נשחמרו מומורים עחיקים, אבל שרוב המומורים הם מלאחר התירבן, בזה אין להמיל מפק בשום פנים". קי של, בביאורו לההלים, מהדורה 5—6 (משנח 1999), מוען, שהמומורים כמוג מפרוחי עחיקים הם בישראל. ולא עוד אלא שיש במ' ההלים שרירים מעמים מן החקופה שלפני רוד, ויש בו מומורים מיםי המלכים ומימי הנביאים המופרים. אבל "אין גם כל מפק, שרוב מנין המומורים שבירנו מוצאם מלאחרי הנלוח" (מבוא, ע' XXX ואילך, IXXXX). ועיין ברחול מקני מש, ע' 119 קים, ביזיטופי, ע' 18 ואילך; קל וזנר, הרעיון המשיחי, ח"א, ע' 1812.

א מיין ביאורו של גונקל לס' ההלים, 1926, וכן המבוא שלו לס' ההלים (בעבודו של בגריך), שהופיע בספר מיוחר בשנה 1933. וקיין בוי מנר מנר, 182 שלום 1924 שמי 1931 של מיין מובינקל, main derection, wwinderic שמיד מ, 1945, ששה מפרים; שמיד מ, 1945, מיין מובינקל, הפוטוזפח הוהציק, 1931 של 1931, ששה מפרים; שמיד מ, 1945,

לישרה כמוסכמה את הדעה, שכל סוגי המומורים הם קרומים, וביניהם גם מזמור היחיד. אין אימוא כל יסוד לראות את ירמיהו כאבי היצירה המומורית בישראל, וממילא אין מקום לויקה עקרונית לומן ההיא דוקא. וכן יש לראות כבטלים את מתרונות מומורי ס' תהלים בכללם על יסוד קורותיה והלך־רוחה של ה.כנסיה" היהודית, כפי שהיו תביבים על המבארים בדור שלפני גונ קל. ולעומת זה קיימה ומומרת כיסוד מוסד באסכולה השלטת הדעה, שהמונותיאיומוס המוסדי והעולמי הוא יצירתה של הנבואה הספרותית. ולפיכך השאלה היסודית של ס' תהלים היא: באיוו מדה משחקף בו המונותיאיומוס הוה וכל מה שכרוך בוז קביעת מקומו ההיסטורי של הספר בכללו תלויה בפתרון השאלה הזאת. שאלה זו היא היא הציר, שעליו סובב הדיון בס' תהלים בומנו.

דבר זה מתבדר מתוך העיון בריכוח בין מוביבקל, שמיד ט, גונקל וכרי.

בנגוד לדעה המקובלה מקדים מובינקל את רוב מומודי ההלים ורואה אוחם כבלהי

מליים בנבואה הספרותית. אבל – הוא מבאר את המומודים הקדומים ביאור

אלילי. את מומודי הקינה של היחיד, שיש בהם בקשת רפוי ועודה מיד אויבים

ורשעים ויפועלי און", הוא חומס בהשבעות ולחשים נגד מכשמים ודוחות דעות.

און" הוא כשוף, ו-מועלי און" (הם הם ה.אויבים" והדשעים") הם המכשמים המביאים

על האדם מחלה וכל צדה. המומודים ההם שרשם באותו "הלך הנמש הפרימיםיבי",

ששלט גם בישראל – בפחד הקדמוני מפני הכשוף והטומאה. את מומודי "המלכה

יהוה" הוא חושב לשירים מולחנים, שהיו קשורים ב.חג עלית יהוה של כסאר"

(הוא חג "ראש השנה"), שבו הוצבה הדרמה המיחילונים על מלחמת יהוה ב.ההב"

ועודיו בתקומת בראשית, המושרשת במיחוס על מלחמת מרודך בתיאמת. במלחמה

וו "הוביש" יהוה את האלים, שפחדו לצאת למלחמה, והמלוכה על העילם נתנה לר.

היינו: מ"זן צ"גן צ"הן צ"ון צ"ון צ"חן צ"חן צ"מן קמ"מן ל"ג, ו—מ. ועיין על מומורים אלה עוד להלן.

האלים נעשר רעים ואריבים. ולפיכך היה קשור בחג גם ייצוג דרמטי של המשפט מל האלים נעשר רעים ואויבים. ולפיכך היה קשור בחג גם ייצוג דרמטי של המשפט מל הגלים מנמורים 8. – את ההשקטה הואת על הג מלית יתוה על כסאו קבל ומתח שמיר ם. החג היה קשור בתהלוכה, שבה היר מסיעים את הארון, בייצוג משפט על האלים והגויים, בהקרבת שבויים וכר' 9. יכן היה קשור בו חג המלכת המלך 10. חגים אלה היו מיתולוגיים ונוצרו בומן. שבו חיה היות בעם הרגשת-העולם המיתולוגית, שלפיה העולם הוא גלוי חייה של האלהות, והפולחן תכליתו לייצג את קורות "חיי האל". חג ההמלכה מושרש ברח כנען. מלכות האל מתחדשת בכל שנה, מפני שהוא כאילו "נפרד ממנה לומן מה"!!. – קדמות המומורים קשורה אימוא בתפימות אלה בביאורם המיתולוגי האלילי. ה"מהמכה" בשארה נאמנה לדעה הימונית של האסכולה השלטת בדבר אלילות עם ישראל בימי קדם. ולא עוד אלא שהיא אף נובעת ממנה ומחוקת אותה.

לוה מתאים הדבר, שמתנגרי מובינקל ושמידם (גונקל, קיטל, אייספלרט ופוד)<sup>21</sup>, הדוחים את הביאור האלילי, משתדלים להוכיה, שס' תהלים בכללו טבוע במטבע הדעיונות הדחיים והמוסריים של הבביאים. המונותיאיומוס המוסרי, הרעיונות האוניברסליים, החוונות האסכטולוגיים שבס' תהלים הם פרי השפעה הבנאה על יצירת המומורים בישראל; ביחוד גברה השפעה זו החל מימי ישעיהו השני, יש איפוא בתהלים יסוד עתיק, לפני־ובואי, ויסוד מאוחר, אחרי־ובואי, היסוד המיחולוגי, שגם חוקרים אלה מוצאים במומורים ידועים, מוצאו מן החקופה העתיקה אפינית מאין כמוחה היא הערחו של גונקל להימנונים שבס' תהלים, שהוא חושב איחם לעתיקים ביסודם: אילו נשתמור ההימנונים בצורחם הראשונית, היה היסוד

י היינו: ש"ה, קם"ם, נ"ח, וביחוד פ"ב. שיין של כל זה: מחקרי תהלים ח"ב, בכמה מקומות, ביחוד ש' 52 ואילך, 50 ואילך, 50 ואילך, 27, 57 ועוד. ושיין למשלה, כרך א', ש' 252 ואילך; 500 ואילך.

פ רשטי נימומים אלה הוא מוצא במ"ז, מ"ח, ע"ה, קמ"ם וכן בכ"ד.

יסו בחג וה קשורים המומורים ב'; כ'; כ"א; פ"מ, א—ג, ו—ים; ק"י; קל"ב,וכן ש"א ב', א—י.

וג שנין מפרו זיומיוחסזהד, ביהוד ש' 8, וג ואילד, דג ואילד, פג ואילד, 85 ואיל

בתפימת קינות היהיד, עיין מפרו 1945, ע' ונ ואילך:

St קיין גונגקל, מבוא, ע' 81—01, 88, 001 ואילך: 111—211, 781, 002 ואילך:
קימל, ביאורו, ע' 884 ואילך: איימ פלדם במאמרו ב WAS, 8281, ע' 18—501;
ברחולם קיים ע' 711.

המיתולוגי שבהם בולם יותר: אלא שההימנונים שבירנו צורפו וווקקו בומן מאוחר<sup>21</sup>. לפי מובינקל ט' ההלים הוא ברובו יצירת-האמונה הכהנית-העממית העתיקה, ואם כן – הוא אלילי. לפי גונקל וחבריו ס' ההלים הוא מונותיאיסטי, ואם כן – הוא נבואי. בפולמוס יסודי זה השאלה "לפני החורבן או לאחרי החורבן? אינה אלא שאלה שניה במעלה.

ומתוך תגיסה זו אנו נגשים כאן לבירור הפרובלמה של ס' ההלים. שאלתנו היסודית היא לא, אם מומורים אלו או אלו (שירי מלחמה, שירי-מלכים, שירי-קציר וכרי) הם מימי בית ראשון, אם לאו. השאלה היא שאלת גופו ופיקרו של ס' תהלים כיצירה דתית ומוסרית. את מקומה ההיסטורי של יצירה זו ביחס לנבואה הספרותית אנו רוצים לברר.

רכדי להבהיד את אפיה של הפדובלמה, עלינו להוסיף עוד, שאין אנו דנים כאן בעצם על טיב הביאוד האלילי של מובינקל וחבריו. הנחתנו הראשונה היא, שביאוד זה אין בו ממש. ס' חהלים הוא כולו מונותיאיסטי. קינות-היחיד אינן השבעות, ובשום מקום המלה "און" אין פירושה כשוף, ו"פועלי און" אינם מכשפים אלא אנשי חמס במובן מוסדי־סוציאלי. בס' חהלים אף לא נוכדה המלה "כשוף ' או "קסם" או "מכשף" וכדי, ול"פועלי און" לא נתיחסה שום פעולה של כשוף ולחש <sup>11</sup>, ההעי של דוחות ומויקים, שהם טכנה לארם ולאל ושהאל צריך להלחם בהם – אמונה, הרע, של דוחות ומויקים, שהם טכנה לארם ולאל ושהאל צריך להלחם בהם – אמונה, שהיא סימנה המובחק של האלילות. אחת היא, אם יש בתהלים שרידי "השבעות" בגד רוחות רעות, אם אין. מכריע הרבר, שהרוחות הרעות מומונה כש לאכי חבלה, מלאכי אלהים (ע"ח, מט), או ככחות, שנבראו בידי אלהים <sup>21</sup>. כמו כן אין בס' תהלים שום זכר אמחי לחג דרמטי מיתולוני, חג המלכת יהוה הקשור באגדת המלחמה

<sup>12</sup> עיין המבוא שלי, ע' 19. נונקל מחנגד להנחח "האמבולה הישנה של ולהזיוף", שבח-ישראל העהיקה היחה "מרימימיבית". הוא מבור, שמובינקל הגיהה בימוד הקירותיו, שרח-ישראל העהיקה היחה "מרימימיבית". הוא מבור, שבישראל שלמ מלכחחלה "הלך ראז מונותיאיממי" (180) ושרח ישראל נמחה מימי קדם למונותיאיזמום "ובכללה דחתה את המיתולוגיה" (180). אבל זו היחה, בגראה, רק נמיה והלך רוח. נונקל מאמין, שיהוה היה "אלהי וולקן" (עיין, למשל, ביאורו לחה', ע' 224). הוא מוצא בכל מקום במקרא אמונות מיתולוגיות, ואף אמונה בשלמון האלים, עיין המבוא לההלים, ע' 191, 185 ואילך, באב—1925, ועיין ביאורו לחה' ז', ג"ח, מ"ב, צ"ו, צ"מ. עיין על זה עוד להלן. ועל המבוכה של נונקל וגרממן בענין זה בכלל עיין למעלה, ברך א', 185 בואילך. ועיין למעלה, כרך א', ע' 25 ואילך. ועיין בקרחו המפורמה של נונקל, מבוא,

ש' 200 ואילך. T שיין למעלה, ברך א', ש' 224, 1826, 1836.

ברתב, חנין וכו'. כל הפנין הוה עומד על דרשות מורחות וביאורים דמיונים למקראות סחומים. עובדה היא, שבשום מקום, שנוכרה אגדת רהב, לא נוכרה המלכת יהוה, לא נוכרה אגדת רהב, לא נוכרה המלכת יהוה, ובשום מקום, שנוכרה המלכת יהוה, לא נוכרה אגדת רהב <sup>101</sup>. והעיקר: המלחמה ברהב, חנין רפו', שנימדה במקרא, אינה מלחמה על השלטין האלהי, אינה מלחמה וי, בית מנין וכו', שנימדה במקרא, אינה מלחמה על השלטין האלהי, אינה מלחמה ווי, בחשקמות המקרא בכלל וס' תהלים במרס על אלהי הגוים שינן קשורות בשום והשקמות המקרא בכלל וס' תהלים במרס על אלהי הגוים אינן קשורות בשום או עם יצון לחבו הנוין וכו'. אלהי הגוים אינם אלים רעים או אויבי יהוה המאוה, אבי אלהי הגוים אינן אין כל וכר במקרא בכלל ובס' מתים" (ק"ו, כח, לו). הגוים עול טים בגוים או שהמשטט בעולם הזה הוא התיים ולפיבן אין כל מקום לאיריאה של משפט יהוה על אלהי הגוים, לא במובן מכטולנגי יהוה דן את העמים, אבל לא את אלה המעובה במובן מולחני ולא במובן אסכטולנגי יהוה דן את העמים של שרירים אלה בשחנה העמים "בי המים". בס' תהלים בשחקעו שרירי מיחום. אבל אמים של שרירים אלה בשחנה

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> עיין במרומרומ למעלה, כרך א', ע' 085—185: ההמלכות יהוה היא דמיי היסמורי, ומשמעותה — שלמון על בני האדם. לאמור שם יש להוסיף ראיה מובהקה ביוחר ממומור מ"מ, (—מ. בפסוק יא נזכרה אנדח רהב, ובימ — מלכות יהוה. אבל המומור הוה נפלג לשני קמעים: ו—מו, מו—ימ: הראשון—קוסמי, השני — היסמורי. והנה מאלף הדבר, שרק בקמע השני (אשרי העם ידעי הרועה...), אחרי הוכרח חסרי אלהים עם ישראל, נאמר: ולקדוש ישראל מלכנו.

לג על אנדת רחב והאלים עיין כרך א', ע' 605—105 (ביחוד שם, הערה 21), 222—222.

על משמעת העלאת יהוה על "כל אלהים" עיין שם, ע' 205 ואילך (ביחוד הערה 7). — על הער משמעת העלאת יהוה על "כל אלהים" עיין שם, ע' 205 ואילך (ביחוד הערה 7). — על הערה מיין שם, ע' 205 של מלחמת אלהים באלי הנייים בממרות המערעית ועל משמעות ה"שמעים" באלהי הנייים עיין שם, ע' 205—252, 222—222. — ומפני שאין במקרא שום זכר למלחמת בין האל ובין אלהי הניים לא בחקומת בראשית ולא בחקומת היממריות, יש לראות את הרעה על משמע אלהי הנייים באחרית-הימים כתמלה ביותר. עיין מובינקל ושמידש במקומת הממומנים ועיין נונקל, מבוא לחהלים, ע' 111, 152 ואילך, 205, 212—212, 200 ובביאורו לחה' ע' 11, 1; נ"ח; מ"ב, ביותר ע' 306—106, 224. במולה של הדעה מוכח דוקא מחה' נ"ח ומ"ב, אין 1; נ"ח; מ"ב, ביותר ע' 306—106, 224. במולה של הדעה מוכח דוקא מחה' נ"ח ומ"ב, אולם בכל רחבי המפרות המקראית אין רמי לדבר, שאלהי הנויים הם אל ה' המ ש מ מ ואוראים לחמס ורשעי אמונה ול א נמקרה אך כאמונה של עוברי האלילים. לאלילים מיחמים עובריהם המקריים מבעיים, הם נותני לחם וצמר וכו'; הם ממלאים המקרים לאמיים: הם עוברים במלחמה, הם אבות המם; הם רופאים (כבעל זבוב של עקרון); הם אלהי שבות הברית אבל לא נוכרי במלחמה, הם אין זו אמונח ממרי המקרא עצמם.— בממרים

תכלית שנוי ובאמת חדלו מהיות מיתוס ממש. ובכל אופן אנו מוצאים שרידים כאלה גם בספרי הנביאים, שהם מונותיאיסטיים בהחלט. להרגשה היסודית של האמונה המיתולוגית, שחיי העולם הם חיי האל ושהפולחן מייצג את חיי האל וגורלו וקשור בהם, אין גם בתהלים שום זכר.

ומכיון שכך, הפרובלמה היא: מהו מקומה ההיסטורי של יצירה מונותי־ איסטית זו-לפני הנבואה הספרותית או לאחריה: התלויה הוא בנבואה או בלתי תלויה היא בה, כספרות תב"ר:

### איריאות מאוחרות בם׳ תהלים

הקושי המיוחד, שיש בחקר זמנם של מזמורי ס' תהלים, גובע ממיעוט מספר הזכרות ברורות של מאורעות היסטוריים. סגנון המזמורים הוא כולל יותר מדי. ובהרבה מזמורים כבר מצאו חוקרים שונים רמזים למאורעות, שיש ביניהם ריוח של אלף שנים. רק שמות היסטוריים מעטים נזכרו בגוף המזמורים, ואין בהם אף שם אחד מן הדורות שלאחרי דוד. נסיונו של גונקל וסיעתו למצוא ב"חקר הסוגים" משען לקביעה היסטורית מסוימת ודאי לא הצליח. הנהתו היסודית של גונקל היא, שהסוג הטהור הוא הקדמון, ושעירוב־סוגים הוא סימן לאיחור. אולם העובדה, שבמזמורים הכבליים העתיקים ביותר יש עירוב־סוגים, פוסלת את ההנחה הזאת מעיקרה. כי דבר זה הרי יש לראות כמוסכם, שספרות המזמורים הישראלית מושרשת

החיצונים אנו מוצאים את האמונה במשפם האל על המלאכים "הנפילים וצאצאיהם באחרית הימים. עיין בומה"גרסמן, Rel. d. Jud., ע' 251 ואילך. רמז לזה מוצאים נם באחרית הימים. עיין בומה"גרסמן, "Rel. d. Jud., ע' 251 ואילך. רמז לזה מוצאים נם ביש" כ"ד, כא—כה. משפם זה מחבאר כמשפם על "שרי" הנוים (עיין דנ' י', ינ, כ; בן סירא י"ז, מז ועוד), שהם לדעת החוקרים גלנולם של האלים הקדמונים. אולם כבר מען קי מל (עיין ביאורו לתה' פ"ב, ע' 275—276) בצדק, שבשום מקום לא נרמז, שהם שפ מ הוא בידי שרי הנוים ושהם עצמם מעותים דין. להבנת תה' נ"ח ופ"ב השוה חכמת שלמה ו', א—י; חזון עורא מ', לה—מו. מלבד זה אף אילו נחנה רשות לחשוב את שרי הנוים בבחינה הים מורית לנלגולם של האלים (על במולה של הנחה זו עיין למעלה, כרך א', ע' מל א כי ם, ממשרתי יהוה. ואין זה אלא מלוף קשה בשעה שמסנננים את חזון המשפם על מל א כי ם, ממשרתי יהוה. ואין זה אלא מלוף קשה בשעה שמסנננים את חזון המשפם על המלאכים החומאים כמשפם על — "אלהי הנוים", "אלהי־העולם הגדולים" וכו'. לביאור מומור פ"ב עיין להלן, הערה 90. — נונקל מוצא רמזים למלחמה עם האלים ולמשפם עליהם אפילו ביש' מ"א, כא ואילך; מ"ד, זואילך; מ"ה, כואילך (ביאורו לתה', ע' 361). במסוקים אלה אין אף רמז של רמז לכך. ולא עוד אלא שהחמימה הף מים מים מית של האליות מובהקת ביותר דוקא אצל נביא זה. מכאן יש ללמוד מה ערכן של כל הדרשות הללו.

באיוה אופן שהוא בספרות המומורים הבכלית והמצרית, כמו שמוכיחות נקודות-המגע המרובות שביניהן גם בצורה גם בחוכן. ואם בספרות הבבלית הקדומה יש קירוב-סוגים, כיצד יכולים אנו להניח, שבספרות הישראלית הסוג הטהור הוא סימן של קדמות והסוג המעורב סימן של איחור ז<sup>18</sup> קביעת זמנם של מומורי ס' תהלים יכולה להתבסס בעיקר רק על חקר האידיאות – הדתיות, המוסריות, הלאומיות וכר' – השולטות בהם.

ראמנם, ההשקפות המקובלות באסכולה השלפת על ס' חהלים מבוססות ביסודן על חקר תולדות האידיאות—לפי התפיסה, שנשתרשה באסכולה זו. לפי תפיסת בית-ולהויון הימה האמונה הישראלית לא ומית בראשיחה. אלהיה היה אל לאומי בלבד,

הקונ ה,מהור", ותפלח יחיד (עיין אָר פן, זעואויאוש, ע' 1885—1885). ונק זה פרחיק אח ההנחה על קרפות שנוכל להניח הנחה כואה. — נם במומורים מצרים עתיקים אנו מוצאים הערובת של הימנון בישראל המונ ה,מהור" הוא הקרום. תולרות המומור הישראלי אינן ירועות לנו עד כרי השומרית כוללה כבר גם הימנון וגם קינה ותפלה וגדר, הרי שאין כל ימוד להניח, שרוקא זה תלוי בהשנות, שיש להשינ על דרכי חקירתו של שמומר. אם "חפלה נשיאת כפים" שנונקל וסיעתו מסיקים מתחקר המונים" (אף־על־פי שחקר וה חשוב מאד מצד עצמו), ואין ומצר שני יש בחומר, שנממך עליו שמומר, כדי לבמל לנמרי את המסקנות ההיסמוריות, על החומר, שמביא שמומר, ואפשר לומר, שבאה עליה הסכמה של כמעש כל החוקרים. אבל הדעה, שיש קשר בין המומור הישראלי ובין הבבלי (והמצרי), אינה שמדת דוקא ובפרפיה דרנה מוקדמת של היצירה הישראלית". ואטנם, שמומר מרחיק ללבח במסקנותיו. פחוח, ש' 1-2). לגדמברגר הולק על ה"אכמיומה", ש"היצירה הבבליח היא בכלליה RWIL YLTGEFL, WIL ZJO, 2281, W 674—884. (WILL GILGGGI, - 5widsedsbeded אפילו, שרוקא המונים ה,מהורים" הם המאוחרים (כמאמרו, ע' 151). על מאקנוחיו של שמומר למוניהם קיין ש a ו a ר, maialisted, וכן מאמרו ב AOSL, 1991, ע' 131-151. שמומר ממיק קינה לרוד מבעי ליהו עיין ברכוח וי, ש"ב. — נגד השקפה גונקל על החפהחות המוטורים אישיה ואף לאומיה, ואינן דוקא מספר על מה, וכבר אמרו על הה' ג', א: מומור לדור? ---ע' 6, הערה ג. אבל בעבריה אין לנו יסוד לקבל שמוש־לשון זה. ה,קינוח" ענינן צרה בכלל, בלשונה beilned. היינו: ממפר, והיא מונ מיוחר. השוה בוי מנר מנר, begegedichte, שהאמכולה של נונקל מבחינה בין Pailagally, היינו: שיר חלונה, ובין קינה. ה,קינה" היא לאומיים, מומורי אנדה (לֶננדוֹת), מזמורי חורה, מזמורי הכמה ולימורניות. אולם יש להעיר, מומורי הודה של היהיר, דברי ברכה וקללה, שירי עליה לרגל, שירי נצחון, מומורי חודה מבחין מונים אלה: הימנונים, שירי המלכת יהוה, קינות העם, שירי מלכים, קינות היחיד, 18 שנין מבואו של נונקל לחהלים, ע' 72 ואילך, 58, ביחוד ע' 116—356. נונקל

בתקופת הנבואה המפרותיה, בתקופת שלטון ס' דברים וס' התורה של בית שני פנ, בית שני. ולפיכך גם אם נניה, שיש בס' תהלים שרידים פחיקים, הרי שברובו נוצר אחרים (א', י"ט, וביחוד קי"ט) מופיטה הערצת החורה. זהו מוטיב מובהק של חסידות שלטת בספר תורת גמול אישית ודחיות אישית. בוה יש ממטבע הבית השני. במומורים לברה מומיפה כעיר הקודש. הרי שיש בסמר שכבה, שנוצרה אחרי חקופת יאשיהו. אסכטולוגיים. הרי שנתגבשה בו היצירה הדתיח של הנביאים. במומודים רבים ציון אחד עולמי, אנו מוצאים בו רשמי השקפה הנביאים על הפולחן, יש בו חוונות התורה משמש גם הוא סימן של תקופה. – והנה בס' חהלים שולמת אמונה באל בימי ביח שני נוצרה החורה ונששתה מרכו חייה הרחיים של היהדות. רשיון ובין אלהיו. היסוד האישי גם הוא מסמן איפוא דרגה מאוחרת של התפתחות. מקום חשוב. ליד שאלת היחם שבין העם ובין אלהיו נדונה שאלת היחם בין היחיד מופיצה על קרקע האמונה הלאומית הישנה נמיה לרחיות אישיח. שאלת היחיד חופסת מימי ירמיהו ואילך מופיעה – לפי ההנחה – תורח גמול אישיח. ועם זה אידיאה זו אף היא מסמנת תקופה. תורת הגמול הצחיקה היא לאומית-חברותית. רק דתית חדשה: האמונה הישראלית מחקשרת לעולם ברעיון קדו שת העיד ירושלים. האפיניות של תקופת הנבואה הספרותית. עם הופעת ס' דברים משחררת אידיאה יחוד עולמיח, שלילת הערך העצמי של הפולחן, חוון אסכטולוני הם איפוא יצירוחיה וקבעה את המוסר עיקר. הנבואה הגחה, להלן, חוון עולם לא חדית הימים. אמונתד הפולחן. היא דחתה את ההערכה העממית של הפולחן, שללה את ערכו המנחלם בעשה האל הוה אל אחד עולמי. הנבואה הספרותית הביעה, להלן, השקפה חדשה על שהחום עמו וארצו היה החום שלטונו ופעולחי. רק בחקופה הנכואה הספרוחית

# EGIFA. Marta Reart. eart nartaf.

אולם כל ההנחות האלה אינן נכונות.

(לשאלת האוניברסליומוס שבם' חהלים עוד נשוב להלן). האמונה באל-פולם אחד אינה יכולה לשמש איפוא סימן לחלות בנבואה הספרותית. הישראלית. בבחינה מסוימת היתה האמונה הישראלית מראשיחה אמונה באלהי־עולם. הראשון של ספר זה. האיריאה של האל האחד היא האיריאה הראשונית של האמונה שאמונת היחוד אינה יצירת הנביצים המופרים, ככר הוכחנו בבירור בכרך

שירושלים נעשתה היא לבדה עיר קרושה בישראל. אבל היש במומורים וכר ברור שהספר גוצר רובו ביהודה ושהוא פרי מבחר מסוים, שנתגבש בימי ביח שני בשעה בס' תהלים שלמת האידיאה של קרושת ירושלים. מזה יכולים אנו רק ללמוד,

פו עיין המכום אצל ברתולם - קוים ש, ע' פון ואילך.

נוכרה קרושה ירושלים. אבל בשן הוא "הר אלהים", סמל פיוטי לכל ארץ הקודש (פו) "ב, ירושלים הקרש משכני פליון"-הרי, שיש בישראל המשכני פליון" רבים 23. בס"ח, ל בית ראשון "ב. מלבד וה יש במומודים גם רמוים ל רבו י מקדשים. במדי, ה נקראת ס"ר, יב: קט"ו, יח), כולל גם אח בדרי המעשר, שהיו נהוגים בישראל בימי שנוכר במומודים כמה פעמים (כ"ב, כר: נ"ד, ה: נ"ר, ינ: ס"א, ו, ס: ס"ה, א: בשום מקום לא גרמו ענין זה בס' תהלים. ויש יסוד להניה, ששלום נדרים ונדבוח, גם מעלה לשם מעשרות ובפורים ובכורות. אלה לא היו נדרים אלא מתנות חובה. בחנים ווובח שם ומשלם שם נדרים, אלא – וזהו השרטוס המשנה־תורחי האפייני – שום ענין משנה תורתי מיוחד. בימי בית שני היה הפם לא רק עולה לירושלים זה דבר, שלא היה יכול להאמר על ירושלים שלפני ס' דברים. ומצד שני לא נוכר המקרש – כהיכל הקודש, שבו העם עובד אלהיו, ובו הוא משלם נדריו ב". אין בכל סי תחלים כעיר אלהים, מקום משכן יהוה, כקרית מלך, המדת העם ומבחד בעגועיר: במומורים החיסטוריים פיח וקיד לא גוכר חמא הבמוח <sup>08</sup>. ציון נוכרת במומורי הגדרלים, ובו היה משלם גדריו. והנה – יותר מוה אין אנו מוצאים גם בס' תהלים. ס׳ דברים. הבית היה מקדש־מלך יחיד, היכל מרכזי, שאליו היה העם נוהר בחנים היה יחיר בהמצרחו וקרושתו בארץ יהודה, ונחשב למקום נבחר שוד לפני חקופת יחיד ומיוחד גם אצל שמום, ישעיה, מיכה, צפניה. בית המקדש שבירושלים לאיריאה המשנה תודתית: ציון היא עיר מיוחדת בקרושה, ובית המקרש שבה הוא

<sup>20 &</sup>quot;ייכעימותי בבמוחם" (ע"ה, נה) מקביל ל"ובמסיליהם יקניאוהי". שהרי במקראות אלה מרובר על הקומה השוממים, שלמי השקמה ס"ר לא הל עליה אימור הבמוח (עיין רב' י"ב, ה ואילך; מל"א נ', ב). השוה הושע י', ה; עמ' ז', מ. והשוה למעלה, כרך א', ע' 36, הערה ד. בחה' ע"ח, מו—מש נוכרה בחירה ירושלים ומקדשה. אבל לא גרמז כאן גנור לבמוח אלא ל"אהל יומף" ול"שבמ אמרים". זה מהאים להמימה העהיקה שמלמני ס"ר.

וז עיין: ב', ו; מ', יב—מו; מ"ו, א; ב', ג; ב"ו, ג; מ"ו; ג', ב; מ"ו, א; מ"ו, ל; ע"ו, ב; ע"ו, נ; ע"ו, מח—מש; ע"מ, א—ג; פ"ו, ב— ו; פ"ו, ב—ה; צ"ו, ה; צ"מ, ב; ק"י, ב; קמ"ו, בי עיה; קב"ב; קב"ה; קב"ו; קב"ו, ה; קל"ב—קל"ה; קל"ו; קמ"ו, י; קמ"ו, יב—יר; קמ"מ, ב.

מין למעלה, כרך א', ע' 14 ואילך.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> השבעים קראו "קדש משכנו עליון", ורבים מן המבארים מקבלים נומה זה. אבל נומה השבעים אינו אלא הקון, והמזמור הוא מלפני הרפורמה של מ"ד. לצורה "משכני" השוה יחי' כ"ה, ד.

אל הפירוש המקובל ל"חרצרון" (ס"ח, יו) הוא, ע"ם הערביה: הבישו בעין רעה, הקנאי, ושיעור הכחוב: למה הקנאי בהר ציון, אכל כבר הרנם המהרנם במובן "חרקרון":

ובישראל יש מקדשים רבים (לו) <sup>26</sup>. בע"ר, ד. ז יש בקצה גומהאות "מועדרך", "מקדשיך" בלשון רבים <sup>26</sup>, ושם, פסוק ה, נוכרו "מועדי אל", והבוונה לא לבתי כנסיות אלא למקדשים ולבמות <sup>72</sup>. בס"א, ב ואילך מדובר על עבודה אלהים בתרועה ובומרה בישראל ו"ביהוסף", וגם כאן גרמוה העבודה במקדשים <sup>28</sup>. כמו כן נוכרו בכמה וכמה מומורים מובח יהוה, ביתו, היכלו, אהלו, דביר קדשו, חצרותיו וכו' מבלי שנוכרה בפירוש העיר ירושלים <sup>29</sup>.

למה אחן קקון. זכן ביאר מנחם, עיין רש"י לכחוב זה. ונראה, שותו המירוש הנכון. השור כ"מ, ו, ה; קי"ר, ד—ו. זנם במ"ח, מ נזכרה רעירה הארץ והר סיני. זלמי זה "ההר המר אלהים לשבחו" זנו' (מ"ח, יו) הוא לא הר ציון אלא הוסמה ביאור "להרים נבנונים", והוא כנוי מליצי לכל ארץ ישראל, הר נחלה אלהים (שמ' מ"ו, יו; השוה דב' נ', כה). בשן מממל מצו את כל הארץ. השאלה "למה הרצרון" דומה לשאלה בקי"ר, ה—ו, והחשובה בבושה: מבני אלהי ישראל. נוכרו כאן אימוא סיני, בשן, הרי ישראל. "ירושלים" בפמוק ל היא, בנראה, הוסמה, עיין הערה שלאחרי זו. — הבשן נכבש לפני ישראל קודם שמברו את הירדן (במ' כ"א, לנ—לה; דב' נ', א—יר; יהושע י"ב, ד—ו ועוד). במיכה ז', יד "בשן ונלער" מממלים את ארץ ישראל הרחבה. ביש' ל"ג, מ אנו מוצאים "בשן וכרמל", בהקבלה ללבנון והשרון. ק מו מו (חרביץ, ח"ש, הנברת אב, ע' 13) ממרש "הר אלהים, הר בשן" — הר מקדשי האלים בכל המרך למי ההמשך הממוך: חמר אלהים, רכב אלהים וכו', ולמי שמוש המלה אלהים בכל המרך.

לפי ק סו מו (תרביץ, שם, ע' 24) מבקש לפרש "ממקדשיך" על מקדש ירושלים דוקא, לפי המודה על השיבות המקדש ועל הדרו". ומביון שהמומור הוא, לפי ממומי, מימי דוד, הרי שהמשורר כבר רמז על הדר המקדש עוד קודם שנבנה. ובכל אופן הלא בימי דוד היו מקדשים רבים בארץ, וכל הדוחק הזה למהז והשוה חיות, ביאורו לההלים הלא בימי דוד היו מקדשים רבים בארץ, וכל הדוחק הזה למהז והשוה חיות, ביאורו לההלים (הוצאה כהנא), לפסוק זה. "מהיכלך" במסוק ל אינו מחישב לפי שום ביאור. ונראה, שצ"ל "מהיכליהם" (קסומו, שם, ע' 02, מעלה חיקון זה על דעה ודוחה אותו), מעין המליצה בצמי בלי יא: וישחחוו לו איש ממקומו ונו" הבשוי "על ירושלם" הוא, כנראה, הומפה, ואולי נגררה על ידי השבוש "מהיכלך". על פרק מ"ח עיין ברך זה למעלה, ע' 121-81. ועיין עוד להלן.

ם: לי ג: וכן לם"ו: לי"ח, ועוד.

מיין קימל וגונקל למקראות אלה.

TE השוה קמינקא, מחקרים, ע' 201.

אל השוה גונקל, בביאורו למרק וה. במ"מ, ינ מוצא גונקל רמו לעבורח אלהים על הר חבור וחרמון. אבל היכן מצינו זכר למולחן יהוה על הר חרמון? הכוונה לרנה

פא עיין ב"ז, ו; ב"ז, ד; ב"ח, ב; ס"א, ה; ס"ו, יג; צ"ב, יד; צ"ו, ה; צ"ו, ו,

יש להניה. שכמה מן המומורים מכוונים למקדש ירושלים, אבל אין ראיה. שבכולם הכוונה הראשונית למקדש וה<sup>90</sup>.

#### THILL SIDIE

בני, פונה לקוראיר, אוחב את ה-שוחק" (את הפנו והנכנע), נותן לחם לדל, מציל פורה מצרה, מעלה משאול, שומע תפלה, מאריך חיים, מציל עיף וכושל, עוזר לבוטח זוהי גם מדתו של המומור המצרי. גם המומור המצרי משכח את האל כרופא. גאים, מקימים דכא, משמידים רשע, מחיים מחים ומעלים אוחם משאול וכו׳ וכו׳ וצי. הם במומודים הבבליים בעלי רחמים, מחויקים יד כושל, ווקפים כפופים, משפילים ללוקח שוחד, למלוח ברביח וכו' ומשלמים שכר מוב לעושה המוב. ובכלל-האלים האלים באשר הם שופטים את האדם בצרק וגומלים רע לנשבע לשקר, למנאף, רחמים וסליחת עוונות, בהבעת כניעה לאלהות. המהפלל מבקש מגן ועודה מאת הצלחה בנסבות-חיים שונות. המומורים-הלחשים כרוכים בהחחטאות אישית, בבקשת היא בחלקה הגדול תפלוח־י חיד, ועניגן בקשת עורה ממחלה ושאר פגעים ובקשת אנו מוצאים מומורי־יחיד, מסוג המומורים שכם' תהלים. ספרות המומורים הבבלית היא מן הנחלה החדבותית, שנחל ישראל מלפני היותר לעם. גם בבבל וגם במצרים בתולדות ישראל. כי גם היצירה המומורית, ובכלל זה גם היצירה המומורית האישית. שמומורי־היחיד הם מאוחרים בישראל ושנוצרו מחוך איזה צירוף חנאים מסוים ביתוד, כבר הוכח בהחלט, שאין כל יטוד לחלות את ראשיחה ביר מיהו ולהניח, הן בישראל, כבר עמדנו למעלה וראינו, שאין היא נכונה. ואשר לספרות המומורים פל הדפה, שהדתיות האישית בכלל ותורת-הגמול האישית בפרט מאוחרות

<sup>&</sup>lt;sup>08</sup> המבארים מניחים כרבר מוכן מאליו, שהמשורר של חה' מ"ב—מ"ג, העורג אל ביח האלהים ואל הר קרשו ומשכנוחיו, מחכוון למקרש ירושלים. אבל מניין לנו רבר זה? ירושלים לא נוכרה, ובכלל לא נמקרה במזמור שום עיר. המשורר נמצא ב"ארץ ירדן וחרמנים" (מ"ב, ז), בארץ אויב (ד, י, יא; מ"ג, ב), זאח אומרה: צמוניח־מורחית לגבול ישראל. הוא מחנענע להר הקורש, היא ארץ ישראל בכלל (עיין דב' ג', כה; יש' נ"ז, יג; חה' ע"ח, נד; שם' מ"ו, יו), אל משכנות יהוה בארץ ולחני יהוה במקרשיו. בימי ביח שני מחרו אח השיר, כמובן, בירושלים. אבל באמח זהו מומור ישראלי עה'ק, כנראה — של 18 עיין צ' מ רן, ההחשצא, חוברת א', ע' 1, גו, חוברת ב', ע' 9; אָבֶּל 'ננ, נו,

molgiles mentezinolydad ten zinimes tuz melleud, 2', 4' 18, 88, 28; 2 f d d f, etxel, 200, 882; 4 f d d d f, guntöwntezedezeded, 4' 81—81.

ברדף מנכלי שקר וכוי. נפש המשורר תערוג לאל, לבו ישמח לקראחו אליו הוא מחפלל יום יום, הוא מספר תהלחו בלילה, הוא מבקש ממנו סליחת עוון ובוי28.

## מומורי התורה

לכך, שהאיריאל של הלמוד בספרים וההגיין בגדברי אלהים" כבר הובע בספרות-של החורה, שכימי בית שני רק ניתן לה גבוש מוצק וקבוע. מלבד זה יש לשים לב התורה של בית שני 35. במומורי־התורה שבס' תהלים מתבטאה האידיאה הישראלית האדם באלהים (נו), היא מבחד מתנות אל לאדם. כל זה אינו קשור כלל במדרש רעוד, היא מביצה לידי אמונה (ל) ויראה (לח), היא חסר אלהים (סד, קבד), היא חלק צרק ומוסר. היא שומרת ממעשי עול (קי"ם, ג), מבצע (לו), מארח שקר (כם, קר) וששית רצונו. יסוד המשולה והמעשה גובר. הם מרוממים את התורה כהדרכה לחיי אפיני זה. החורה היא למשוררים אלה ענין לידיעה ואהבה, דרך של דבקות באלהים שבעל פה היא היצירה האפינית של החקופה. אולם בס' תחלים אין רמו למחקר ההסבר ההלכי, כדי להתאימה לצרכי הומן ולעשוחה בסים לכל עניני החיים. חודה בית שני הוא לא כל כך למוד התורה אלא ביאורה ומדרשה, למודה בדרך מורח יהוה, מצוחו, עדוחו, משפטיו, פקודיו, יראחו ובר'. מלבד זה – האפיני לימי אין אנר מוצאים בס' תהלים את הבטוי "ספר התורה". המשוררים מרוממים את (א': י"ם: קי"ם) מתכוונים דוקא לספר התורה של ימי בית שני. אף פעם אחת דבקוחם בה לדבקות באלהים. מצד שני אין כל ראיה. שמומורי־החורה שכםי חהלים אין זה אלא דבר טבעי, שהיר משוררים דחיים, שרוממו וקלטו נהלה זו וחשבו את היחה בישראל מאז, וספרות זו נחשבה לגבוש דבר-יהוה, שהיה נחלח ישראל וסגולחו. והכהנים נחשבו מאו לתחופשי התורה". ספרות חורה עשירה ורבת סגנונים קיימת ומשפטיו מרבים גם הנביאים לדבר (פמ' ב', ד: הושפ ח', יב: יש' ה', כד ופיד). בזמן מאוחר-אחרי ס' דברים או אחרי תקופה עזרא ונחמיה. על חורת יהוה וחקיו מאוחרים. אכל יש לרחות את הרצה, שמומורים צל תורת יהוה יכלו להוצר דוקא שני. משפטנו על ס' חהלים לא ישתנה על ידי ההנחה, שמומוריי החודה הם EITTIG. GOOF OFF TERRO EIGE EIR WEI, INGWE, WIW EF ED EWEF GEWER EIR פערון שאלת ספר חהלים אינו חלוי בפתרון שאלת ומנם של מומורים

<sup>28</sup> qv/ y r a f, tuletoill, q' 706, 176, 376—776, 676—486.

<sup>88</sup> קרוב קצת יותר למושג למוד-התורה המאוחר הוא בן־סירא, עיין כ"ד, א-לד; ל"ח, כד-ל"מ, יא. בן סירא מדבר בפירוש על חקר "ס פר בריח עליון" (כ"ד, כנ), שהיא עיין וחכמה נפלאה. אולם גם אצלו גוברת עוד החפימה המוסרית-המעשית והחיונית של ההניון בחורה (היא החכמה). החורה מלמדת את האדם מוסר, יראת שמים ודרך חיים.

החבמה המצרית 66. נאשר ביהוד לתה' אי, הרי אנו מוצאים את הבטוי עובתורתר יותם ולילה" (ב) ביהושע אי, ה (הנחשב על המקור ס"א. ושם הוא צווי אישי ליהו שע הוא צווי אישי הוא צווי אישי הוא צווי להצלחתו במלחמה), ואת הענין אנו מוצאים ברב' י"ו, יה – כ (ושם הוא צווי למצל ותואי לאריכות ימיו על ממלכתו). ואילו הדמוי המיוטי בחה' אי, ב-ד על העץ הרענן ועל המוץ יש לו מקבילה ביר' י"ו, ה-ה, ולא עוד אלא שלרמוי זה יש מקבילה במשלי א מגמאו מה, מרק ה'86. אין אימוא יסוד למקפק בקדמות תה' א'.

## הרקע המדיגי. העמים והארצות

כבר אמרגו למעלה, שהרקע ההיסטורי-המריני של ס' תהלים הוא בלחי-ברור רשהמאורעות המרומזים במומורים הם כוללים, וקשה ליתן בהם קבע. ועם זה אפשר בכל זאת להבחין את רשמי המסגרת ההיסטורית של הספר בכללה.

בס' תהלים נוכרו עמים וארצות אלה: צור (מ"ה: פ"ג: פ"ו), מואב, אורם, פלשת (פ"נ: ק"ח ועוד), מצרים, כוש (ס"ח ועוד), תרשיש, שבא, סבא (ע"ב), ישמעאלים, הגרים, גבל, עמון, עמלק, אשור. מדין (פ"ג), כנען (ק"ה: ק"ו: קל"ו), משך, קדר (ק"ב), האמורי, בשן (קל"ה: קל"ו), בבל (פ"ו: קל"ו), כל אלה הם עמים ושבטים, שבני ישראל באר במגע אתם בימי קדם ובימי בית ראשון, כדי למצוא זכר למאורצות מאוחרים, יש הכרח לפרש באופן מיוחד שמות כגון עמלק או אשור. הלפומת זה לא נוכרו לא פרס ולא יון, שתי הממלכות, שמשלו ביהודה בימי בית שני. מטגרת אתנוגרפית זו קשה להתאימה אל ההנחה, שם' תהלים נוצר רובו בימי בית שני.

## Het ich familien ein wie

למאורעות מימי בית שני, ביחוד מתקומת הח ש מונאים, מוצאים החוקרים רמוים דחוקים בדרך הביאור המיוחר. אולם שתי נקודות ברורות אמשר לקבוע: א) יש בס' תהלים מומורי מל כים, ובהם מומורים על מלכי בית דוד, שבלי

למוד התורה כולל רעח חוקיה ומשממיה, רעה דברי נביאים ובינה מפרי משליה. ונם את משליו חושב בן־מירא למרי למוד החורה (כ"ר, ל—לר). והשוה ק מינ ק א, מחקרים, ע' 1928 ואילך.

<sup>48</sup> אין פוב לו לאדם אלא ללמוד במפרים, כי חכמה המופר־המקיד פובה מבל מהורה ומלאכה (פיין א ר מ ן, זעופו-אוֹן, ע' 101 ואילך). וכן משנגים הכמי מצרים, שלפולם לא יהא אדם רודף הענונות, אלא יהנה ב"דברי האלהים" וילמד במפרים (שם, ע' 140, 222, 262). אמנם, מעם העצה הואח הוא בעיקר הועלחי. אבל אין כאן הברל בעצם הענין.

<sup>38</sup> RWIR Lrad, Heisheiswehunge, y' 08-86.

מדרש מלמולי ממלף אי אפשר לקבוע ומגם בתקופה שלאחרי המלוכה. ב) המאורע ההיסטורי המאוחר ביותר, שיש לו זכר ברור בספרנו (קל"ו) הוא חורבן ירושלים הגלות יהודה בימי גבוכדנצר. הזמן המאוחר ביותר, שיש לו בספרנו זכר ברור הוא איפוא זמן החורבן והגלות, לפני ממלת בבל. למסגרת זו מתאימים להמליא במה וכמה עניגים.

לשוא נחמש בסי תהלים מומורים מת קום תגלות בבל ושיבת ביון  $^{66}$ , אין כאן הקבלה לאיכה א'-בי, ר'-ה', ליש' ס"ג, ז-מ"ר, י או לדג' ט". (השוהס' ברוך א"-ה", חוון ברוך המורי ד'-ה", י"בי, ס"ו, חוון עורא ז', לח-ה', גט'. אין קינה על חורבן הבית ושוממותו ועל במול המלוכה  $^{78}$ . אין תפלה על בנין הבית.

<sup>88</sup> חח' קכ"ן מחבאר ברניל כשירם של עולי הגולה בימי כורש. אבל כבר הכירו שאין לישבה: לפי א כבר היחה שיבח השבוח, ולפי ד שיבח השבוח רק עחירה להיוח. אין להניח, שאיחו הבמוי מסמן במקראות ממוכים שני דברים שונים (נונקל). מלבד זה אנו ממעל-נאולה ל עי ני הנוי ם. לא בחרועה ותמהון אלא בשנאה וולוול קרמו הנוים אח מני השבים. כיצד להחאים לכך אח המלים: או יאמרו בנוים: הנדיל יהוה לעשוח עם אלה! (ב) ז אין אימוא מסק, שכל השיר הוא החנה לעחיר לבוא, ו"היינו" בממוק א הוא עבר במקום מחיר. נראה, שונו מזמור הכולל המלח"י ב ו ל בשעח בצורח. מכח הבצורח היא חרמה הארץ לעיני הנויים (השוח יואל ב', יו, ימ, כו, כו). פקירה הארץ בברכת יבול היא שיבה שבוחה. מחנח היבול מודיעה ישועה אלהים "בכל נוים" (עיין חה' מ"ו, נ). עחה הם זורעים בדמשה, אבל מהמללים הם, שיקצרו ברנה. ואו המלא לשונם רנה, ובנויים יאמרו: "הגדיל ה'לעשוח מם אלהו". בשני זה עצמו אנו מוצאים בהמשך כזה ביואל ב', נא: אחרי הארבה החברך הארמה וחשמה, "כי הנדיל ה'לעשוח". עיין עוד להלן. גם בשיר היבול חה' מ"ה, ב (עיין להלן, הערה פר) אנו מוצאים את הבמוי: "שבת שבוח יעקב". לבמוי עיין להלן, הערה פר.

הראשון. אבל בשני המומורים אין רמו לא לגלוח האומה ולא לבמול המלוכה. מלבד זה אנו הראשון. אבל בשני המומורים אין רמו לא לגלוח האומה ולא לבמול המלוכה. מלבד זה אנו מצאים במ"ר הלונה על שריפה המקדש ושאר "מוערי אל" (בלי ספק — הבמוח), אבל אין כאן הלונה על חורבן העיר. ואילו במ"ם נזכר ממוא המקדש וחורבן העיר, אבל לא נוכרה שריפה המקדש. בע"ם נוכר הרג רב במביבות ירושלים (ב—ג). ואילו בע"ר לא נוכר הרג. ולפיבך אין ספק, שהללו הן קינות על מאורעות שונים של התנמלות אויבים על ירושלים וערי יהורה, שהיי עמהם הרס וחורבן, אבל לא הביאו לידי כבוש הארץ ממש ולידי גלות (עיין להלן, הערה 194). מכאן יוצא, ש הורבן הבי הבים יבוכר בצר לא בוכר בחה לים כל ל, חוץ מן הרמז הכלול בקל"ו, ו.

אין קינה על ציון השוממה והאבלה המחנענת על בניה בסגנון ישעיהו השני. אין שים מומור, שיביע את הלך נפש השבים, את מצוקתם ותקומם, שישקף את המריבה המרה עם השומרונים ועם הסביבה הנכרית. אנו יכולים לחשוב לדבר טבעי, שבקיבץ של מומורים עתיקים מצא לו מקום רק מומור אחד מאותה התקופה (קליו). אבל קשה להבין, איך לא נשמעה בתיקולה של החקופה הסוערה ההיא במומורים רבים ביצירה, שנוצרה רובה החל מימי גלות בבל ושכאילו יש בה השפעה נכרת של ישעיהו השנה.

ביהדות של בית שני שלמה הרגשה מעיקה של ע ב ד ו ה. מלכות מרס הרשחה לגולים לשוב לארצם וגם נחנה להם וכיות אבטונמיות מסוימות. אבל עצמאות מדינית לא נחנה להם. השכים היו חלויים בחסדם של המישלים הנכרים, הגדולים והקטנים. דוד ורובבל קוה להתחדשות מלכות בית דוד. הגי וזכריה מביעים את החקוה הזאת. אבל התקוה לא נתגשמה. היהודים נשארו משיעברים למלכות האלילית. להרגשה הלוהמת של חרמת העבדות נתן בטוי בהמלת עורא (עו' ש', ר-טו) בהמלת בעלי האמנה (נח' ש', ה-לו). עיין גם איכה ה' ה' ה המלת עורא, יא-יו; נרספות למגלת אסתר ד', ד-יב; הזון עורא ד', נה-נט. בהרגשת הדמת העבדות בחתה למגלת אסתר ד', ד-יב; הזון עורא ד', נה-נט. בהרגשת הדמת העבדות החשלה היה לחודשה של מלכות בית דוד, והשאלה המדינה מדינית התקומה ההיא לחדושה של מלבות בית דוד, מישראל וממני מה ניתן לאלילות השלטון המדיני בעולם: זוהי מרונימה מרניית של הספרות האמוקלימטית. היא נתגבשה גבוש אמיני ביותר בחוון ארבע המלכויות של הספרות האמוקלימטית. היא נתגבשה גבוש אמיני ביותר בחוון ארבע המלכויות (דו' ז'-ח'; חוון עורא ט', א-י', לט'.

אולם לשוא נחפש בס' חהלים הלונה על השעבור המריני. במומורים הלאומים אנו מוצאים הלונה על כמה וכמה צרוח, שבאו על העם, וחפליה על כמה וכמה צרוח, שבאו על העם, וחפליה על כמה וכמה דכרים, שהעם שאף להם. אבל אין הלונה על העבורה, ואין בקשה גאולה ממנה. במ"ד: ס' (ק"ח): ע"ד: ע"ש: מ': מ"ג: מ"ש אנו מוצאים הלונות על מפלה ישראל לפני אויב, על הריסה הארץ, על ממוא המקדש, על הרג העם, על לעג האויב, על הירומיר כלמי מעלה, על השפלה כבוד המלך וכו'. אנו מוצאים בקשה ישיעה ונצחון. אבל אין הלונה על של טין הגוים בעם ובארץ. אין בטוי מקביל לבטוי שבחה' ק", מא על הקומת השופטים: ו"מ של ו בהם שנאיהם. אין בטוי מקביל לאיבה ה' ה: עברים משלו בנו 88. ההוקרים, שהניחו הנחה מוקדמת, שס' ההלים

<sup>88</sup> בקמ"ו, א ואילך אנו מוצאים בקשח פורה נגר הנוים. בקכ"ג, נ—ר יש הלונה פל בווולפנ השאננים. בקכ"ו — בקשה על שיבה שבוח ציון (מיין למעלה, הערה 166). בקכ"ם — הלונה על צוררי ישראל ושונאי ציון ובקשה בליון עליהם. בקל"ה, יר — צפיה ליום דין ונקמה מן הנויים. בקמ"ם — בקשה נצחון על הנוים. — בנ"א, כ; מ"מ, לו—לו; ק"ב,

הוא מימי בית שני, הוכרחו לחלות מומורים מסוימים הקובלים על חורבן ומפלה בחקופת ה חשמונאים דוקא, מפני שנם באלה מדובר על עם חפשי הנלחם באויביו ונכשל במלחמה. הכיאור הוה אינו נכון, כמו שנראה להלן, אולם טעמו, מחוך ההנחה ההיא, הוא בעובדה, שחקופת השעבור של פני החשמונאים לא נשחקפה בסי תהלים בכל אופן.

### Mrf Zarn farrw Ern Tir

לוה מתאימה העוברה המכרפה, שבכל ס' תהלים אין שום רמו לתפלה על הרוש מלכות בית דוד. יש כמה וכמה מומורי מלכים, ובהם בקשת עורה ונצחון או יעודי עורה ונצחון למלך. עיין ב', י"ח, כ', כ"א, כ"ח, ה, מ"ה, ס', ו"יד (ק"ה, ו"יד), ס"א, ז, ס"ג, יב, ע"ב, פ"ד, י, פ"ט, ק"י, קכ"ב, ה, קל"ב, קמ"ד. אבל לגורל בית דוד מימי צדקיהו ואילך ולחקוות, שהיו כרוכות בבית דוד באוחה הקומה, אין כל רמו. מובן, שאין להסביר דבר זה על-ידי הנחת המסורת, שס' תהלים בתחבר בידי דוד. במרק פ"ט אנו מוצאים מומוד קינה על גורל בית דוד בחקומה מאוחרת. המשורר קובל על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שישב על כסא אבוחיו, אלא שנחל ממלות במלחמותיו עם אויביו והיה חדמה לשבני" וכרי הקינה אבוחיו, אלא שנחל ממלות במלחמותיו עם אויביו והיה חדמה לשבני" וכדי הקינה מדברת על מלך חי וקיים, שממלותיו קצרו "את ימי עלומיר" (כלומר: הוקינוהו בלא עת, דכאוהו והביאו עליו מחלה; לבטוי השוה חה' ק"ב, כד: "קצר ימי" אומר המשורר על עצמו) והעטר עליו בושה, אבל עריין הוא מושל בעמו ומחמלל ומקוה לנצחון (מו—נב) פ?, אבל בשים מקום אין רמו לבטול המלוכה מבית דוד ולחקות התחודשותה. כיצד אפשר להחאים דבר זה אל ההנחה, שרוב הספר נוצד אחרי החודבן?

יד—כנ; ק"י, מו; קמ"ו, ב אנו מוצאים בקשוח על רחום ירושלים ובנין ערי יהודה וקבוץ גרחים (על משמעות הפלוח אלה נעמוד להלן). אבל בקשה נאולה משל פון ור אין בשום מקום.

<sup>88</sup> מכיון שבקינה מדובר על מלך הי המקוה לגצחון, הרי שאין היא מכוונה למוח י א ש י הו, כדעה קצה הוקרים. (השות ה י ו ח, ביאורו לההלים). לקבוע את ומנה בדיוק אין אנו יכולים. אבל יש לשער, שנהחברה בימי ה ז ק י ה ו בשעה המציקה והכניעה למנחריב, בשעה שסנחריב המש את כל הערים הבצירות ביהורה, המיל מם על הוקיהו, ואח ערי יהודה נהן, כמי שהוא מספר, לאיבי הוקיהו: למלכי אשרור, עקרון ועוה. לוה מהאימה החרעומה: ..., שמח מבצריו מהחה... היה הרמה לשכניו" ונו'. יש לשער, שאחרי הכניעה הואח שמחו נם עמון ומואב וארום לאיד יהודה ולא נמנעו מלשלוח יר בנבולו. הוקיהו היה שרוי ברכאון וביאוש. ואמשר, שמרוב צער על המפלה הלה ונמחכן למוח, שהרי ישיה מבמיח לו באוחה שעה גם הצלה מכף מלך אשור (מל"ב כ', ו; יש' ל"ח, ו). לוה מהאימה החרשומה: "הקצרה

## x·ficr dwdarf ncnrtn

את התופעה, שהמלוכה נוכרה במומורים הרבה פעמים, משלימה החופעה, שאין בהם כל וכר לשלטון הכהונה (כמו, למשל, בס' בן־סירא, בצוואות השבטים, במומורי שלמה). בקל"ב, מ, טו המהנים נוכרו עם העם. בקש"ו, יב ובקל"ה, יש "ביח אהרן" נדרש לברך את ה' עם "בית ישראל". החיחשות הכחנים על אהרן היא עתיקה, ואין כאן שום עדות על ומן מאוחר. "בית הלוי" בקל"ה, כ אינו אלא כנוי נוסף ל"בית אהרך" (בקש"ו הבטוי איננו), כמו שייראי ה" הוא כנוי נוסף ל"בית ישראל". (ואולי נוסף הבטוי בימי בית שני לסמן בו את הלויים). בק"י, ד ניתן למלך עצמו חאר של "בהן" (השוה להלן, הערה 20), לשלטון כהני אין שום רמו.

## deil raiciu ierel eciaqua

להלן מפליא הדבר, שבכל הספר אנו מוצאים בעצם רק פסוק אחד, שיש בו הפלה לקבוץ ישראל מבין הגוים: ק"ו, מו. פסוק זה הוא מחחימת ספר ד' ואינו מגוף המומור. בין שבחי אלהים אנו מוצאים גם: גדחי ישראל יכנס (קמ"ו, ב) <sup>00</sup>. חוקרי המקרא כבר הניחו, שכל כחוב, שנוכרו בו גלוח, גולים, שובים, שבי וכו' אר שיבת שבויים וגדחים לארץ, הוא מלאחר החורבן. באמת אין כל יסוד להגחה זו. כי גולים ושכויים מישראל היו גם קודם לכן בארצות גמר (עיין ביחוד עמ' ב', ט), ומימי תגלת פלאסר קיימה היחה גולה ממש (מל"ב מ"ו, כס). על קדמות ציור הגלות וצל

ימי עלומיו". בכל אופן אין במומור פ"מ רמו לבפול המלכות מבית דוד. על מומור וה עיין נם למעלה, ע' 202—202, ובפרק וה, ביחוד הערה 1.

חה' ק"ו, ב" - אינו דן בקבוץ נלויות אלא באנשים, שחעו בדרך ובאו אל "עיר משב". המומוד הוא ממומודי החכמה. במ"ח, ז מדובר על מחוח אמירים, ואין לו כל שייכוח לקבוץ נלויות, נגד גוד על (בעקבות אַבַלד), עיין מבואו, ש' 055, וביאורו למ"ח. אח ק"ו השב נונקל אמילו למקבילה למנילה איבה! (עין ביאורו, למרק זה, ש' 654). ובאמח הרי לא הושב נונקל אמילו למקבילה למנילה איבה! (עין ביאורו, למרק זה, ש' 655). ובאמח הרי לא והער נגון החורבן כלל. כי לחץ האיבים, שנוכר במא—מב, רומו למאורעות, שקרו "מעמים והמדינה אין כאן כל רמו. ממוק מז אינו מנוף המומור, וכנראה גם לא ממוק כז (השוה להלן, הערה באן כאן כל רמו. ממוק מז אינו מנוף המומור, וכנראה גם לא ממוק כז (השוה להלן, הערה בא). כל שכן שבמ"ב—מ"ג, נ"ה, מ"א, ק"ב, שנונקל (שם, עם' 464—662) חושבם המתומח המלוכה (עיין ממוק ז). על מ"ב—מ"ג עיין למעלה, הערה ספ. ק ל וז ג ר, הרעיון למשיחי, ש' 561, אומר, שבט' ההלים מרובר "הרבה על נחמה ציון ועל קבוץ גלייות". אבל הוא מביא רק אח הזכרח קבוץ נלייוח שבק", מו, ממני שבאמח זוהי ההזכרה היחידה. בשאר המקראות, שהוא מסמן שם (ק"ב, יד—יון, י"ד, ז, ועור) לא נוכר קבוץ גליות באמת.

קדמות התפלה על השבויים כבר עמרנו למעלה <sup>13</sup>, ומפני זה אין הבטניים על הפצת בני ישראל בגוים וורוים בארצות (תה' ק"ו, כז; מ"ד, יב) <sup>22</sup> או על כנוס נדחיהם (קמ"ו, ב) או על נתינת השבויים לרחמים לפני כל שוביהם (ק"ו, מו) מורים על התקומה שלאחרי החורבן. אולם בכל אופן יש בספר רק שלשה"ארבעה בטויים כאלה; ותפלה על קבוץ פוורים ישנה רק במטוק א חד, ב טו פו של מומור ובחתימתו של ספרי<sup>52</sup> אין כל אפשרות לבאר עובדה זו מתוך ההנחה, שהספר נוצר ברובו אחרי החורבן. בארבעה מקומות נוכר בטי תהלים בנין ירושלים וחומותיה ובנין ערי יהודה:

ביין ירושלים וערי יהודה באות ב סוםן, ואמשר, שהללו הן גבישים, שנוספו על המומורים בהמשך הומן. ק"ב אף הוא תמלח יחיד הוא והמסוקים יד—כג הם חטיבה המומורים בהמשך הומן. ק"ב אף הוא תמלח יחיד הוא, והמסוקים יד—כג הם חטיבה בסני עצמה, ואמשר, שנם הם גביש נוסף על עיקר המזמור. "בנה ירושלים" בקמיו, ב מקביל ל"חוק בריחי שעריך", שם, יג, ואינו מוסב דוקא על הקמח הריסות העיר אחרי חורבנה וגלוחה. ובכלל יש לומר, שמכיון שבס' תהלים אין מומורים על שרמנות העירים הירושלים והריסות ועל חורבן המקדש, כמו שכבר הטעמנו למעלה, הרי אמשר, שנם המסוקים המרברים על תשועת ציון ובניוה ובנין ערי יהודה, אינם מוסבים בכלל על הבנין שלאחרי החורבן דוקא. כי מלחמות והריסות וחורבן ערים היו לרוב גם בימי בית ראשון, בודאי יותר ממה שסופר לנו בספרי הקורות הקצרים. הלא בס' ע מו ס (ס', יא) אנו מוצאים כבר נבואה על הקמת "סכת דויד הנפלח" וגדור פרציה והקמת

IF and out N' a' 181-112; out 2', a' 185-888.

מה' ק"ו, כז: "ולהפיל (צ"ל: ולהפיץ) זרעם בנוים ולזרוחם בארצוח" קרוב ליחוי כ', כנ. פמוק זה ביחז' רומז על ויק' כ"ו (עיין ביחוד לג ואילך, מג), אלא שהגביא הזלה אח נזרת הגלוח שבויק' כ"ו באלילות ובשאר המאים של דור המדבר. ולעומה זה קשה לעמוד מל כוונה הה' ק"ו, כז. לפי ההמשך כאילו נגורה נזרה הגלוח על ישראל בהמא המרגלים. כידוע דרשו הז"ל דרשה זו (עיין מנהדרין קד, ע"ב וילקום לחה' ק"ו, כז; ועיין רמב"ן לבמ' י"ד, א, ורש"י לחה' ק"ו, כז), אבל במקרא אין זכר לכך (ונם יהוקאל אינו מזכיר אח המא המרגלים). אמשר, שנם הה' ק"ו, כז הלוי בלשנו בויק' כ"ו, ושכונת הכחוב לומר, שבמדבר כבר איים האל על ישראל להמיצם בנויים, אם יהמאו, ולפי זה אין כז המשך ממש של כו. אבל אמשר גם, שממוק כז הוא הוממה מאוחרת על-פי יחז' כ', כנ. — הה' מ"ד, יד מכוון לשבייה שבויים ולא לגלוח לאומיה שלמה (עיין להלן, הערה 00).

איר הבפויים השוב שבוח" או השיבח" (הה' י"ד, ז = נ"ג, ז; מ"ה, ב; קב"ו, א, ד, אין משמעותם השבח שביה אלא השבח דברים על מכונם, חקן, קומם, עיין איוב מ"ב, י; איכה ב', יד; יר' ל"ג, יא; יחז' מ"ז, נג (ושבחי... אח שביח מרם...). על הה' קב"ו עיין למעלה, הערה 66, ועל מ"ה להלן, הערה 65.

הריסותיה. בכל אופן נוכר בסי תהלים בנין ההריסות בעצם רק בשלשה מקומות, ודוקא במומורי יחיד.

ולעימת זה אין אנו מוצאים זכר לדבר דוקא במקום. ששם היינו צריכים למצוא אותו: במזמורים, שענינם גורל האומה <sup>24</sup>. במזמורים אלה (מלבד קל"ו) לא בשתקף הקרע הגדול והעמוק. שבא בחיי האומה על ידי החורבן ומה שלאחריו: הגלות, בנין הארץ ויסוד הכנסיה היהודית האבטונומית. משתקמים כאן גורלו וסבלו של עם היישב בארצו, החי בצל מלכו והגלחם את מלחמת קיומו עם אויביו. הסבל הוא למעמים קשה מאד, והחלונות מרות מאד. אבל העם הוא לא "עדה" החיה תחת "חסות שלטון ור" אלא – עם, שלא גלה מעל אדמתו ולא חדל מעולם להיות עצמאי. זוהי גם מדתם של אותם המומורים הנחשבים לחשמונאיים, וגם של אלה הנחשבים ביחוד על סוג זה: מ"ד, ע"ד, ע"ט, מ"ג.

#### WASA RETERFE BRANCIENTE

למן החורכן ועד המרידה החשמונאית היחה הכנסיה היהודית משועבות לשלטון ור ולא היחה לא יחידה מדינית עצמאית ולא יחידה צבאית. רק מעט מעט נוצר בימי החשמונאים הצבא הלאומי החדש, ורק מעט מעט נברא הגוף המדיני-הצבאי החדש, שהחחיל נלחם שוב מלחמה מדינית-לאומית כבימי קדם. חקומת החשמונאים היחה אימוא חקומה של תחיה ה מדינית-צבאית, של התחד שות הכח הצבאי של האומה אחרי המסקה ארוכה. ותחיה זו היחה מלווה הצלחה. החשמונאים הצליח ובמלחמות והכריחו את מלכי סוריה להכיר בעצמאותם המדינית. ואף-על-מי שנשאר צל של שקבוד, הדי היחה העצמאות המדינית והצבאית בכל זאת השג וחדרש. אולם במומורים שעבוד, הדי היחה העצמאות המדינית והצבאית בכל זאת השג וחדרש. אולם במומורים שלנו אין כל ובר למצב־דברים זה. כאן מחלונן עם, הלמוד לגנח צריי ולבוס את קמיר בשם אלהיו, על ממלות קשות, שנחל במלחמה ושהשביעוה חדמה ובוז. דבר זה בולם ביחוד במדר. במסוקים ב—ם המשורר מוכיר את ממעלות האל בישראל למנים: בר ביחוד במדי. במסוקים ב—ם המשורר מוכיר את ממעלות האל בישראל למנים: בר בנח ישראל אויביו ובו בוסס קמיו (ר): האל יצא בצבאות ישראל, הושיע אותו מצריי זבח את עמו ואינו יוצא עוד בצב אוחיו, הוא משיב אותו אחור ממני זבח את עמו ואינו למשיםה ולחרמה. זוהי מלונח ומן, שקיימה בו האמונה התמימה, שהאל זבו הוחן אותו למשימה ולחרמה. זוהי מלונח ומן, שקיימה בו האמונה התמימה, שהאל

יובא בצבא ישראל וגלחם לו  $^{3p}$ . המפלה במלחמה באה כהפחפה וכחדוש, והיא נחשבה אות לועם אלהים, החפלה היא: אל ח ז ב ח לנצח (כד). את הבטייים האלה עצמם אנר מוצאים בשיר־מלחמה עתיק, במומור ס' (= q"ח): אלהים ונחתנו (ג), הלא אתה, אלהים, ונחתנו וגו' (יב), באלהים נעשה חיל, והוא יבוס צרינו (יר)  $^{8p}$ . וכן במומור ע"ר: למה, אלהים, ונחת לנצח (א), למה חשיב ירך (יא, השוה מ"ר, ד). עיין גם ישי. לט. ומעין זה בע"ט: עד מה, יהוה, תאנף לנצח (ה). ובפ"ג: אלהים, אל דמי לך, אל חחרש ואל חשקט, אל (ב)  $^{7p}$ . בכל המומורים האלה המסלה במלחמה נחפסה, ברוח הומן העתיק, כאות לועם אלהים, שעוב את צבאות ישראל והשיב ידו. אין באות לובו לובר, שצבא ישראל זה הוא גופו חסד־אלהים חדש, אחרי המסקה של כמה מאות שנים.

ראמנס, בכל המומורים האלה (וכן במומור סי, שיש הושבים גם אותו לחשמונאי) האטון, שעליר באה החלונה, הוא נצחרן האויב במלחמה וכל הקשור בר: התנפלות האויב על הארץ, הרג וחמס, חורבן ערים, חלול המקדש, חירוםי האויב וכרי <sup>86</sup>. האויב

לא בימי ההשמונאים כבר לא היחה קיימה האמונה, שהאל יוצא בעצמו במחנה. בספורי הומן ההוא נוכרה כמה פעמים עורח הם לא בים לצבא היהורי, עיין: השמ"א וי, מ—מב; השמ"ב יי, כמ—ל; י"א, ו--י; י"ב, לו; מ"ו, כב--בר; השמ"ג וי, יה-ימ.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> ר"נ קרוכם ל, מורה נבוכי הומן, שער י"א, מימן יו"ר, חושב גם מומור מ' לחשמינאי. אבל איך יהכן ליחם ליהודה מברי או לאחד מחבריו אה הפסוקים ה—מ: אה ההבמהה הנבואיה להה לו את שכם וגלעד ומנשה ואמרים וכו'? גם לממומר על יוחגן הורקנום (עיין ה'ו ה, ביאורו לההלים) אין המומור מחאים אלא בדרך הדרש.

י אילו בקינות וכחפלות מומן החשמונאים אין אנו מוצאים אח החלונה "הלא אחה, אלהים, ונהחנו" וכוי, שיין: חשמ"א א', כו—כה, לו—מ; ב', ו—ינ; נ', מה, נ— נג; ר', כר, ל—לג; ז', לז—לה; השמ"ב ה', ב—ה; מזמורי שלמה א', ב'; ז'; ה'; י"ז, א+ במ"ר ובמ' מדובר במירוש על מפלה במלחמה לפני אויב. במ"ג מדובר על

מכנת מפלה לפני בריח אויבים הזקה. ברם המצב המדיני המתואר כאן שנה בימוד מן המאורעות, שממופר עליהם במ' השמ"א ה', א—סה ושאליהם מסמיכים הרבה הזקרים אח המזמור הזה. בהשמ"א ה' ממופר על נמיונות הנויים בנליל ובנלער וכו' להשמיר את היהודים היושבים בקרבם. אבל אין כל זכר ל"ברית", ולא גרמז נמיון לעלות על יהודה למלחמה. הקרבות הם מקומיים ומפורדיים. אולם במזמור מדובר בפירוש על בריח אויבים (ו) הזוממים לרשת את הארץ (ינ). והחפלה היא: להכשילם בקרב מבריע אחד "כמרין, כמימרא" ונו' (י—יב). על מ' ומ"ג עיין כרך זה למעלה, ע' \$1—010. וכן ברור מחוך ע"ר, א, יא, כב— ננ: ע"מ, א, ה, מ, שנם במזמורים אלה מדובר על מלישת איובים לירושלים ולערי יהודה ועל מעשי הודבו והדה, שנעשו ביריהם. המצב המתאר בע"ר ובע"מ אינו זה של חורבן בית

שאין רמו לשמר במומורים אחרים. האויבים הם בכל המומורים האלה עמים, ולא פבודה שבלב, ואין כל מעם למליצה זו ביחס לחקופת החשמונאים 60. כל שכן בת על ו מות לבם. ואילו בימי אנטיוכוס הרי נדרשה דוקא עבודת־אלילים פומבית אלהים יחקר וידע, כי למרות המפלה והחרפה לא פנו ישראל לאל זר אף אחרי אמונה זו. ולא עוד אלא שמפטוק כב ברור, שהכוונה לעבודת אלילים ב סתר: הרקע הוא: האמונה העתיקה, שאלהי העם המנצח הוא החוק: ישראל לא נפתח והכלמה ("כל ואת באחנו") לא שקרו ישראל בברית אלהים ולא פרשו כפיהם לאל זר. זר. במ"ר, יח – כג המשורר אומר, של מרות המפלה והסבל ולמרות החרפה אין רמו לדבר, שקם "אויב", שגור על היהודים לשקר בברית ולפרוש כפים לאל עריץ, אין במומודים שום רמו. גם לא במ"ד, יח-פג, למרוח מראיח־הפין השטחית. בהם. ולמצב מיוחד זה של מלחמה, שנתעוררה בגלל גורה דתית של מלך אלילי הוא היה מלך הארץ, שגור גורה, ונתיניו היהודים לא רצו לקיימה, ולפיכך ההנקם אַפּיפנס לא היה אויב, שפלה על היהודים למלחמה וגבר עליהם וכבש אה עירם וכו". תקופת החשמונאים – לגודת השמד אין במומורים אלה שום דמו וזכר. אנטיו כום מפני צר, והאויב אומר: איה אלהיהם ז (ע"ט, י) 42. אולם לחדוש העיקרי של ראשיה מנאץ, מפני שהוא מנצחן ישראל הם ללעג ולקלס, מפני שהם שבים אחור

ראשון (עיין למעלה, הערה הה), אלא של פלישות זמניות קשות, בלי מפק — בימי בית ראשון.

ירישותינו על תולרות החקופה ההיא מעמות מכרי שנוכל לקבוע את הזמן בדיוק. והרי יש

לזכור, שהמקדש גבוז כבר בימי שישק (מל"א י"ר, כה—כו), ובודאי היחה בזיוה זו מלווה

משימה והרג בערים רבות. פרשת כניעתו של מ נ ש ה לאשור אינה ירועה לנו. היש איזה

נרשין הימפורי בממור שברה"ב ל"ג, יד, שהאשורים אסרוהו בנתושחים וכו' ? אפשר,

שהאשורים פרצו בימי לירושלים ופנעו בעיר ובמקדש. יש להניה, שנם פלישת פרעה נכה

ממופר, שבימי יה ויק ים "עלה גבוכרגאצר מלך בבל", ולפי הה"ב ל"ו, ו— ז אמרהו

בבוכרנאצר בנחשתים ונם שלח יר במקדש. בימי יהייכין נלכדה העיר במלחמת מצור,

והמקרש גבוז (מל"ב ב"ר, ה, יו). היו אפוא מקרים של פניעה אויבים נכרים במקדש ומשי

הרם והרג בירושלים וביהודה עוד לפני החורבן האחרון. — על ע"ר, מ, הנחשב לראיה

מנהקת על איחור זמן המזמור, עיין להלן, ע' סוס.

יין י"י, השוה מיכה ו', י, מו—יון צפ' ב', ח—ין נ', יחן עוב' יבן והשוה ש"א ר'—ין י"י, ח, י, כי, לז, מנ—מדן מל"ב י"ח, יז—י"מ, להן הה' מ"ב, ד, יא, ועור.

<sup>&</sup>lt;sup>08</sup> ולמי זה אין למ"ר, כג (כי עליך הרגנו כל היום וגוי) משמעות של מיחה על קירוש השם בשעת השמר, אלא: עם היוחנו נאמנים לך ובומחים בך חמיד, אנו נהרגים "כצאן מבהה", השוה יב: "חחננו כצאן מאכל", אחרי "חשיבנו אחור מני צר" ונו".

גורות (השוה דני י"א) <sup>13</sup>. וכן אין רמו להעמרת שקיץ במקדש, לבטול התמיד, לעבודת אלילים בבמות בכל הארץ. למרשיפי ברית מישראל, שהתחברו לגויים. וגם לא למהור המקדש ולחודש העבודה וכרי: וכל שכן שאין רמו לבטול מצות מילה וכר<sup>26</sup>.

רמן האמור רשאים אנו להסיק: המטנרת ההיסטורית של הספר היא התקופה העתיקה ער סוף בית ראשון. המומור המאוחר ביוחר הוא קל"ו. מתקופה מאוחרת יותר יש בספר פה ושם אולי פסוקים בודרים.

המומודים שבס' תהלים נוצרו איפוא ברובם המכריע באותה החקופה עצמה, שבה נוצרה ספרות התורה והנכואה. אנו יכולים עתה לגשת לבחינת הפרובלמה ההיסטורית היסודית של ס' תהלים: היש לראות את הספר כגבוש האמונה הנבואית או כגבוש האמונה, שקדמה לאמונה הנבואית: בבירורה של שאלה זו חלויה ממילא גם קביעת ומנם של המומודים.

## אין וכר לנבואה המאוחרת

בס' תהלים אין אנו מוצאים שום הזכרה מפורשת של הנכואה המאוחרת ושום הסחמכות מפורשת על חוונותיה. מן הנכיאים נוכרו בשם משה ושמואל (צ"ט, ו). נוכרו הברית עם ישראל והשבועה לאבות (צ"ח, ג; ק"ה, ה-יא ועוד),

קובנוים זריחנו" (שם) אין משמעותו פזור גלויות, אלא נתח אוחנו לשבי בידי הנוים. וההמשך: "חמכר עמך בלא הון" ונו", הכוונה למכירת השבויים לעבדים.

ול "נבל" בע"ד, כב מחרנם החרנום "מלכא ממשא", וכוונחו כאילו לאנמיוכום, וברוח זה מבארים רבים אח המומור הזה. עיין ב מ גן, ביאורו לחה', למרק זה; השוה היוח, ביאורו לחהלים. אבל "נבל" בע"ד, כב אינו באמח אלא מקבילה ל"ועם נבל" שבפמוק יח (וחרנומו: "ועמא ממשא"). השוה דב' ל"ב, כא. מכל מקום גם ה"נבל" רק מ ה רף אח האל, אבל אין רמז לנזרח שמר. השוה גונקל, ביאורו לההלים, למרק ע"ד (ע' 228) ולמרק ע"מ (ע' 628).

<sup>88</sup> הרנ" ק, מורה נכוכי הזמן, שער י"א, מימן יי"ר, משער, שמומור קל"ב הוא מומור "חירוש העבודה" של ההשמונאים. אבל אין זה אלא על ימור דרוש ממולפל. אף היות, ביאורו לההלים, מודה, שהכוונה למלך מביח הוד (עיין ממוק יא). — בהה' ק"י יש מוצאים רמו לבהנים המלכים מבית השמונאי. אבל כבר העיר גונקל בצדק, שכאן נהן בחר כהונה למלך, ברוח הדמיונות השולמים במזרח, ולא להפך. עיין מבואו לתה', ע' 691. ולכל שאלת המומורים החשמונאיים עיין שם, ע' 99, 981, 881 ואילך, ובמעיף 12 בכמה מקומות. ועיין ק מינק א, מחקרים, ע' 88 ואילך. . ברובו אחרי תקומת הנבואה הסמרותית. שבס, תהלים נתגבשו תורותיה וחוונותיה של הנבואה הספרותית ושהספר נוצר t-nt nwin te' o', e: ning uich e', en) ed. ce in mill que fore enting. חורן דבר בשמך... ונביאיך יאמנו (ליו, כ-כא. עיין גם מומורי שלמה וי, ין ייא, מיעודיהם. אין אנו מוצאים בס' תהלים בטרי מצין זה שבבן־סירא:... והקם פל ידי גביאים (מלבד ההבטחה לדוד), ולא גרמוה צמיה להתקיימות יפוד בהם. כמר כן לא נוכרה בשום קינה אי תפלה אי חורן איזר הבטחה, שהרבטחה אחר אין וכר לתרפומת, שישראל לא שמפו בקול הנביאים, שהאל שלחם להפיד איכה בי, יד, יד, יג). לא במרק פיח, לא בקיה ולא בקיר וגם לא כשום מומור הסורי ש"ח, ז: פ"ה, א-ג, ה: בן סירא מ"ח, טר: ס' טוביה י"ר, ד-ה. עיין גם צוואת לוי ש"ו, ב: ס' היובלות אי, יב; ספר ברוך אי, כא: ב', כ-כו: חוון ברוך כה-כח: כ"ה, ד-ו: ב"ו, ה: דנ׳ ט', ה ואילך: עו׳ ט', יא: נה׳ ט', כו, כט-ל: בספרות המאוחרת כמה וכמה פעמים (מל"ב י"ו, יב, כגן יר' ב', לן ר', יון וי, יב, רחזונה של הנבואה לאומה. לא נוכר חטא המרי בנביאים, שאנו מוצאים אוחו כאן כמוסד, שיש לו תפקיד מעשי בחיי ההווה. אבל לא נפקדו בס' תהלים תוכחתה "X-"C; G'CG C', f-f; "F" F", C; R", "K; "RIT" F", CF FUIT). RIEFMR LICER MICHA שהאל לא נחן לו אות באוחה שעה ולא שלח לו נביא (השוה ש"א ג', א: עמ' ח' מה. זוהי הלונת זמן, שהיה רגיל לבקש אותות ולשאול בנביא בחיי יום יום, אלא אנר מוצאים את התלונה: אתוחינו לא ראינו, אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד וביחוד חזונות הנבואה הספרותית, לא נוכרו, לפחות-לא נוכרו במפורש. בע"ד, ט! החורן והשבוצה לדוד (סי, ח-יא=ק"ח, ח-יא: פ"ס: קל"ב). אבל נבואות מאוחרות'

## האידיאות היסודיות של הנבואה

הסמרות הגבואית (גביאים אחרונים") מהוה במקרא שכבה נכרח בסימניה המיוחרים המברילים בינה ובין חנ"ר. כבר עמדנו למעלה בפרוטרוט על האיריאות היסוריות המיוחדות לכל אחת מן השככות האלה 64. האיריאות היסוריות המיוחדות של הנבואה הספרותית הן: א) רעיון המרימט של המוסר: עיקר הדת הוא המוסר ולא המולחן. ב) התמיסה ההיסטורית הנבואית: בתולדות ישראל יש ערך מכריע לגורם

אז ההסתפכות על רברי חורה ובריאים היא סגנון מצוי בספרוח־התפלות המאוחרת (בסחור ובסחזור). — גונקל, מבוא, ע' 155 (עיין הערה 3), מוצא רמזים לדברי גביאים בתה' מ"ח, מן מ"ח, כנן קמ"מ, מ. אבל באמח אין במקראות אלה לפי פשופם שום הסחמבות על דברי גביאים. אף בק"ב, יר, כג אין הסחמבות כואח.

<sup>24</sup> מיין לממלה, כרך א', ע' 22-62.

המוסריה המורענות והחורבן הם פונש לא רק על עבורת האלילים אלא גם על הקלקלה המוסרית. ג) ההשקמה האסכטילוגית הנבואית: "יום יהוה" יהיה יום דין על ישראל נעל הגוים: ביום ההוא יוכרע גורל העולם – גורל ישראל וגורל הגוים גם יחד: ביום ההוא יבוא הקץ על עבורת האלילים, העמים יעובר את אליליהם ויעברר את יהוה: הבוא מלכות של צדק ושל שלום נצחי. הבחינה תראה לנו, שכשם שהאיריאות האלה אינן בחנ"ר, כך אינן גם בסי תהלים 60.

## מפולחן והמוסר בס׳ תחלים

דפה מוסכמת היא, שבס' תהלים הובצה בכמה מקומות ההשקפה הבבואית פל הפול חן והמוסר 60, והיננ: מ', ז: ג', ה-סר, סז-כג: ג"א, יז-יס: ס"ט, לא-לב: זכן גם ס"ר: כ"ר, ג-ה (השיה ק"א). אבל בחינה מדויקת מראה לני, שורהי רצה מוסצה. לס' תהלים ולגביאים משרחמת שלילת העיך העצמי של המולחן. אבל בתמימת השלילה הואת יש ביניהם הבדל יסודי. הדפיין הגבואי הוא: לא המולחן הממליא, שהרעיון הזה עצמו לא הרבע. אנו מוצאים בס' תהלים את ההשקמה, שהאל הממליא, שהרעיון הזה עצמו לא הרבע. אנו מוצאים בס' תהלים את ההשקמה, שהאל המולחן את המוסר החברות, אין הדבר כן בס' תהלים את ההשקמה, שהאל המילחן את המוסר החברות, אין הדבר כן בס' תהלים. אלהים אינו חמץ קרבן המילחן את המוסר החברות, אין הדבר כן בס' תהלים. אלהים אינו המץ קרבן אנים כרית לי וגרי. והכוונה: לא דרשת ממני קרבן, אלא כרית לי אוזן לשמוע את מציחן. זכן נאמר שם במסוק ט: לעשות רצונך אלהי המצחי וגרי, שהכניקה לאלהים הרעיון, שהובע גם בש"א ס"ו, כב—כג (הנה שמע מובח טוב" וגרי), שהכניקה לאלהים וקשית מצותו חשובות מן הקרבן. בני, סו—כב אנו מוצאים הוכחה לרשע השונא

הממנורים, והשמעהה כאילו נכרה בהם עד המאה השלישיה השמעה נבואיה השמעה מדאי מים, מות על שהנבואה השמיעה על כי נאילך, מיש, שהנבואה השמיעה על מים, מיד, י"מ (הלק ראשון), ה', נ"א, נ', מ"י, כ"ר (הלק ראשון). ובמה היא נכרה בהיע, ק"ד, י"מ (הלק ראשון), ה', נ"א, נ', מ"י, כ"ר (הלק ראשון). ובמה היא נכרה באיריאות: הרר אייהים, כבוד האדם, מציאות אלהים באדם; בהשובה על השאלה, מה דורש אלהים מן האדם ואיך יעבוד אותו. אבל הענינים האלה כוללים יוחר מדי, ואין בהם משום קנהימוה. על מ"י, נ"ר, נ"ר, ע"ין בממוך. לה', כ"מ, ק"ד אין באמח שום מקבילה אצל הנביאים. ולעומח זה יש לכ"מ מקבילה בשירה הכנעניה (עיין כרך זה למעלה, ע' 120), ולק"ד יש מקבילה בשירה הנצעיה (עיין ברך זה למעלה, ע' 120), ולק"ד יש מקבילה בשירה המצריח המצריח המצריח המצחון לשמש).

<sup>86</sup> למעלה, כרך א', ע' 25, נמשכחי גם אני אחרי דעה מקובלה זו בכללה. אבל הרנשחי כבר, שבס' ההלים נהבטאה רק "השקפה קרובה להשקפה הנביאים".

מנסר וכר. אבל בקטע זה דוקא לא הוקבל הפולחן למוסר אלא – נשיאת ברית אלהים שלי שפתים וספור חוקיו בשקר ובחונף. זוהי איפוא תוכחה לצבוע לחבף, ודבר אין לה בעצם עם רעיון הפרימט של המוסר <sup>73</sup>. מלכד זה יש לשים לב לכך, שבט' תהלים שלילת הערך העליון של הפולחן כרוכה באמת בדרישות מולחניות חיוביות. בנ', ו-טו הקטע האומר, שאין לאל צורך בקרבן, מסיים: וְבַח מולחניות חיוביות. בנ', ושם, ה: ...חסידי, ברתי בריתי עלי זבח, ולהלן: זבח תודה יכבדנגי (כג). ובאמת אין זה אלא משירי החודה. זהו שיר של חוכחה, שהיה מושר לפני קהל חוגני התודה, הם קהל "חסידי, כרתי בריתי עלי זבח", והשיר מסביר את טעם הקרבן ודורש טוהר מוסרי עם זבח החודם והשלום הנדרים. לפי ההנחה, המצויה בשירים ממין זה, קהל החוגנים הם חסידים, ואין רשעים ביניהם. ההנחה, המצויה בשירים ממין זה, קהל החוגנים הם חסידים, ואין רשעים ביניהם. בס"ש, לא –לב המשורר אומר, שהשיר והתודה טובים בעיני האל "משור פר מקרין מפרים" לא לא בע בתי", ידף אם גניה, שלא רק בס"מ, לא –לב אלא גם בני, יד', כג הכוונה ל שיר

הואם נקבל את ההקון בתה' נ"א, כנ "וחם דרך" (במקום "ושם דרך"), נוכל אולי לחשוב פסוק זה לסיום כולל של הפרק, ומשמעו: זכה תורה לאלהים והיה גם הם דרך ושומר מוסר. ואם כן, נמצא גם בפרק זה מעין הרעין שבמ"ו וכ"ר, אף על פי שבפרק עצמו לא הוקבל הפולהן למוסר כלל.

מ' 2002, הערה ב). ביאורם של קימל וחבריו לחה' ג',יד: הקרב שיר חודה, וזה יהיה תשלום למעין, שבחהלים השלום גדרים ענינו "בכל מקום" שבה וחודה! עיין גם מפרו MididoseD, שי). (ולהויזן, mazzide, IV, ע' פוז, לחה' ג', כג, מעלים שני מראי־מקימות אלה, כדי שיוכל יו-יה) יש לבמוי זה משמעות אחרת, עיין ביחוד מ"ו, יג-מו; ע"ו, יב (ההמשך: יבילו לחשוב, שבחהלים (כ"ב, כו; נ"ו, יג; מ"א, ו, מ; מ"ה, א; מ"ו, יג—מו; מ"ו, יב; קמ"ו, יו, כון ש"א א', כאן ש"ב מ"ו, ו-ח (השוה יב); יש' י"מ, כאן מש' ו', יד. ואין כל ימוד בכל מקום במקרא הכאת זבחי בדרים, עיין ויק' כ"ג, לה; במ' כ"מ, לם; דב' י"ב, ו, יא, יד יעיד סוף הפסוק: "ושלם לעליון נדריך". כי שלום נדרים (או הבאחם וכוי) סחם ענינו זו אלא נוסחה אחרת של המליצה שלנו. על המשמעות האמתית של "ובח... חודה" בתה' נ', ששויה להסחיר את רשיונו תחת להבהירו. ועיין יונה ב', י: "בקול חודה אזבחה לך"; והרי אין מונח פול חני קבוע למין ממוים של קרבן (פיין ויק' ו', יב ואילך ועוד), ו המליצה" הואח הבעה רעיונו המיוחר בצירוף מלים כוה — "ובח" ו, חורה" — בשפה ש, חורה" היא גם דברי החודה היא "לא־מושנ". ובכל אופן לא יעלה כלל על הדעח, שהמשורר ישחמש לשם ביאורו, ש' 185, הערה ב). ובצרק בבר מען אה רליך בביאורו (חה' ג', יד), ש,וביחח" הקרבח שיר חודה, והיא מין מליצה "נועוה", שקיפל משחדל להביא לה הקבלוח (עיין אם מימל, שמרק, נונקל ואחרים מפרשים "ובח חודה" בני, יד, כנ במוכן

פס עיין גונקל, מבוא לההלים, ש' 192, 305, פדב (השוה 16 ואילך, 201), נחפלה. עיין עכורה זרה ה, ע"א והסבארים העברים לחהלים.— על פרק ג' עיין גם להלן, ע' 676, יימב לאלהים משור שמן. אמנם, גם לפי הביאור הממרחי "תורה" במ"מ, לא היא תהלה כב: ממ"ו, יו : יונה ב', י. ושיעור הכתובים הוא, שקרבן החודה, שטחמו קרבן עממי פשום, (סבוב מזבח); כ"ו, ו (וכאן מצינו אפילו "ובחי חרופה"); נ"ר, ה; ס"א, פ; ס"ה, ב; ק"ו, ק רבן חודה, שכן נסטכו שיר וחהלה לקרבן במומורים הרבה פעמים: כ"ב, כו; כ"ו, ו--ו למשל, הפאות או עולות (נגר א ה ר ל י ך, שם). וגראה, שנם בס"ם, לא—לב ה,תורה" היא שהם כון המצוי, ושניהם נוכרו כמה פעמים בם' תהלים, ובוראי לא היה ברצונו להוציא, של חודה או הרגשה שעבור (המובעה בנרר) וכיוצא בזה. והמשורר הפס דונמאות אלה, מפני שאין לאל צירך בקרבן, ולפיכך אין הקרבן חשוב אלא כהבמת יחם האדם לאלהים: יחם במומורים אלה את שלילה הפולחן של הנביאים. ואילו כוונת בעל המומור היא רק להמעים, הפלפלנות כולה למה? באמה אין הפסימיומום והפלפול צובעים אלא מן השאיפה למצוא מפחפק בהערה הפסימיסמיח, שאי־עקביות הוא פנם של "המחשבה האנושיח". אבל אם כן— בריחי עלי וב ה", שיש בו היוב הקרבן. קימל מבליעו בנעימה, ונונקל (ביאורו, ע' 19) שבני, ח--יג ובין היובו בפסוקים יד וכנ. וכל זה לשוא. שהרי עדיין נשאר פסוק ה: "כרחי וכל המלפולים של המבארים הנ"ל לא באו אלא כדי להסיר אה הפחירה בין שלילה הקרבן מבן פירא ל"ה, ב-ד: ... מרבה מנחה מבח שלמים... מקריב מלח... מבח תורה. --חה' נ"ר, ה; כ"ב, כו; מ"א, מ ("לשלמי" — בשנה שאשלם). משמעות הבמוי ברורה נם מליצה קבועה של השירה הפולחניה, עיין תה' נ"ו, ינ; מ"ו, יו, יה; יונה ב', י; השוה נם נדריך, אינו אלא פלפול דחוק. להקבלה הואת של תשלום נדרים פול הבאת תודה, שהיא

הנדה (ונקכל את המדרש הבטל, שיובח תודה" הוא יובח" של שיר), הרי אין כאן בוא שום יהשפעה בבואית" 63. שהלא הפולמוס הבבואי מכוון גם בגד השיר ההת פלה. עיין פט' ה', כג: הסר מפלי המון שיריך וגרי. יש' א', טר: גם כי חרבו המלה וגר'. יש' צ"ה, ג ואילך: הכוה יהיה יום צום אבחרהו... הלכף כאגמון ראשו וגרי. נמצא, שעדיין העיקר הגבואי חסר: לא ובח ולא שיר אלא — צדק ומשפט. בס' מהלים לא הובלט איפוא בשים מקום הגגוד הגבואי בין שתי הרשייות: פולחן ומוסר. הומעם רק סיבו של המולחן האמתי, שהוא הבעת כניעה והכרת טובה לאלהים. גדחית הומעם רק סיבו של המולחן הכליתו למלא איוה צורך של האלהות. — יותר קרוב התמיסה הגבואית הוא הדעיו הנוא הדעיו בניעה והברת טובה לאלהים. בוחית לתפיסה הגבואית הוא הדעיו הניעה במומרים אלה אין אנו שומעים את בת הטוהר המוסר של הצדיק. אולם גם במומרים אלה אין אנו שומעים את בת קולה של התוכחה השלילים של הגביאים. הובע רק הרעין החיובי, שהטוהר המוסרי הנוא תנאי לטוהר מלקום קרשו. הומעמה האחדות המנימית של שתי הרשויות.

השלילה הנכואית לא הובעה אף כאן. ולא עור אלא שנראה, שאלה הם משירי עול" הרגל. כ"ר, ג"ר הוא משירי העולים להר הכית. כ"ו הוא משירי הלגים בהר הבית 60. הם קשורים איפוא קשר בלתי אמצעי בפולחן הקרבנות.

האיריאה, שהמולחן אינו ערך עליון, היא איריאה שרשית של האמונה הישראלית, מבוצה בה מראשיתה. בה אחוז הרעיון, שהובע בתה' נ', ה – ני, שאין לאל צורך בקרבנות. ממנה נבע הרעיון, שהובע בש"א ט"ו, כב – כנו תה' נ', ז, שהכניצה לאלהים השיבה מן המולחן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' נ"א, יז, יח, יש' ס"ו, ב, שלב נשבר חשוב מן הקרבן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' נ"א, יז, יש' יש' ס"ו, ב, שלב מבר חשוב מן הקרבן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' ע"א יז, יש' יש' ס"ו, ב, שלב מולחנית בלי מוהר מיסרי. ובאותה האיריאה מושרשת נם השלילה הגדולה של הנביאים, שהניעה במעט (אם נם לא הגיעה באמת) לידי שלילה גמורה של המולחן עם המעמת עליונות של המוסר החברותי. כל אלה הם רעיונת קרובים זה לזה ואחוזים זה בוה, עיש להם שורש אחד. הבטוי הקיצוני והאחרון של האיריאה השרשית היא החוכחה הנבואית. והבטוי הוה, עם ההקבלה הנגודית האמינית של מולחן ומוסר, עד יין אינור בס' תהלים. בחיונה זו אין למצוא אימוא בס' תהלים רשמי השפעה נבואית <sup>18</sup>.

# החטא המוסרי הלאומי. האסכטולוגיה הבבואית

יסור מיסורות התורה הנבואית היא האיריאה, שה ר ע ה חברוחו הוא גורם מכריע בתולדות האומה הנבואית היא האיריאה, שה ר ע ה חברוענות על האומה: על החמא ההוסי באה המורענות על האומה: על החמא ההוסי (ענות הרין, רצה, המס וכרי). הגבואה הגתה את הרעיון, שגורל ישראל במלחמת חייו בהווה ובעתיד יוכרע על ידי הגורם המוסדי. המודענות המרינית המתרגשת לבוא תלויה בקלקלה המוסרית. ברעיון וה הייתה קשורה דרישה מעשית: תקון הקלקלה, ת שובה. לא רק השובה אישית, אלא— השובת האומה. והו מוסיב ימודי בתוכחתם. ועם זה באה תמורה עמוקה באמונה האומה האומה. והו מוסיב ימודי בתוכחתם. ועם זה באה תמורה עמוקה באמונה הא ישראל, אלא גם יום דין על ישראל עצמו. ביים ההוא יענש ישראל על המוסלית, בו יתמרק החטא המוסרי הרובץ עליו. המשפט על הרשעים, הפושקים, המרכאים וכוי הוא מתופעות אחרית המורעים. הוא תכליחה של המורענות המרננית המתרגשת לבוא על ישראל, אותה המורענות האחרינה, שאחריה תוסד מלכות

£19--519.

<sup>00</sup> מיין למעלה, כרך זה, ע' 122.

זס על האיריאה הרומה לאיריאה הנבואיה, שאנו מיצאים כממרות החכמה המצרית ובמפרות החכמה המקראיה, ועל ש"א מ"ו, כב—כנ עיין כרך זה, למעלה, ע' 881—881.

ישראל החדשה לצחיד לבוא. או יבוא קץ לרע, והרשעה הכלה מן הארץ. – את צירוף-הרעיונות הוה אנו מוצאים גם בספרות החיצונית 60.

אולם בס' תהלים (כמו גם בספרות תנ"ר) צירוף הרקיונות הזה קדיין איננה.

# אין חטא מוסרי לאומי בס׳ תהלים

בס' תהלים תופסת הפרובלמה המוסרית, שאלת הטוב והרץ, הצדיק והרשץ, מקום מרכזי. אולם רקץ המרובלמה המוסרית בס' תהלים הוא זה של ספרי החכמה המקראיים (איוב, משלי, קהלת) ושל ספרי החכמה והמומורים הבבליים והמצדיים: רקץ אישי או עולמי, ללא קשר פנימי עם שאלת גורלה ההיסטורי של האומה הישראלית. הצירוף הנבואי האסיני עדיין איננו כאן.

ובין אריבו, איש החמס והמרמה וכר׳ הוא רשות מיוחדת, הוא ענין למשפט אלהים המוסרי. הריב בין הצדיק ובין הרשפי, בין הפשוק ובין הפושק, בין ירא האלהים הובע במומודים אלה הדעיון הנבואי, שנורל העם, הארץ, העיד חלוי בגורם העניים וכרי), והיא מכוונת נגד הרשעים, העושקים וכרי. אולם אף פעם אחת לא בספר זה עשרות פעמים. אבל החלונה היא לעולם אישית (או -מעמרית": בשם לאומיח. החלונה על הרע ועל הרשע, על מעשי הרשעים, על עושק וחמס וכרי נשמעה שבל ישראל רובץ חטא לאומי מוסרי ושחטא זה הוא או היה סבה למודענות ישראל לבטוח באל ולא בעצבי הגוים. אבל בשום מקום לא הובע בם׳ ההלים הרעיון. יודע מה סכת הפורענות (כד-כה). בקס"ו, א-יא; קל"ה, טו-כ המשורד מודו את ההאשמה באלילות ומטעים, שישראל היה חמיד נאמן לאלחיו. ולפיבך אין המשורד ישראל לעמור בפני אויביו בגלל חטא האלילוח. במ"ד, יח-כב המשורר פוען נגד (פיח, ח ואילך, נו ואילך: קיי, יג ואילך, לג ואילך). לפי פיא, ט-יו לא יכול מוצאים בתנ"ר: סבת כל הפורענויות הוא המרי באלהים וביחוד עבודת האלילים לא נוכך חטא לאומי מוסרי. ההשקפה ההיסטורית המוכעת בפרקים אלה היא זו, שאנו של ישראל הפופל כגורם היסטורי בחייו. בוידויים הלאומיים – בפרקים ציח וקיר-אין אנו מוצאים בס' חהלים אף את פצם הרפיון פל דבר חטא מוסרי־לאומי

<sup>\$0</sup> עיין ס' הנוך הכושי ל"י,—ע"א; מ"ג—ק"ה; צוואות השבטים, שכולן תוכתות ממכוולות הכרוכות גם בחזונות אמכמולוגיים; ס' היובלות כ"ג; עלית משה ה', ב, ה—ר; ז', ג' ואילך; ס' ברוך ד', יג; השקפה זו מובלפה גם בחזון עורא וחזון ברוך המרי, שבהם הגנור בין הצריק ובין הרשע מחערב בגנור בין ישראל לעמים, וגנור זה יוכרע ביום הדיון. ועיין ביחוד מזמורי שלמה א', ד—ה; ב', יא—לו; ה', א—לר; מ', א—יא; י"ר, ה"י, מ"י, א—יג; י"ו, א—מו; י"ה, א—מ.

מניחד. אכל אין זה קובע את גודלה ההיסטורי של האומה והארץ, כמו שהטעימו הנביאים. אמיני ביחוד פרק ני. המומור קבוע במטגרה הזון פיוטי על הופעה אלהים המציון מכלל יפי" לעיני העמים, ולפי צורחו הוא כאילו תוכחה ועדות לישר אל. אבל רק הדברים על המולחן (ז-יד) מלובשים בלבוש של תוכחה לאומית (שבאמת גם היא אינה לאומית במובן הנביאים, עיין בטמוך). ואילו התוכחה המוסרית על הגובה, הניאוף, המרמה וכו' מכוונת בלרשע" (טו ואילך), ואף לפי הצורה אינה לאומית.

## שמנבע שפוקען

ומיומה (מו-כג). פל המולחן: זבח לאלהים תורה ושלם לעליון נדריך (יד), גם מן התוכחה לרשפ ואין שום רמו על גורלה. הכנון האישי של הדברים ברור בהחלם גם מסיום הקטע חוכחה פל בטחון האומה בובח וקרבן, אין שום דרישה מכוונה כלפי האומה, הפיופי הוה אין בפרק אף מלה אחת של תוכחה לאומית בסגנון הנביאים, של (ו-יד) הם, לכאורה, דברי אלהים לפם ועדותו לישראל. אבל למרות הלבוש הגוים (שם, יו-כד). עוד יותר מפליא חה' נ'. הדברים על הפולחן במומור זה של היחיד בלבד, קשור ישע׳ ל"ג, יג-מו בחוון לאומי על ציון ועמה וגורלם בין הקבלה לתה' ס"ר אנו מוצאים ביש'ל"ב, ינ-סו. אבל בה בשצה שתה' ס"ר דן בגורלר בנדלה של האומה. שנין חה' ש"ר: כ"ר, ב-ה: מ', ו: ב': ב"א, יו-ים: ס"ט, לא-לב. של הפולחן קבוצה בולה במסגרת החסידות האישית, ודבר אין לה עם שאלת מן האומה הם דורשים שחטר ולא ובח". ואילו בס' תהלים שאלת הערך העצמי חגים וצומות וכו׳ ומאמינה, שחתרצה כאלה לאלהיה וחנצל בוכוחם מן הפורענות. עצומה. את האומה הם מוכיחים על שהיא בוטחת במקרשים ובקרבנות ובחגינת 170-176). שלילת הערך העצמי של המולחן קשורה אצל הנביאים בתוכחה לאו מיח ההבדל בחפיסה שאלה הערך העצמי של הפולחן, שכבר דברנו עליה למעלה (עי להבדל כללי זה בתפיסת השאלה המוסרית בין ס' תהלים ובין הנביאים מהאים

## אין דרישת תשובה. אין יום דין לאומה.

ומפני שאין ס' תהלים פוקד את החטא המוסרי הלאומי, אין בו גם דרישה של תשובה מוסרית-לאומית. אמנס, רעיון התשובה תופס בס' תהלים בכלל מקום מועט להפליא. אבל הרעיון הובע בכל זאת בכמה מומורים (עיין ג"א, טו; צ", ג; ק"ו, יב-יג, יו-יט; עיין גם נ", כב; ע"ה, ה-ר: ס"ה, ט; צ"ד, ח-יב). וכן מובלע הרעיון במקראות, שיש בהם תפלה לסליחת עוונות. ביסוד מומור ק"ו מונחת ההשקפה הידועה של הספרים ההיסטוריים, שתשומת ישראל היחה מליה בכלהדורות בתשובחם (עיין ביחוד מסוק מד). במ"א, ט-יו הובע הרעיון, שנצחון ישראל על אויביר חלוי

בתשובתו מחטא האלילות. אולם בשום מקום לא נרמוה בס' תהלים דרישת התשובה המוסרית הלאומית בסגנונה הנבואי.

לכל זה מתאים הדבר, שאין אנו מוצאים בס' תהלים את האיריאה הנבואית של יום דין על ישראל לעתיד לבוא. בהרבה מומודים אנו מוצאים תפלה לחשועת ישראל מאויביו ובקשת נקמה מן הגוים (מ"דן ס', ע"דן ע"מן מ', מ"ג ועודי מומודים אנו מוצאים תפלה לחשועת הצדיקים מאויביהם הרשעים ונעוד). בהרבה מומודים אנו מוצאים תפלה לחשועת הצדיקים מאויביהם הרשעים ובקשת נקמה מן הרשעים ועדיכת "משפט" עליהם (ג', ד', ה' ועוד). אבל אין רמו רבקשת נקמה מן הרשעים ועדיכת "משפט" עליהם (ג', ד', ה' ועוד). אבל אין רמו לעינון, שתשועת ישראל — בהווה או באחרית הימים — קשורה באיוה אומן שהוא במשפט הרשעים בישראל. המשפט על הרשעים בישראל הוא על-היסטורי, כמו בסמרי הוממה ובנגוד לתפימה הנבואית. המשפט על הרשעים אינו יום דין על האימה הישראלית. בשום מומוד אין התלונה על הרשעים ומועלי האון בישראל ותקות המשפט עליהם קשורות באיום של מורענות וחורבן, בקריאת תשובה לאומית, בהבטחת פרות מוד הגוון תמארת ירושלים ומלכות הצדק שלמחיד לבוא 80.

אנו רואים איפוא, שכל צירוף-הרפיונות הגבואי המרוכז מסביב לאיריאה של החטא המוסרי הלאומי, גם ביסודו ההיסטורי גם ביסודו האסכטולוגי, הסר לגמרי בספר ההלים.

ומכאן נמצאנו למרום ביחוד, שם שםם הרשעים בס' תהלים הוא מושג שונה ביסודו ממשפט הרשעים, שבשרו הנביאים. ולא זו בלבד אלא שהבחינה המדויקה תראה לנו, שכל שיטת הציורים של ס' תהלים על הצריק והרשע, הענו או החסיד ואויבר פועל האון וכר' מקומה ההיסטורי לפני הנבואה הספרותיה.

ענוים, עניים, צריקים וכרי. מישעיה עד האביונות הנוצרי: כמשגה פטלי של חקר ט' תהלים יש לראות את ההנחה הרונחת, שהכנויים ענוים, עניים, אכיונים, צריקים, חסידים וכר' והפוכם – נאים, רשעים, עריצים, ודים

אח הפליאה: ס' ההלים מאוחר לבבואה, ומושפע ביחור מגביאי הנחמה (צמפיח במומרי אוהלים מרגיש נונקל, עיין מבואו לחהלים, ע' בבו, פבב, פפב, פפב—198, כפב. הרוא מנמה לישב אח הפליאה: ס' ההלים מאוחר לבבואה, ומושפע ביחור מגביאי הנחמה (ובמרש מישעיה השני) ולא מגביאי התוכחה; ואולי ניכרה בזה הצדקח־עצמה של היהדוח וכרי. אבל הישובים האלה רחוקים מאד. כי היכן אנו מוצאים גביאי־נחמה בלבר ? הלא גם ביש' מ'—ס"ו ישנם בין מקי הגחמה מרקי תוכחה קשים. יום הרין במרקים אלה הוא גם יום רין על פושעי ישראל. וכן אנו מוצאים הוכחה בחני, וכריה ומלאכי. וכן מרובים פרקי הוכחה אמכמולניים בסגרוח החיצונים, ביחור במ' חנוך הכושי צ"א—ק"ה ובמומרי שלמה. רוח של הוכחה כואת חדורים במ ס' חוון עורא וחוון ברוך המורי. ההערר ההוא יכול להחבאר רק כהעדר השעה גבואים.

בהם במלחמחם עם החסירים, נעשתה המלה "נוי" שם נררף ל"רשע" "". החסירים ואויביהם הרשעים. מכיון שהאריסטוקרטיה בקשה קרבת הגויים ונסתייפה הארימטוקרטיה בטוף בית שני. מריבות אלה נשתקסו במומורי ס' תהלים פל העניים-בחקופת מלחמות החשמונאים ובין הפרושים והקנאים ובין הצדוקים ושאר חוני המריבות האלה ירופה לנו ביחוד מימי סכסוכי-הדמים שבין החסידים ובין המתיונים האלה של העניים החסידים והעשירים הרשעים היו מריבות ומלחמות קשות. פרשת לקלות, דודפת תענונות ונוטה גם להתקרבות אל הגויים. בין המפלגות או הזרמים ברשאי החסידות וההתכדלות מן הגוים. האדיסטוקרטיה העשירה היחה חילונית, נומה ערד יסוד אחר: השכבה העליונה של העשירים. העניים היו יראי האלהים הנאמנים. שני נחשב גם צדיק ועבד־יהוה. אולם בכנסיה היהודית של ימי בית שני היה באמת הוא נחן עתה לעם ישראל בולו. כי העם הגולה בתור עם היה עני וטובל, ומצר רחוונם. הם היר יסוד הכנסיה היהודית. התואר עצני" נעשה עתה גם תואר לאומי: העתיד. העניים נעשר באמת אחרי החורבן גרעין האומה ונושאי חורת הנכיאים ישקיה השני העניים, האביונים, הנדכאים, שפלי הרוח, האבלים הם נושאי יעודי LYWI CLIVE TETTY. RAGIOR LALENA EVAIT EVEN LEIN EET IEN WEG. MET בחוג ישפיה וחלמידיו נחקרבו המושגים "פני" ו"פנו" וה לוה. "פני", "אביון" וכו" את הענוה למעלת מדה דתית־מוסרית יסודית. על מצע ההערכה החדשה של העניים הגבואית של יהוה, המעמת שלמונו העליון, דרישה הכניעה הגמורה לרצין האל העלר לספרות החוקים, המצמירה את הצניים תחת חסוחו המיוחדת של האל. ההשגבה וכ שאריח ישראל" למחיד לבוא. בעקבותיו הלך צפניה. ההשקפה הואת חודה בהשפעה יש פיה, שלא רק הגן פל העניים אלא גם ראה אותם כמיטב האומה הששירים בימי בית ראשון, הן החחילו להתגבש בהשפעת תורת הנביאים, וביחוד מפלגות אלה ראשיתן אולי, לפי ההנחה ההיא, בנגודים הסוציאליים בין העניים ובין מאונדים, בעלי בדית, חברים לדעה ושאיפה, שפעלו במשוחף בעדות מאוחדות. וכרי, המסמנים את אויביהם של הראשונים, הם כנויים של מפלגות, או של חונים

<sup>♣9</sup> עיין: נרץ, ביאורו להה', ע' סג ואילך; הנ"ל, estolidoseD, כרך ב', הלק א', 811 ואילך, וכן נכמה ז, ע' 804—804; ל ב, esivusq; רנן, estolatil, כרך נ' (1981), ע' 85—65; כרך ר' (1981), ע' 85—65; רל מ מ, עני; קו מ, esivusq, ע' 18 ואילך; קי מל, ביאורו להה', \$85—885 ועוד; נונקל, מבוא לההלים, 805—112; בר הול מ קוי מ ש, החלים (נ', ה ועוד). אבי ההשקמה הואה על העניים העניים הוצג ברץ. לדעה גרץ, לדעה גרץ, העניים החל מימי יש עיה הוג או הבר ממוים של בעלי דעהו ושאימות דהיות והברוחיות משוחמות. אנשי החוג הוז נחלקמו מבין העשוקים והמרוששים ממביב לישעיה, והם "הילרים" או ה"למודים" (החלמידים) של הנביא (עיין יש' ה', מו—יה). מהם נההוחה

לפי התפיסה הואת נקבע לאיריאה של העניות" בס' תהלים מקום היפטורי אחרי הנבואה: היא המשך התפתחותה של ההשקפה הנבואית על "עניי הארץ". איריאה זו היא מַעבר לאיריאה ה.אביונית" של תקופת התהוות הנצרות. ה.עניים"

מפנימת,

ההמבר הקבוצי בימורו (השוח הערה שלאחרי מ). ואין דבריו יוצאים מכלל מבוכה אקלקשית למושג זה, שלפיו ה, עני" הוא עם ישראל. אולם במפרו Dinio הוא בעצמו חוור ומקבל אח כי במפרו inh' הוא פוען, שההמבר ה,מפלנחי" למושג עני בההלים נובע מן הביאור הקבוצי ראשון ובימי גלות בבל וכו". במפרו Finde הורם בירקלנד את ימוד הבקורה שבמפרו הקודם. גרץ על התפחחות המושנים עני, ענו וכו' בהשפעת השקפות יש עיה וחלמידיו בימי בית שהקנוים היו לויים (באמת אומר גרץ רק, שרובם היו לויים), ואינו יודע, כגראה, את השקפת ברוח הדעה המקובלת. ל ג ר ץ הוא מיחם (בע' 23 וכן במפרו bais, ע' 6) רק אח הדעה, ובכל ואח הוא מרצה בע' 99 אח התפתחות המושנים "עני" ו"ענו" מחוך המפת הנביאים נייננו" בס' ההלים, אבל -- למובת ההמבר ה,פרימימיבי" של המומורים בשימה מובינקל. הנוים. -- מפרו של בירקלנד, infl', מוקדש לבפול החפימה ה,מפלנחיח" של ,עני" יחמים בין עניים ובין עשירים-עריצים בימי ביח שני, אבל גם בין היהודים ובין רודפיהם שהיו שתי "מפלגות" — עניים־המידים ועשירים־רשמים (מ' 111 ואילך). בס' חהלים נשחקפו nasolitoD aid, ע' פו ואילך. (אבל מרשל אינו מזכיר את רגן). מרשל שולל את ההשקמה, ול הויון, Prachichied (שנת 1991), ש' 1999 ואילך. — להולדות השאלה שיין מרשל, "מהלה" של "קרושים", שאהבו זה את זה וכו". על ספר ההלים ומלחמה המפלנות עיין נם (מ' 101 ואילך), היו ה, שניים", אמנם, לא חבר מאורנן, אבל הם היו , משפחה רוחנים", הולך קו ס, המממן גם הוא אח קו ההחפחתות מן העניים עד האביונים הנוצרים. לדבריו לה בשלמה אלא המלחמה בין העניים-הצדיקים ובין העשירים-הרשעים. — בעקבוחיהם הצרוקים-העשירים. מביניהם יצא ישו. -- לב הושב את ספר ההלים לשירה העניים, שאין מן העניים האלה יצאו ברבות הימים הפרושים והאביונים־הנוצרים. הם החיחםו באיבה אל נפוחי רעב, שהחפרנפו ממחנות ונדכות. אבל הם היי אמנים, והם שיצרו את ספר תהלים. הלויים, המשוררים, השומרים והנחינים. העניים־החמירים האלה היו "חוג של קבצנים", ישרים, צריקים וכו', ואת האחרים השבו ל"רשעים". עליהם נוספו ביהוד מימי שיבתדציון בערה "פינפילפיח", פין בריח־אחים, שחשבו אה עצמם ל, מבחר האנושיות", לחסידים, הוא חוג של "נרים", אביונים קבצנים, שהחרכוו מסביב למקרש, ומימי הוקיהו ואילך נחגבשו ישקיה) הלויים, והם הם מחברי המומורים. בעקבות גרץ הולך רגן. הוג העניים־העניים ערת המיריו הנבחרים, עיין ביאורו לחה", ע' 26—22. בין העניים האלה היו מרובים (מימי במובן זה מבאר גרץ גם אח הבמויים "עמי", "עניי עמו" בישעיה ובס' ההלים: "עם האלהים", במשך הומן, בימי בית שני, "ערה" מיוחדת של ענוים, "קהל קרושים", "מוד ישרים" וכו'.

שבם' תהלים רואים את עניותם כאיריאל, כררגה דחית מרוממה. הם רואים את עצמם ב.צדיקים", כמיטב האומה, כיורשי "מלכות האלהים". ר גן אף הטעים קרהתפתחות וה: ה.עניים" של ס' תהלים הם יורשי ה.ענוים" של תקופת ישעיהו, וה.אביונים" הנוצרים הם יורשי העניים. ולהלן: הנגור בין העניים הענוים הצדיקים ובין העשירים הרשעים בספרות הנבואית ובספרות החיצונית (ס' חנוך, ס' היובלות, ס' חוון ברוך המורי, חוון עורא, מומורי שלמה) ובספרות הנוצרית הקרומה קבוע במסגרת החוון האסכטולוני: הריב יוכרע ביום הדין באחרית הימים. מכאן נובע ממילא, שגם במומורים על הצדיקים והרשעים שבס' תהלים יש לריב ההוא סיום אסכטולוני.

קשררה במרה ירועה בתפיסה זר היא הנחה אחרת, שהיחה דורחה באסכולה של רלהריון, שה-אוי" במומורי-היחיר שבס' תהלים הוא אלגורי, ומשמעותר קברצית: העני-הצדיק הוא משל לכנסת ישראל, ואריביו הם הגוים וגם רשעי ישראל המתקרבים לגויים 60. מתוך הנחה זר הביאור המשיחי או האסכמולוגי של המומורים האלה מובן מאליו. המבארים האחרונים מבית ולהריון (גונקל וסיעתו) דוחים את הביאור האלגורי. אבל מכיון שהם מוסימים להחזיק בהסבר ה-מפלגתי" לכמה מומורים, הרי יש משחר משוחף ביניהם ובין בעלי הביאור האלגורי. כי אם העניים-החסירים הם מפלגה החושבת את עצמה ל-ישראל" האמתי, הרי יש לראות את מומוריהם כמומורים לאומיים, ואת גורלם כגורל האומה. כל שכן שכיורשי

לפי שימה האלגוריה יש ממוכין בכיאורי כמה מן המבארים הקרמונים, יהורים אנוצרים. חדש ובמם אותה ביהוד מ מ נדר, ב WAS 8881, ע' 69— הו, למאז נעשחה במעמ שלמת. מחקר מבריע נגד שימה זו כתב ב ל ה, מן האמכולה של נונקל: Tab hal sad silad mamber, 2191. בלה הביא ראיות לדבריו ממומורי־יהיד, שנשתמרו בממרים אחרים שבמקרא החוב אל, 2191. בלה הביא ראיות לדבריו ממומורי־יהיד, שנשתמרו בממרים אחרים שבמקרא החוב אל. מון המומורים הבבליים-האשוריים (ע' 61 ואילך). עיין גם נונקל: מציילך מקידה על השאלה ועל הממרות עיין אצל ביר ק ל נד, abnla-1, ע' 6 ואילך. בדו ואילך מקידה על מאלת מיהותם של ה, אויבים" במומורי־היחיד בממר ההלים. בירקלנד בא (בעקבות דהינו) לידי ממקנה, שהמזמורים האלה הם מומורי־מלכים (או שרי צבא וכרי), בא (בעקבות דהינו) לידי ממקנה, שהמזמורים האלה הם מומורי־מלכים (או שרי צבא וכרי), וענינם מציקה ל או מי העיון הנעין הנעון הנעון הנעון אויבים מרינים מונורי־מלכים (או שרי צבא וכרי), בירקלנד יוצא מחוך הרעיון הנכון, שבמה מן המומורים יכולים להתבאר כהמלות מלכים או מבהילנד יוצא מחוך הרעיון הנכון, שכמה מן המומורים יכולים לאומיים. אבל הוא מקריה מומורים. ברוך זו אמשר להמביר כמה במויים אישיים במומורים לאומיים. אבל הוא מקריה אח הבשילי מני מני מומוריבים האימו להוביה אח כל מומוריבים בחוח זו, ובעצם כמעש שאינו מנותר יהיו הוא הוחר לבאר אח כל מומורי־הוצילות בשעיתה. מלמולים האלה הוא הנחת מומורים המלים האלה הרוח בשנה הרום בשעה הרוח וותר לבאר אח כל מומורים המלח הרוח מומורים בשנה הוח או ברוח במילה היהים אמשריים העל על מצל הורשנות הממרים, היהורים העלים הרוח את כחבי־הקודש, היהורים העל על מצל הרושנות הממרים, היהורים העלמת הרוח במילים. היהורים העלמת הרוח מומורים העל על מצל הרוח במילים היהורים הווח הרוח הרוח מומורים הווח מומורים הל היהור המומורים הווח הרוח מומורים המי מומור הרוח הרוח הרוח הרוח מומורים הרוח הרוח מומור מומור מומורים הווח מומורים הווח מומורים היה מומור מומורים הרוח מומורים המי היה מומור מומורים היה מומור מומורים המי מומור מומורים היה מומור מומורים היה מומור מומורים היה מומור מומורים היה מומור מומור מומורים היה מומור מומור מומורים היה מומור מומור מומור מומורים היה מומור מומ

האיריאות הנכואיות יש לראותם גם כנושאי חוונות־האחרית הנבואיות. גם מכאן אנר באים להסבר אסכטולוגי־נבואי של הרבה מומורים.

#### REALA GIUVIA

צולם כל ההסבר ההיסטורי הוה עומר על הנחות מוטעות.

קודם כל מוטעה היא ההנחה, שהגביאים-הסומרים מעלו בקרב הוג-ערה של הלמידים, מין חבר של "בני נכיאים". בשום מקום אין בהחלט שום זכר להבֶרים כאלה מסביב לנכיאים-הסומרים (כמו שנבאר כשנגיע למרק הנכואה הסמרוחית). כל שכן שאין יסוד להניח, שהגביאים מעלו בחוגים של הלמידים-עניים. העניים-העניים בסמרי הנביאים-הסומרים הם לא "עדה" אלא המון המם החם והעמל, בנגוד למעמד העליון של השרים העשירים.

כמו כן אין השמוש הלאומי בכנוי עניים־ענוים אצל ישעיהו השני קשור באיריאל של "מם עני ודל", שהנו כמה מן הנביאים. כי האידיאל הזה לא הובע כלל בנכואות ישעיהו השני (ביש' מ'-ס"ו). בנבואות האלה האומה כולה היא אומה של "ענוים" באשר סבלה יסורי חורבן וגלוח: ביחוד – אוחו החלק מן האומה המרגיש בסבלה של גלוח. אבל אין לדמוי הזה כאן שום גון סוציאלי. אולם השמוש הלאומי בכנוי עניים עחיק הוא באמח מישעיהו השני, כמו שנראה להלן.

רכן לא נוסדה הכנסיה היהודית של בית שני כלל וכלל על ידי "שניים". בין העולים מן הגולה בימי ורובבל ועודא היו חודים וסגנים, כהגים, בתי"אבות מיוחסים, שהיה להם כסף ווהב ועבדים ושמחות. העולים ישבו איש בנחלתו, ואף ללויים היו שדות. וגם חנועה המרד של החשמנאים לא היתה חנועה של "עניים". הקנאים כנו את עצמם בכנוי העתיק "חסידים". אבל נושאי התנועה לא היו "עדה" של אביונים. השתחמר בתנועה אנשים מכל שכבות העם. עדה של "אביונים" מופיעה רק עם כת האיסיים. ומהם באו ה-אביונים" של הנצרות. אביונים אלה דבר אין להם עם הגעניים" של הנבניים" של היבינים" של ס' תהלים.

#### R. Q . \* O \* E O \* R R 4 \* O

והקיקר: ס' תהלים אינו "ספר העניים". והמופת על זה חותך בהחלם: אין בספר אף מומור אחו, שיש בו תפלת-דש המבקש לחם לאכול ובגד ללביש. יש מומורים מצטים, שאפשר לחשוב אותם למומורי-עניים ממש. אבל אין מומורי רשים, חסרי כל, מומורים, שאפשר לחשוב אותם להגות לבה של "עדה" קבצניה. בס' תהלים אין גם כל זכר להערכת הדלות הקבצנית כמעלה דתית-מומרית ברוח האביינות הנוצרית-ואף האידיאל הנבואי של "עם עני ודל" לא נשחקף כלל בס'תהלים. ה"עניים" של ס' תהלים ושל ספרות-החכמה מקוים לנצחונם על הרשעים, אבל אין הם שואפים להשאר אביונים לשם שמים. אלא רוצים הם לנחול את הון הרשעים,

במומוד מ"ט מדובר בגנות הבוטח בעושר. מומור ע"ג מוהיר מפני הקנאה בחיל הרשעים ומביע (כה-בח) את ההרגשה המרוממה של המשורר, שקרבת אלהים יקרה לי מכל הין. במומוד קי"ט מטעים המשורר, שתורת אלהים טובה לו ככל עושר (יד, לו, נו, עב, קבו, קסב). אבל האיריאל השליט בספר זה הוא, כמו בס' משלי ואיוב, אמירות כברכת אלהים. עיין ט"ו, ה; כ"ג, ה; כ"ר, ג-ה; כ"ה, יג; ל"ד, יא; ל"ו (הצדיק יודש ארץ: יא, כב, כט. לד: הוא חונן וגותן ומלוה: כא, כו); קי"ב (הון ומניםר בביח הצדיק: ב, הוא נותן ומלוה: ה, ס); קכ"ח, השוה קמ"ד, יב-טו.

אולם מצר שני גם זו היא עוברה, שאי אפשר להתעלם ממנה, שהכוזים בעניי, באביון" ונודופיהם אינם מסמנים בס' ההלים, זכן אצל הגביאים ובסמרות ההכמה, מצב של סבל בלבר, של סבל כלכלי או של סבל צדות בכלל, אלא יש בהם גם משמעות לואי של "תואר" מסוים. בספרות המקראית כבר נשתרשרו, כמו שנראה לחלן, המושנים עני, אביון זכרי, במושנים ענו, צדיק, נקי זכרי: זלעומהם: עריץ, נא, עשיר, רשע זכרי יסוד לכך משמשת הדעה, שהאל הוא מגן לעני. זכמו כן אין להכחיש, שמושנים אלה גומים להתרחב עד כדי היקף ל או מי. הרשעים הם "אכלי עמיר, ודי די ג"ג, ה): "ע מ ך, יהוה, ידכאו, ונחלתך יענו" (צ"ר, ה), ובהמשך: אלא שאת התופעות האלה אין לבאר מתוך הלך דוח של "עדה" אביונית, מתוך הספת הגנדים ומתוך קורות הכנסיה היהודית ומלחמת מפלגותיה. השתרשרות המושנים האלה ע חיי קה חיא מן הנביאים, וראשיתה בספרות המצד ית ו הבבל ית, ודבר האלה ע חיי קה חיא מן הנביאים, וראשיתה בספרות המצד ית ו הבבל ית, ודבר האלה ע חיי קה מים לגות יהודינות מאוחרות.

### ALL'EL, QL'ED FEP EDGFFA RESFER FREEFER

במפרות המצרית והבבלית אנו מוצאים בטויים שונים לנגוד בין העני, הענו, הצדיק, ירא האלהים רבו' ובין הנא, הששיר, הרשע, הבוטה בכחו וכו'. בספרות המומורים המצרית והבבלית המתמלל מתאר את האלים כאלהי העניים והכושלים, את עצמו הוא מתאר כצדיק, ואת אויבו כרשע. היצניות" מוכה אותו אימוא בוכות קרבת לאלהות. בבחינה זו היא ימעלה" דתית. ולמיכך היא משמשת גם יתואר", דרך פליצה המלצה, יסגנון", ביחס ליחיר וגם לחברה.

הענות נחשבת מעלה מוסרית ודתית בסמרות המצרית. הענו הוא הנקרא שוחק",ובגודו- החם", הנא, היהיר. מקביל לשוחק הענו הוא העני, המך. במומורים המצרים מציג את עצמו המחמלל לפני האלים כשוחק וכעני, באשר האלים הם עוורי דלים, נותני לחם לעני, מצילים עני מירי עשיר וכרי. גם במומורים הבבלים אנו מוצאים את המעמת מדת האלים כמניני המך, החלכה, החלש, המדוכא, כשומטי

התומורים האלה הם ברובם לחשים, וחלק גדול מהם הם לחשים לרפוי מחלה. זאת אומרח, שהשתמשו בהם בדרך נוסח אית. השתמשו בהם לא רק עניים ממש. השתמשו בהם נט בשעה שהשתמעל לא בא לבקש כלל על דלות כלכלית. ה"עניות" נעשחה איפא כאן כבר סגנון. הלוחש מציג את הנלחש לפני האלים כעני ומך. בזה מהכטאה ענותו וכניעתו. ה"עניות" הזאת היא הלק מן הסקס, כפרישת כפים, כריעת ברך, בגדי שרת וכרי. וכן אנו מוצאים, שגם בתפלות לשלום הארץ והמלך מוכירים את מרח האלים כמחויקי יד כושל ועני. מזה יש ללמוד, שגם בתפלות לאומיות השתמשו בסגנון הנוסחאי של ה"עניות" 60. מוכן מאליו, שבכל המומורים האלה המתפלל מציג את עצמו כירא האלים ואת אויבו כרשע. תפלחו היא בקשת "משפט", הפרעה בין צריק ובין רשע. סגנון זה שליט גם ביחסים שבין עם לעם. העם האויב הברעה בין צריק ובין רשע. סגנון זה שליט גם ביחסים שבין עם לעם. העם האויב הוא רשע, וד, בוה האלים וכר 16.

ואת אומרת, שגם המנטיבים היסודיים של השקפח המקרא על העניים ואורביהם הם מן הנחלה התרבותית, שירש ישראל מן המורח המחיק, וראשיחם בעצם בחקופה לפני-ישראליח. הרעיון, שהעניים והכושלים עומדים תחת חסוחה המיוחדת של האלהוח, הוא רעיון לפני-ישראלי, ואין הוא נובע מן הסנגוריה של הנכיאים על העניים. קדומה היא גם האידיאה של הענוה והכניעה לאלהוח. קדומה היא התיצגות המחפלל לפני האלהות כעני וכושל. קדום הוא גם השמיש הסננוני-המליצי בחאר העני והכושל לא רק ביחס ליחיד מחם אלא גם ביחס למלך ולעם. שמוש זה אינו

<sup>50</sup> במומור לבל לחג ראש-השנה הבכלי, שהיו אומרים בשנים בניסן, הכהן אומר:
אדון הארציוח... מחזיק יר כושל, לבכל עירך המה חסד... לבני בבל, ליושכיה, הן סדוח!
ובארבשה בניסן הכהן אומר בהמלה לשלום המלך לפני בל תיה: ... היא משמינה והיא
מליצה, היא פשפילה משיר, מקימה דכא, מצילה אמיר, מחזיקה יר כושל. ברכי אה עברך
המגדל שמך! למלך הירא אוחך הכי גורל! בחמלות אלה, שהן המלוחקבעולא החגוח לשמח
צרה, בכל ומלכה מצינים אה עצמם למני האלים כעניים וכושלים, כדי לעירר אה מרח הרין
והרחמים. ממנהני הנ ראש-השנה בבכל היה מקס השמלה המלך למני בל: הכהן היה נומל
ממנו אה הכחר, מומר על לחיו, מושך באוניו וכו'. אם עיני המלך וולנוח רמשה, מימן ימה
הוא לו. נראה, שנם משמעות המקס הזה היחה המטרה המלך למני האל כדך נכלם.

לם עיין, למשל, דברי מרעה מרנמהה על בליך לוב: אָר מן, זוונהואוול, ע' 448; המלה רעמסס השני לאמון במלחמה קדש: שם, ע' 320. או היאור האויב העילמי בשיר נצחון בבלי: צ' מר מן, האחשעל, חוברה א', ע' ז; היאור האויב בשיר "מלך כוהא"; ועיין ביתור קינה המלך תנלה נינורה לאל אשור: -עלפל et par instantant and confidence a

גובע איפוא מהלך-הרוח של הגלות וממצבה הפיוחר של הכנסיה היהודית. קרום הוא, מלכר זה, גם תאור האויב הלאומי כרשע ואויב אלהים, ואין האור זה נובע מיחס מיוחר של העניים בכנסיה היהודיה לגוים, ואף אין הוא מיוחד לישראל בכלל.

# העני והענו בספרות המקראית

תפוסה זו של העניות כמדה עממית של חום ויושר קרבה אותה למושג וכבעני" המשוע להצילו מיד ברשע". מכאן עשוי היה להוצר בנוסח" קבוע בספרוח פשוט וחם, שנפגע על ידי עוול חברותי, להציג את עצמו לפני האל בעצריק" והרצח. והצריק הוא התנקי"-קרבן הרשם (שמ' ב"נ, א, ז, ח). לפר זה יכול היה כל איש הרחב של המלים "צדיק" ו"רשצ". הרשצ הוא איש החמס, המצוות דין, איש השוחד אמרתי: אך דלים המה... אלכה אל הגדלים (הי, ד-ה). לוה מתאים השמרש וה-גדול" הוא בן השכבה הפליונה. וכן מבחין יד מיהו בדברו פל האומה: ואני י"ט, טוי לא תשא פני דל, ולא תהדר פני גדול. הגדל" הוא בן העם הפשום, אינם הרש והמרולטרי בלבר, אלא העם המשום כולו. האיש ה-קטן". וכן בויקי לא חהדר בריבוד, שלא חטה משפט אבינך בריבו" (שמ' כ"ג, ב,ו) הבדל" והאביוך" המשמר העליון של השרים והעשירים ה אכר", סמל העם השמל). במסוקים ברדל ה-עם" ה-עני" הוקוק להלואה. (כיוצא בזה עומר בספר המצרי בחלונות האכר" מול חלוה את שמי, את העני עמך" (שמ׳ כ"ב, כד). הנשיר המלוה עומר כאן מול עני-צריק-נקי-עם. השתרשרות זו רמוזה כבר גם גם היא בספר הבריח. "אם כסף במשמקות זו ה"קניות" היא מרח ה שם המשום והקמל. מכאן השתרשרות המושגים חיובית: היא מטמלת גם את תום האיש הפשום, החי מיגיע כפיו, המתפרנס ביושר. הרך היא מסמלת סבל של עוול וזכות של תביעת משפט. אולם יש בחנם משמעות קנינים חמריים. לגוכות" שבה יש משמעות אחרת לגמרי. בפי העשוק, היתום, האלמנה, מושג אביוני בוצרי. אין היא "פינטיומום", ואין היא נוכעת משלילה פרכם של המיוחדת של ה-עניות" לפני האל והבלטחה בתפלה ובמומוד. אלא ש-עניות" זו אינה הקרום לכל הרצוח (שמ' כ"ב, כ-כו: כ"ב, ו, מ-יב). באיריאה זו מושרשת זכוחה העני החת חסימו המייחדת של האל. את זו אנו מוצאים כבר בספר הברית, לנבואה, וכל שכן שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אבל עתיקה ממנה היא העמדת חשכון השם העני וגם נגד אורח-חייהם של המעמדות האלה בכלל מיוחדת היא התוכחה הנמרצה של הנביאים נגד המעמדות העליונים והתעשרותם על

הענוה. בכמ' י"ב, ג נהן ההואר "ענו" לאבי האמונה הישראליה – למשה, באשר היה צנוע ושפל רוח (השוה שם י"א, כט). מושג הענו" מקביל, כאמור, למושג

ה.שרחק" בסמרות המצרית 60, משת אינו מתואר באגדה המקראית בכלל כ-עני. האנדה רואה את שלטונו רועמו לא כבטוי לשאיפת השתררות אישית, אלא כבטוי לדרישת הכניעה הנמורה לרצון האל ודברו. ובכל ואת ענותו של משה לא כלסי האל אלא כלטי בני דורו, ודוקא ברשותו שלו-רשות הנכואה, אינה מתאימה לגמרי לרמותו הכללית. אלא שאין ללמוד מוה, שהענוה היא שרטוש מאוחר בדמותו של משה. אי-ההתאמה בין הדמות השלטונית הענקית ובין הענוה מוכיחה, שבימי התנבשותה של האגדה העתיקה כבר נחשבה הענוה למהה מוסרית-דתית מרוממה, והורנש הצורך לטאר את משה במרה זו, למחות בבחינת הסגנון".

שהתקרבות המושנים "עני" ו"ענו" היא עתיקה, מוכיחה, כאמור, החקרבות ממושנים אלה בסזרות המושנים "עני" ו"ענו" היא עתיקה, מוכיחה, כאמור, החקרבות ממעים אלה בסזרות המצרית. בתשעה מקראות נוסח המסורת ממקמק בין "עניים" ובין "עניים", ויש הבדל בין הקרי ובין הכתיב <sup>69</sup>. (וגם בבמ' י"ב, ג נוסח הקרי הוא "עניי", ואמשר, שנשתמר כאן וכר לנוסח עתיק "עני"). ואחת היא, אם יש לקרי שישה מסוימת בנוסחאותיו, אם לאו<sup>07</sup> — השמיש המעורב של "עניים" ו"עניים" העניים" במסרי המקדו התקבלת "עניים" ל"עניים", "אביונים", "דלים" וכר' מוכיחים, שיש בין המישנים קרבה מסוימת. את העירוב אנו מוצאים כבר בסמרי הנביאים הקדמונים, אם כי עתיק הוא בלי סמק מהם, מאחר שיש לו שורש מצרי. "עניי ארץ" הם הם העני ארץ", והם המון העם המשוט והדל, ולעומתם עומרים העשירים, השרים, העריבים, המוסרים המושנים האלה כבר מגובשים ועומרים.

נפרד פלוני ואלפוני בקש הקרי לגרום "פנוים" דוקא בפובן דחי. באפה אין לראוח אה

גירמאות הקרי כחקונים אלא כנוסחאות אחרות, ומטילא אין לחפש כאן שימה.

<sup>89</sup> לשחיקה כסטל הכניעה לאלהים השוה איכה נ', כח; וכן הה' ל"ו, ל; ס"ב,ו;

עם, ה', ינ; יהו' כ"ר, יו; ויק' י', נ. 99 ענוים בחיב, עניים קרי: יש' ל"ב, ז; עם' ה', ר; הה' ש', יש; איוב כ"ר, ד.

עניים כחיב, עניים קרי: חה' מ', ינ; י', יב; מש' ג', לר; י"ר, כא; מ"ו, ימ.

Or לשאלה זו עיין בירקלנד, והה', מ' 11 ואילך. בירקלנד מסכים עם בלפם,

שהקרי מחקן "עניים" במקום "עניים" במקראוח, שמדובר בהם על אביונים ממש, ושלמי

הקרי ענו הוא מושג רחי, ועני מושג לא־רהי. אבל אין אמשרוח לקיים דעה זו. במש' י"ד, כב

הכחיב: "ומחונן עניים", הקרי: "ומחונן עניים", והרי שם להלן, ממוק לא, נאמר: "חנן

אביון". זנם למ' הענין הכוונה להנינה אביונים. בעמ' ב', ז "עניים" מקבילים ל"רלים",

ההקרי לא חקן. ביש' י"א, ד המלים "לעניי ארץ" מקבילוח ל"רלים", והקרי לא חקן. בחה'

מ'—י' מדובר בהמשך על העני, האביון, הירן, היחום, החלבה, ואין כל מעם להניח, שבמשן

#### RHOFF

קרוב למרשג הצנד-הצריק הוא מרשג ה הסיד, אלא שמרשג זה דתי הוא הרמוד ביסודו, ומסמן את ירא-האלהים, את הנאמן ומסוד לאלהים. בשיר עתיק נהן לשבם הכהנים התאר "איש הסידך" (רב' ל"ג, ה), על שם הירתו נאמן לאלהים ושימר בריתו ותורחו. במשך הזמן נתקרב ונתאחד המרשג הזה עם מרשג הענד-הצדיק, וניתן גם לו בון מוסריד-תי. בס' ה ו שע מרת החסד (היא מרתו של החסיד), שהיא ביסודה אהבח אלהים, מקבילה לאמת, צדק, משפט, והיא ההמך מן המרמה, העושק, הרשע וכר' (ב', כא; ד', א-ב; ר', ד, ו; י', יב-ינ; י"ב, ז ואילך), החסיד הוא ה"ישר" והוא התקד מאיש הדמים והעושק (מיכה ז', ב-ג). "אהבת חסד" ממוכה היא ל"עשות משמס" ול"הצנע לכח" עם האלהים, לענוה (שם ו', ה). "חסיד" מסמן בשמיש־לשון זה לא הבר של איוה "חוג" או "עוה" אלא ממום, מרת איש אוהב אלהים ועושה מוב.

#### RLIGH ROIZ'X T'- TEIOL'

ב"ר, בנ), ושאול אומר: בצריק אחה ממני" (כ"ר, יה), בהטאתיה הסכלתי ואשנה.." הקדמוני "מרשעים יצא רשע" (ס"א כ"ד, יד) ומטעים את צרקתו ואת אמונתו (שם צריקים" (שם קמ"ב, ה). דוד הגולה והנרדף מוכיר במענותיו נגד שאול את משל וכר' התארים "אהב צדיקים". "דרך רשפים יעות". באסיר, שיוצא לחירות, "יבחרו בוה. וכן הגוסה שדיק-רשעי. בתה' קמ"ו, ו-ט מקבילים לתארים בנהן לחם לרעבים" (שם פ"ד, כא): "תכוא לפניך אנקת אסיר... הוחד בני חמוחה" (פ"ט, יא). וכיוצא מנער" (פ"ח, סו). וכן נוסח התחנה: גאל ישב דך נכלם, עני ואביון יהללו שמך" עורתי ומפלטי אחה" (שם מי, יה); -יאני עני וכואב" (ס"ט, ל); בעני אני וגוע כי יחיד ועני אני... ראה עניי ועמלי..." (שם כ"ה, מו, יח): בואני עני ואביון... יחום ואלמנה יפורד" (קמ"ו, ו-ם). וכן נוסה ההחיצנות לפני האל: "פנה אלי וחנני, משפט לעשרקים, נהן לחם לרעבים... מתיר אסורים... וקף כפופים... שמר את גרים, בוה" (ס"מ, לד): גירעתי, כי ינשה ה' דין עני, משמם אביונים" (ק"מ, יג): געשה מוציא אטירים בכושרות" (ס"ה, ו-ד), גבי שמק אל אביונים ה', ואת אטיריו לא מציל פני מחוק ממנו, ועני ואביון מנולו" (ל"ה, י): "אבי יחומים ודין אלמנוח... בצרה" (תה' ט', י): בפליך יפוב חלבה, יחום אחה... ערור" (שם י', יד): במי כמוך ברשע ונא. מן המומור ההוא באו נוסחאות כגון: "ויהי ה' משגב לרך, משגב לעחות והכושלים, ההחיצגות לפני אלהים כעני ורך וגם כצריק ועניו והצגח היריב־הוצעק באמת לפני־ישראלי. במומור־העניים נתגבשו נוסחאות הקריאה לאלהים כלמגן העניים הפוציאלי־המוסרי, שנתגבש במומור־העניים הישראלי העתיק ושמוצאו הוא הספרות המומודית המקראית לסוגיה השונים טבועה בכללה במטבע הנוסה

(כ"ר, כא). הנושא אלה ברעהר מבקש "להרשים רשע" ו"להצריק צריק" (מל"א ה", לב). המתפלל והצועק מבקש "רין" ו"משפט".

הסגנון האביוני-המוסרי הזה נעשה סגנון שלים ביצירה המומוריה. אנו מוצאים אותו במומורים לאומיים, במומורים, שענינם ריבי משפחות וריבי ורמים מדינים, במומורי-המלכים. כי נטיה טבועה באדם לסגנן את ריביר סגנון "מוסרי" ולהופיע לפני אלהיו כעלוב הראוי לרחמים ולעורה.

# השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי-המוסרי

בסמרות המקראית שלמת האידיאה, שאייבי ישראל הם אויבי אלהים, הנגוד בין ישראל לעמים הוא נגוד בין אוהבי יהוה ובין אויביר. מלחמות ישראל הן -מלחמות יהוה". בגלל הנגוד השרשי בין האמונה הישראלית ובין האלילות היחה לאידיאה זו בישראל משמעות יותר ממשית מאשר במצרים ובבבל, ולמיכך נקשחה אידיאה שלמת. לגגוד הלאומי-הדתי נתנה גם משמעות מוסרית. מעלה ישראל מול העמים האחרים, וביחד מול אויביו, היא לא רק דתית אלא גם מוסרית. ישראל וכה לחסד אלהים, מפני שירש חורת צוקה ומשפט מאברהם (בר' י"ה, יה-יט). האמורי הורש מארצו בעורנן (שם ט'ו, טו. רעיון זה הובע במקרא בממה מקומות). כגויר של ישראל הוא בעורון" או "ישר" (יהושט י', יג: ש"ב א', יה), שמשמעותו העממית היתה בכל אימן גם מוסרית. ישראל הוא עם "ישרים" (במ' כ"ג, י), אין בו און ועמל (שם, כא). אילהים (דב' ביה, יה). אירבי ישראל בחקומת השומטים הם "בני עולה" (ש"ב ד', י). אולם במשך הומן חדרה לרשות זו של יחסים לאומיים גם מערבת-המושגים

של תלובות-היחיד על הרע הסוציאלי, מעין מה שאנו מוצאים גם בבבל. להרחבת היקף הכנוי בעני" וגרדפיו עד כדי לכלול את הבעם" היה, כמו

שראינו, שורש סוציאלי: העם העני הוא המון העם המשום בנגור לשכבה העליונה, מראינו, שורש סוציאלי: העם העני הוא המן העם המשום בנגור לשכבה העליונה ול בהה גם שורש אחר –לאומי. ההרחבה הלאומיה מקימה יותר: היא משיאה את מדת העניות" על האומח באשר היא אומה, בלי צמצום מעמרי. אבל ההרחבה הלאומית אינה גלגולה של ההרחבה הסוציאליה, אלא מקבילה היא לה. היא לא נבעה מהביעהה של "עדה" אביוניה הסוציאליה, כאומה בולה ובוי. אין היא אלא שמיש ל אומי בסגנון מומור הלונת היחיר. ישראל מיצבו את עצמו למני האל כעם עני־ענו, אביון, צדיק, ואת אויביו כרשעים, עריצים, מייצג את עצמו למני האל כעם עני־ענו, אביון, צדיק, ואת אויביו כרשעים, עריצים, מייצג את עצמו למני האל מנקש עורה כעם-יחום, אצל הנביאים יש שהמומיב המומי וחם (ידי, ד): ישראל מבקש עורה כעם-יחום, אצל הנביאים יש שהמומיב הסוציאלי נשלב במומיב הלאומי. תשועת ישראל מיד הגויים היא תשועת בכורי דלים המינונים ועניי עם (יש' ידי, כח –לב). במומורים שניש' ב'ה –כ"ו ישראל הוא דל הצביונים ועניי עם "לי" בוומורים שניש' ב'ה –כ"ו ישראל הוא דל

נאביון, גוי צריק, ואויביו הם עריצים וגאים: אלהים יושיע את ישראל, כי הוא במנוז לרל" בצר לו: תשומת ישראל היא משפט על ה.רשע". לפי המומור שבמיכה וי. ח-י ציון מקוח. שהאל יריב ריבה, יעשה משפטה ויוציא לאור צרקחה. במומורים ובנבואות שבחבקוק א'-ב' יש מסגנונה של תלונת-היחיד על הרע החברותי. גצחון הכשרים הוא נצחון הרשע, החומט, הבוצע בצע רע על הצריק והעשיק. במומור שבחבקוק ג' המשורר רואה את אהלי בושן ...חחת און". האל יוצא לישע עמו למחוץ ראש רשע השש ...לאכל עני במסחר" (ז, יג, יר). אחרי החורבן נתן לשמוש וה משמעות חדשה. העם הוא עני, אביון וכו' באשר הוא גולה וגר בארצות הגויים. שמוש זה אנו מוצאים אצל ישעיהו השני (עיין להלן, על הנבואה הספרותית).

מסגנון הסוציאלי-המוסרי בריבי יחידים, משפחות,

מפלגות סגנון תלונת-היחיד פל הפול החברותי ופל האריב-הרשע איש החמס חדר

בם לרשות ריבי משפחות וורמים מדיניים או דתיים. דוגמא מאיחרת לשמוש בסגנון זה הם מומוריו־קללוחיו של ירמיהו על

אייביין ורודפיו, וביחוד על קרובין מבני ענתוח (י"א, יה"כ: י"ב, א"ב, השוה ה"ר י "ה", יה שר"כא; י"ו, יד"-יה; י"ה, יה"כג; כ", ו"יב), ירמיהו אינו מאשים את אירבין אלה בעושק וחמס, באהבת בצע ומקח שוחד וכו", וגם לא בהוללוח ושכרות. אירבין, מן הכהנים, אינם מאמינים בדברין וחושבים את נבואותין הדעות לחדוף וגדוף, וממני זה הם דודפים אותו ומתוקשים בחייר, אבל ירמיהו משחמש בחמלותין קללותין גם בסגנון החלונה הסוציאליה. אויבין הם רשעים, רעים, עריצים (ש"ו, כא). הריב הוא "משמש". הוא קובל עליהם למני האל "שומט צדק" (י"א, כ"). הוא "ככנש אלוף יובל למבוח" (שם, יש). בסגנון החלונה על העויל החברותי הוא קובל: מדוע דרך רשעים צלחה וגו' (י"ב, א). הוא ווצק וקורא "חמס ושר" (ב", ה"). על הצלחו הירוחם הוא שר: כי הציל נמש א ביין מין מין מעור שלם ושר" (ב", ה"). על הצלחו ו"מנוון" מעורבים יחד. ירמיהו משחמש בסגנון המגובש של המומוד המוציאלי. ורשות נחנה להניה, שבריבי הנביאים והכהנים ומיעותיהם גם בדורות שלמנין היה מנון זה של המלות קלות דבר מקובל.

מימני המגנון והנוסח ברורים ביחוד בבסויי ריבי המשפחות והזרמים המדיניים. האני הוא הצדיק, והיריב – רשע וכן בליפל. האנשים, שהלכר עם שאול אחרי בחירתי, "נגץ אלהים בלבם", ואלה שהתיחסו אליו בברו, הם "בני בליפל" (ש"א י', כו – כו). בספורים שלנו על שאול ודוד דוד הוא הצדיק, ושאול הוא לעומתו רשע. אבנר ושמשא, שירם היתה עם דוד, ואפילו איש־בשה, באשר היה רפה ירים, הם צדיקים (מל"א ב', לב; ש"ב ד', יא). אולם בית שאול בכללו הוא "בית הדמים" (ש"ב כ"א, א). MR WEST, ELION RESEST ROTEINGS, CARLT REWIY CUITE SIT LIVE". והמלך הוא "רשנ" האורב "לאכל עני במסחר" (יג-יד). המלך יחד עם העם מציג פיין פטוק ים (השוח ש"ב כ"ב, לד). האל יצא לישע עמו ומשיחו (יג). אויב העם בעורת האל, ויכלו להשחמש בנוסה שירת-האביון. - גם הבקוק ג' הוא שיר־מלך, גם הגבורים, הקשירים והגדיבים יכלו לראות קצמם כחסידים, שהגיעו למעלחם שבוו לפושר וכבוד: הם נושאים פיניהם למושב ענדיבים" ולעכסא כבוד". ולפיכך קייב, ו-ח: איוב ל"ו, ו), שהעניים" והאביונים" היו לאו דוקא הסידים־וחרנים, הרעבים, הרלים, האביונים (ד. ה. ח). אנו למדים מכאן (ביחוד מפסוק ח. עיין חה' המלך גרשף, מפני שהאל מרשיע את החלש והמדוכא. הוא מציג את עצמו בין הנכשלים, אלהים (י). ואילו המלך הוא חסיד (ט). המומוד משתמש בנוסח המומוד הסוציאלי. אריבי המלך הם הנאים, המדברים "נחק", השבעים, הרשעים (ג, ד, ה, ט), הם אריבי נצחון המלך. עוז המלך וקרן המשיח בפסוק י היא הישופה והקרן הרמה שבפסוק א. הוא שיר מלך, ויש בו כמה נקודות מגע עם ש"ב כ"ב (חה' י"ח). זהו מומור על ger ranged gree rate (cm; geef net e'n, cn) 17. - to natair zwin z', n-e הוא חסיד, חמים, נבר, ואויביו – פקשים (כו – כו). האל מגן לו, כי האל מושיף "פם (שיב כ"ב, ג, מט). אלהים עור לו מצריו כגמול על צרקתו ובור־ירו (כא, כה). המלך של אחד ממלכי בית דוד או של אחד ממשוררי חצרם) שונאי המלך הם אנשי חמס ..כקרץ מנד כלהם" (ש"ב כ"ב, ג, ו). במומרד-הנצחרן הגדול של דוד (או, בכל אומן. הסוציאלית. דוד הוא מושל צדיק, מושל ביראת אלהים, אולם שונאיו הם בני בליפל, רחסיד, ואויביו כרשעים וכני בליעל. וגם מומודים אלה משתמשים בבטויי חלונת היחיד בליעל" (ש"ב ש"ו, ו). במומודי המלכים המלך מופיף חמיד כשופט צדק וגם כתמים רלעומת זה נחשב דוד בין בני משפחת שאול והנוהים אחריהם לבאיש דמים" ובאיש

דה "עם מני" אינו ישראל. כי בכל השיר הזה לא נוכר ישראל. הנצחון הוא נצחון המ נצחון הוא נצחון המ נצחון הם לך על אויביו. ואין ממק, שהנומה המברי בש"ב ב"ב, מר: וחמלמני מריבי עםי (כחה' י"ה, מר: מריבי עם) הוא הנכון, נגר נומה השבעים "עמים", המקובל על הוקרים רבים, שבאמה אינו אלא הקון. דור נלהם מלהמות מנימיות, והכוונה בכ"ב, מר לנצהוניתיו על אויביו המלימים בישראל. אויביו, אנשי ההמם וכי', הם אימו אויביו הישראליים והנברים בעל הרשימה שבראש המומור: "נמכף שאול"). השיר הוא משום כך כולו אישי. "עם עני" מירושו: אנשים עניים, והוא ההמך מן ה"רמים". המלך מציו את עצמו למני האל כעני וכשפל, בנומה המומור המוציאלי.

הרע החברותי בספרות הנבואית ובסי תהלים לשמיש המגוון הוה של סגנון המומור הסוציאלי צלינו לשים לב קודם כל,

ס' תהלים אינו נתן להתבאר כל צרכו מתוך תפיסה גמוניסטית". מעות היא

לראות אותו (בשיפת גרץ, לב, רגן וכוי) כספר אביוני ביסודו, הדן בעצם רק בשאלת "מלחמת העני עם הרשע". ומצר שני טעות היא לראותו (ברוח הביאור האלגורי-הקבוצי) כלאומי ביסודו, להסביר את ה"עני" כסמל האומה או העדה היהונית, את ה"רשעים" בשונאיה הפנימיים והחיצוניים (או אמילו בשונאיה החיצוניים בלבד). באמת יש בספר יסוד לאומי, ויש בו יסוד סוציאלי. יש בו יסוד קבוצי ויש בו יסוד אישי. יש בו יסוד אביוני מסוים, ויש בו גם שמוש ב"סננון" אביוני ביחוד יש אישי. יש בו יסוד אביוני מסוים, ויש בו גם שמוש ב"סננון" אביוני ביחוד יש העני לב לדבר אחרון זה. כי שמים דלשון ה"סגנוני" עשיי להטעות ולטשטש את הגבולות. לעניננו באן חשוב ביחוד לברר את החומיו של היסוד הטציאלי הואת יאמת את הגבולות. לענינו למעלה, שמשם הרשעים בסי תהלים אין לו רקע היסמויי התנוחה, שקבענו למעלה, שמשם הרשעים בסי תהלים אין לו רקע היסמויי לאומי במונום של הנביאים המומרים.

בכמה וכמה מומורים שבס' תהלים נפקרת הפרובלמה של הרע החברותי. אולם השאלה היא, אם נשחקפה בספר זה התפיסה הנבואית של הרע החברותי. התפיסה הנבואית של הרע החברותי מבועה במטבע מובהק, שאי אפשר לטעות בסימניו. את הרע החברותי הגביאים רואים, קודם כל, כהפרעה קיימת של המשפט והמוסר, כרע התובע נמול, ואת קצו הם רואים בחזון: במפעל-אלהים גדול ואחרון יעבור הרע, ומלכות הצדק תוקם. על הרע החברותי הם אינם מחלוננים כפילוסופים פסימיים ואינם באים בטענה עליו אל האלהים (אף על-פי שטענה זו הם טוענים דרך עראי), אלא הם מוכיחים עליו את האדם. את החברה. וביחור: תוכחתם מכוונת כלפי האומה היש ראלית. האומה נושאת באחריות. לאומה הם נבאים פורעות, ואת נאולהה הם תולים במירוק החמא המוסדי.

היש למצוא מטבע זה של שאלה הרע הסוציאלי בס' ההלים:

## הרע החברותי במומורים הלאומיים

במומודים הלאומיים היינו צריכים למצוא מטבע זה קודם כל. שהרי שאלת הרע החברותי קבועה אצל הנביאים במסגרת שאלת גורל האומה. אבל דוקא במומודים אלה אין וכר לדבר. ולא עוד אלא שהפרובלמה עצמה של הרע החברותי – היינו: כרע ללאיגמול, התובע גמול – לא נפקוה במומודים אלה כלל.

מומורים, שיש למנות אותם על סוג הלאומיים בלי שום ספק, ניכרים בסימנים

אלה: א) הם מרברים בלשון "אנחנר". ב) ענינם גורל ישראל, יפקב, ציון וירושלים, עיר האלהים, הארץ, ערי הארץ, המקדש, גלוח ונאולה. ג) האויבים הגוכרים בהם הם עמים, לאומים, גוים, הנוכרים לפעמים גם בשמוחיהם. על סוג זה יש לחשוב גם את המומורים, שענינם הנגוד בין יהוה ובין האלילים או בין יהוה ובין העמים. מומורים, שיש בהם סימנים אלה, הם לאומיים לפי פשטם. ואילו מומורים אחרים יכולים להתבאר כלאומיים רק בדרך הרמו והסודי ועל נכוגותו של ביאור כוה יש להביא ראיה מיוחדת.

רהנה אף באחד מן המומרים והקספים האלה אין רמו לחסא מוסרי של האומה התובע גמול וגורר פורענות לאומית, אף־על-פי שבכמה מהם יש מגע עם שאלת הרע החברותי וסרר-העולם המוסרי ויש גם שמוש בסגנון אביוני.

בכמה מן המומרדים האלה נוכר הואר האל כשום מצדק: מ"ה, יא; נ", וז מ"ה, יד; מ"ה, יד; מ"ה, יד; מ"ה, יד; מ"ה, יד; מ"ה, יד; מ"ה, יד, מ"ה, יד; מ"ה, יד, מ"ה, א"ן יד האל כעוור לכושלים וכמגן לצריקים ממני הרשעים: ס"ה, א"ן יצ"י, י"כי, ק"ו, גי קי"ג, ו"ם (פיין ש"א ב", ה"ח); קמ"ו, ו" אבל בכל ההארים האלה אין שום דבר, שאין אנו מוצאים גם בספרות מצרים ובבל, שגם בה האלים מהארים כשומטי צדק וכמניני יהומים ואלמנות וכרי. ולעומת זה אין כאן שום דמו לקלקלה הבוותית לאומית קיימה החובעה מקונה ושעהידה להחקן במודעות לאומית, אורבה, הנעימה היסורית (כמו במומורים המוסריים ההויים ובכמה מפרקי ספרי החכמה, עיין להלן) היא, שמשמט אלהים מחבצע חדיר. האל הוא מגן לכושלים ולצריקים ומעניש את הרשעים, וא"ן קלקלה מוסרית חלויה בעננה על ראש האומה, עננה מתחפר בבת אחת בסערת משמט.

דבר זה יש להמעים ביחור ביחם לקבוצה גמומורי המלכת יהורה". שיש מוצאים בהם רמוים למשפם־אלהים באחרית-הימים. בכל המומורים האלה,חוץ

מן הקטע העומר במני עצמר צ"ו, י"-יב, לא נוכרו רשעים כלל, ואין בהם במרט כל רמו לחטאים מומריים של עם ישראל. אדרבה, ישראל כולו מופיע כעמו, צאן מרעיתו של האל, גאון יעקב אשר אהב. על המומורים האלה יש למנות: כ"ד, ו"י: ב"ס; כ"ט; מ"ו; ס"ו, א"ר; מ"א, א"ה; מ"ט, ו"יט; צ"ג; צ"ה"צ"ו; צ"ו, א"ט; צ"ח"ק; קמ"ט"ק"ג א"ר; מ"א, א"ה; מ"ט, ו"יט; ממרי במוכר. אבל הטא מוסרי לא נוכר. בצ"ט, ד גרמוה, כגראה, צדקחו של המלך בישראל <sup>87</sup>. במ"ט, טו"יט, שנוכרו שם צדקח אלהים ומלכוחו, נאמר, שישראל ירומו בצדקח אלהים ויהלבו באור מניז, במשפט" המבושר בצ"ו"צ"ט אין כל נעימה של חרות יום"דין, אורבה האל ישמים ממים ב,מישרים" (צ"ו, י; צ"ח, ט), אותו ה,משמט" המשמח והמרוין לאומים (ס"ו, ה). כל העולם שמח למשפט אלהים וה (צ"ו, א: צ"ח, ד"ט), וביחוד השמח צירן, ו,בנות יהודה" הגלנה (צ"ו, ח) <sup>25</sup>. ואף בצ"ו, י"יב, ששם נוכרו רשעים, אין

משותמים לכל המומורים האלה הם המומיבים: מלכוח, הרועה, עון, כבוד ובו".

כ"ר, ו--- נחשב ברניל לאחר משירי הארון (וכן למי מירוש הממורח היהוריח, עיין שבח לי, מ"א). אבל הלשון "שאו, שערים, ראשיכם", "הנשאו" וכן "מחחי עולם" אינה מחישבה למי ביאור זה. אין שערי היכל הנפחחים נשאים למעלה. ונראה, שהכונה כאן לשערי השמים למעלה. ונראה, שהכונה כאן לשערי השמים (השוה בר' כ"ח, יז). "מלך הכבור" מקביל ל"אל הכבור" בכ"מ, נ. "עווז ונבור" הוא מומיב מצוי במומורים אלה. --- על המומורים האלה יש למנוח אולי נם קמ"ח. השוה קמ"ח, יד מיח מ"ח, יד נמצא בצ"ו, ח. השוה להלן, הערה זה. מיח מ"מ, יח. קשור הכחב: ומזו של המלך האוהב משממ אחה כוננה במישרים, ובוה שמח

משפם וצרקה בישראל. אין זה אלא דבר פבעי, שבמומורי המלכח יהוה נוכרה גם צרקה המלך, המבצע אה משפם-האלהים עלי ארמוח, נגר נונקל, בביאורו לכחוב זה. ובכל איפן אין גם במלים "משפם וצרקה בימקב אחה עשיה" שום רמו למשפם על ישראל והדלחוכחה גבואיה (הנ"ל, מבוא לחהלים, ע' 355). כי המשפם והצרקה הם במומורים אלה גרדפים לישופה וחסד, עיין צ"ו, ה; צ"ח, ב—נ; ועיין על זה עוד להלן.

<sup>\*\*</sup> פליצה זו מצינו גם במ"ח, יב, וגם שם אין זכר למשפם של יום דין. בשני המקומות "משפפיך" בלשון רבים, ואין הכוונה לאיזו פעולה ממנימה יחידה של האל אלא למשפר צדקתו בעולם וביחור לצדקתו וחמדו עם ישראל. כי הביאור המקובל, שבמ"ח, ו—ה גרמזה איזו חבומה של אויבים (של המצרים, לפי גרץ, או של מנחריב, לפי בפגן, קים ל ועוד), וראי אינו נכון. כי עיקר ההחרחשות קשורה במה שהמלבים "ראו" בציון: מש "ראו"— חמהו, נבהלו, נחפוו וגוי. השוה שם' מ"ו, יר—מו. וכן אין פמוק ה מחישב לפי המבר זה בשום פגים. כל שכן שביאורו האמכמולוני של גונקל קלום מן הדמיון. באמה אין מ"ח בולו אלא שיריההלה משניב לירושלים, והוא משירי עולי הרגל, ורומה לקב"ב. ה"מלכים" אינם נוערים למלחמה על העיר, אלא—ברמיון המשורר—הם "עברו" וראן את העיר ויקיה

רשעים, הבטחה המצריה בס' ההלים ובספרי ההכמה, והכוונה להצלה על ידי משפט-ההשגחה המחמיד של האל (עיין על זה עוד להלן. ע' 200 ראילך). וגם זה אינו יוצא ממטגרה הרעיונות המצריים בספרות מצרים ובבל. על מושג מלכות יהוה ומשפט יהוה בפרקים אלה ובס' תהלים בכלל עוד נעמוד להלן. אבל דבר אחד ברור: "משפט" זה. שאינו בולל משפט רשעים ומורענות לאומיה, אינו מושרש בתוכחה המוטרית של הנביאים. בכ"ב, כח"כט; כ"ה, כב; כ"ח, ס; ס"ט, לה"לן; מ"ו, ט; ק"ב, יד"כה

אנו מוצאים מוטיבים לאומיים בודרים בקינות-יחיד, שיש בהן חלונות על אויבים, ודים, עריצים וכרי. אבל הקשר הוא חיצוני. וגם אין במומורים אלה רמו לרע הברותי-לאומי. גם במומור ייד (ניג) אין קשר מנימי בין הסיום הלאומי ובין הרע החברותי, שהמומור דן בו. (על מומור זה עיין עוד להלן).

הסגנון הסוציאלי־המוסרי במומורים הלאומיים את השמוש בסגנון מוסרי ואבינני אנו מוצאים גם במומורים הלאומיים שבס' תהלים, כמו שאנו מוצאים אותו במומורים לאומיים אחרים שבמקרא.

האורב הלאומה הוא, כמובן, אורב אלהים ומחרף (מ"ד, יו; ס"ה, א, כב: מ"ד, ד, י, כב – כד ועוד). אבל הוא גם דשע, נבל, איש המט, סורד, שאנן, גא, זד (ס"ר, ז, ס"ה, ג, ז, כב, לא; מ"ד, יה, כ, כב: קב"ג, ד; קב"ד, ה; קב"ט, ד). ההמלה הלאומיה הישראליה מזכירה. כבבליה, את מדחו המוסריה של האל כמגן לכרשל, ליחום, לאלמנה, לאסיד וכו' (ס"ה, ג – ח). ישראל מציג את עצמו כדך, עני ואביון (ע"ד, יט, כא). הסובל המט (שם, כ). אנקחו היא אנקח אסיד (ע"ט, יא, השוה ק"ב, כא). השיעה אלהים לציון היא גדין", גמשמם" אלהים המוסיע גלהישיע כל ענוי ארץ" הט געויר האל (ע"ד, יט). החואר ענים בענים, (ע"ז, ט"ס, ישראל המ ענוי ארץ", הט געויר האל (ע"ד, יט). החואר ענים בענים, לאומה הומך מ"ח החואר ענים בענים, לאומה כולה. הידיעה, שיש בעם צדיקים ורשעים, לא מנעה אח המשוררים להאר אח ישראל בכלל כעט של הסידים ואת כל המשחתום בשמחה החו או או מל כל הנאסמים בעקרש כגקהל הסידים", בסוד ישרים", געוים" וכו' (עיין כ"ב, כג – כו: ל"ה, יה ו בעיר, י "די יהא; כ"ב, יא; ס"ו ישרים", געוים" וכו' (עיין ב"ב, יא; לה", יה ולא

לבצורית, ולפראה עיניהם אחוה אוהם רעדה וכו". וככר הכיר א הרליך, שממוק ה אינו אלא המשך האור ה"רעדה" ושיש לנרום "כרוח", וש"רוח" הוא הנושא: אהוחם היל כיולרה וכרוח קרים המשברה אניוח חרשיש. (השוה גם חייו ה, ביאורו לההלים, לכחוב זה). ואמנם בקצח כ"י הנרסא היא "כרוח". ולמי זה "משממיך" משמעותו: חסריך (השוה פמוקי) ומישריך בישראל, הממחמלים בעיר ימה ונשובה זו.

אכל את יפקב. יג: ואנחנו שמך וגוי. ובכל המומוד הנגוד הוא: ישראל ושכניו. "חסיריך" בע"ס, ב אינם אלא כנויים לישראלים. שנהרגו בידי האויב. ציין ז: כי "שמר", "ישראל" שבמסוקים ד, ו. כל דברי התוכחה מכוונים לעם כולו. "עבדיך", פרן 57. וכן מקבילה בפסוק יא המלה "בארצנו" ל"ראיו". – "הסידי" בני, ה הם הם מכוונות גם המלים "ואל ישובר לכסלה", כי בג-ד כל העם עמוס הטא, וכולו נושא בפסוק ט "אל חסידיו" אינה איפוא אלא תוספת ביאור למלים "אל עמו", ואליהן של שלום ויבול, שהן לפי מהוחן הפלה על העם כולו ועל הארץ. הבטחת השלום המומורים האלה. מומור פיה הוא שיר בצורת הכולל תפלה על רצוי עוונות ובקשה חסידים, ישרים, יראי יהוה, עבדי יהוה וכר' = ישראל, עמו וכר' אנו מוצאים בכל האלהים, בצאחר למלחמה אר בשובר מן המלחמה. - את הוהרי הסגנוני הוה: ומליצה, ואינם קשורים בשום מאורף היסטורי מסוים. זה שיר צבא ישראל, עם בלאומים, במלכיהם ובנכבדיהם (ו-ח). ה.נקמה" והנצחון המפואר אף הם סגנון את חבור המומור באותה תקופה. מלחמת "החסידים" היא מלחמת אלהים בגוים, למלחמה פנימית מעין זו, שהתחוללה בתקופת החשמונאים, ואין שום יטוד לקבוע כי "רוצה הוא בעמו", ולמיכך "יפלור חסירים" לכבודו. שום רמו אין בשיר וה מרוממים את האל כבורא "ישראל" וכמלך "בני ציון". האל "יפאר ענוים בישועה", "לבני ישראל, עם קרבר" (קמ"ח, יר). בשיר מלחמה צחיק (קמ"ט) "קהל חסירים" ואויביר – "פעלי און". האל מרים קרן "לעמו", הוא חהלה "לכל חסידיו", היינו: והברכה היא: "שלום על ישראל". בבחינה "סגנונית" ישראל הוא עם הצדיקים, של הצדיקים ועל גורלם הרע של "מצלי האון". אבל האל חונה "סביב לעמו", עצריקים" וערשעים" יחד. קב"ה הוא מזמור על הבטחים ביהוה", על גורלם הטוב נעשו מומודים אלה בישראל ובעמים מומודים עממיים המושרים עד היום בפי

לה גם לפי החקון על ימור השבעים: "ואֵלִי שבי-לו במלה" (ולשבים אליו חקוה, שיין גונקל בביאורו, והשות אָ הרליך) השבים הם כל העם. החמירים אינם אימוא כח של צריקים, אלא הם הם השב בחשובה. — הרעה המקובלה, שבממוקים ב ואילך יש של צריקים, אלא הם הם השב בחשובה. — הרעה המקובלה, שבממוקים ב ואילך יש רמו לשיבה ציון ולגורל השבים בימי בית שני (או, לפי גונקל, לגאולה העתידה), אינה מבוממה בלל וכלל. אין כאן שום רמו לישועה ממצוקה מריניה ממימה, ואין בקשה האילה הביון ציון וכוי. הבקשה הממוימה היא: שלום, שוב, יבול (מ—ינ). ההמא וכשם האל בממוקים בביון ציון וכוי. הבקשה הממומר מכוון לאיוו ציה ממוימה. הבמויים מהמיים ובוללים ביוחר ביון להיוה "נומה" בלבר. שכן אנו מוצאים בבכל המלוח לשבוך "ועם" האלים גם בנימומים קבו עים לחנים. עיין, למשל, החמלה למרודך לראש השנה: יינסן, אאל יביך וע, חלק בי, ע' גפ ואילך. אבל גראה, שווהי המלה לשמה בצורה. לבמוי "שבה שבוח ימקב" עיין למעלה, הערה בצ. על הביאור האמכמולני של המרק עיין להלן, הערה פנ.

וכן בקל-ה, יד (דבי ל"ב, לו): פמו... פבריר. ועיין ל"ג, א, יב: צדיקים... אשרי הגוי: ק"ה, ג. מג: מבקשי יהוה... עמו... בחיריו: ק"ו, ד"ה: עמך... בחיריך: קי"א, א ואילך: בסוד ישרים... ליראיו... לפמו: קי"ג, א: קס"ו, מ, יא: קל"ד, א: קל"ה, א, ד: פבדי יהוה, יראי יהוה... יפקב... ישראל.

הכנוי ענוים־עניים, חסידים ישרים וכו' לישראל במומודים אלה אינו מושרש בחוכחת הנביאים (עמוס, ישעיה וכו') ואינו קשור באידיאל של "עם עני ודל". כי אין כאן שום רמו לתוכחה זו ולאידיאל זה. משמעת הזהוי אינה: הענים־העניים הם העם, ואין זה שמיש-לשון של "מסלגה", שחשבה את עצמה לגוף האימה. הזהוי דומה לזהוי של ישעיהו השני: העם הוא עם עניים-עניים. אלא ששמיש-הלשון של ישעיהו השני קשור ביחוד בציור הגלות ועוני הגלות: ישראל הוא עם עני, באשר נבחן ב"כור עני" של הגלות והשביה. ואילו במומורים שלנו לא נמקדו לא הגלות, נבחן ב"כור עני" של הגלות והשביה. ואילו במומורים שלנו לא נמקדו לא הגלות, לא השביה, לא השיבה לארץ, לא קבוץ גלויות וכוי. ישראל הוא דך, עני ואביון באשר הוא נוף במלחמה, ארצו היהה מרמס לאויבים, מקרשיו חוללו ביד צר. יש כאן שמיש בסגנון מוסרי ואביוני, ששרשיו עולים עד ספרות מצרים ובבל. הוא עתיק מן הנביאים־הסומרים.

## atarr. nafera

קרובים למומורים הלאומיים הם מומורי המלכים שיש בהם גם ענין לאומי. מומורי־מלכים הם: ב', י"ח, כ', כ"א, מ"ה, ס' (≔ק"ח), ע"ב, מ"ט, ק"י, קל"ב, קמ"ד (א−יא), וכנראה גם ע"ה. כמומורי מלכים אפשר לתזוס גם: כ"ח, ס"א, ס"ג, מ"ר, מאחר שנוכר בהם המלך. ק"א הוא, כגראה, שבועה, או נדר של המלך. רמו למלך יש גם בצ"ט, ד.

בסגנון המורח השחיק המלך מחואר כעושה משפט וצרקה וכמגן לעני וכרשל. המלך נמשח בשמן ששון", מפני שהוא אוהב צרק ושונא רשע (מ"ה, ו-ח). הוא מושיע אביון ומוכא עושק (ע"ב, ד, יב-יד). במומור זה. מימי של מ ה, אנו מוצאים בכר את הוהרי: עמך... ענייך (ב). לבטוי "ישאו הרים שלום לעם" (ג) מקביל: "ימרח בימיו צ ד י ק" (ו). העם סתם הוא בצריק"  $^{67}$ . המלך הוא חסיד  $^{77}$ , עבר אלהים (מ"ט,

לה אבל יש גורמים על ימוד החרנומים: יפרה בימיו צדק. לבמוי "יפרה... צדיק" השוה חה' צ"ב, ה, ינ, יד; מש' י"א, כה; י"ר, יא; יש' מ"ו, יד. והשוה בן מירא ל"מ, ינ; מ"מ, י.

לה בפ"ט, כ נורסים כמה כחבי יר: לחסידך. ומשטעות הכחוב: דברה בפי הנביא לחסידך. לפי הניסה המקובל "לחסידיך" הכוונה או: בפי הנביא לדוד ולישראל, או: בפי נביאיך. בני ישראל או הנביאים נקראו איפוא כאן הסידים.

כ, כא, מ), אויבו הוא בן פולה" (כג). אויבו נשבשים לשוא, ומרימים ימינם לשקר (קמ"ד, ח). בכ"ח, ס"ג, מ"ד, ק"א המלך מתואר בסגנון חסירי: הוא דבק באלהים, שונא רשעים, עישי רמיה ודוברי שקר, הוא משמיר רשעים ופועלי און, חלקו עם "נאמני ארץ" ועם ההולכים בדרך החום וכו"<sup>87</sup>. בע"ה, י"א המלך מבטיח לגרע קרני רשעים. המלך ועמו הם ידידי האלהים ויראיו (ס', ו"ו; ק"ח, ו). קהל העם ההולך בתהלוכה מולחנית עם המלך הוא קהל חסירים (קל"ב, ט, טו). זהר העם בכלל, ובסגנון אביוני נקרא העם יושב ציון "אביוניה" (טו) <sup>97</sup>. על מומור י"ח כבר עמדנו למעלה (ע' 60).

בכל המומורים האלה הדנים בגורל האומה אין איפוא כל רמו לאיריאה, שפל האומה רובץ איזה חטא מוסרי-חברותי.

#### Eriqia irwaia Eddrin Ancan

את המומררים, שאין ענינם לפי פשטם הברוד גורל האומה או המלך, השייכים לפוגים ספרותיים שונים ושענינם המרכזי היא שאלת הפוב והרע, הצדיק והרשע נסמן כאן בשם הכולל מומרים מוסריים־דתיים. וגם בחינתם מראה לנו שבעולמם המוסרי לא נגעה עוד רוח הגביאים.

על טיב המושגים צדיק – רשע, ענו – גא, עני – עשיר וכו' ועל טיב הנווד השואה עם שבין הצדיק לאויביו במומודים המוסדיים יכולים אנו לעמוד רק מחוך השואה עם מסרי החכמה המקראיים, שמומודים אלה קרובים להם בעניניהם ובלשונם. השואה זו מראה, שהמושגים צדיק ורשע הם כאן מוסדיים בלבד, ללא לואי של משמעות מילחנית-לאומית. הנגוד שביניהם אינו נובע מפלוג דחי-לאומי-נימוסי, ודבר אין לו עם הנגוד, שהיה בין החסידים ובין המתינים או בין המרושים ובין הצדיקים. בבחינה דחית ההבדל שביניהם הוא רק זה, שהצדיק בומח באלהים, והרשע בומח בחילו ואינו ירא מפני עונש אלהים. ולהלן: הצדיקים והרשעים אינם "מפלגה" או בער" או "חבר", אלא הם רק ספוסים שונים של בני אדם. ההתחברות" שבין

אר בק"א, ב"ב אין הנומח מחוור. ונראה, שיש לנמח ולנקד כך: משכיל בדרך חמים, אחה (או: אחי) חבוא אלי. מחהלך בחם לבב יבקר בביתי (השוה ב"ו, ד). לא אשיח לננד עיני לבֵר בליעל, לשֵה סמים שנאחי ונו". — המלך נשבע, שלא יחן לבני בליעל להיוח משריו ורואי פניו.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> ברכח הצירה והלחם היא ברכה לארץ ולא לאביונים ממש (לרשים או לפרולמרים). ה ע ם נקרא "אביוניה" (מו) עד כמה שהוא וקוק ללחם, "חמידיה" (מו) עַר כמה שהוא "מרנן". ברנון יש נון דחי,

אלה אר אלה אינה אלא פראי. רפור: האחריות פל הרשעה רובצת על הרשפים ולא פל החברה אר על האומה.

Mrcer. בבואית יש בתוכחה לגדור" בלי, יא-יד. אבל הרעיון על אחריות מוסרית לאומית שלמת האמונה. שיש סדר־עולם מוסרי בפופל ושיש גמול לצדיק ולרשפ. – נפימה לחונן דל (ייד כא, לא: יים, יו: ביב, ס: בית, ח, כו: ליא, כ). – בס' משלי כולר ין; ב"ד, ד; ל"א, י-לא). הענר זוכה ל עו שר ולכבוד (ב"ב, ד). הצדיק יש לו בסף בחריצות, במשפט ובצרקה (ג', ט-י ; ח', יח ; י', ד, כב ; י"ה, יא; י"ט, ד, יד; כ"א. נהיא לפעמים עונש הרשע (יי, דן ייג, יח). האידיאל הוא אמידות ועושר הבאים בכל ואת אין הצריק שני דוקא. אדרבה, הדלות היא מדרגה רשה (כ׳, יג ; ל׳, ט, רשוד), ההקבלה לענאים" היא מאלמנה". ערש" הוא ההפך מתאיש הככים" (כ"ם, יג). אולם כ"ב, ד, ועוד). גם במשלי אנו מוצאים את חלוף הנוסחאות עניים־ענוים. בס"ו, כה ידר, ישן ב"ם, טו, ועוד). הצדיק הוא גם ענו (ג', לדן ש"ו, לגן י"ה, יבן ש"ו, ישן כ"ם, י, כו, ועוד). אלא שסוף הצדיק לראות במפלת הרשע ולנחול אותו (י"ג, כב: כדר, טו, ועוד). בין הצדיק ובין הרשע שורדת שנאה, וכשוה נופל זה קם (י"א, ה: יגן כ"ב, כב, ועוד), אבל קרבנו ואיש ריבו הוא גם הנקי, החםי הצדיק (אי, יא, יבן בצע, איש חמס וכרי. קרבנו הוא הדל, היחום והאלמנה (ידו, לא: ס"ו, כה: כ"א. משמעות מוסרית-משפטית בלבד. הרשע של ס' משלי הוא גא ומכחש באלהים, רורף בספרים אלה ענינם מוסרי בלבד. כבר הוכרנו, שגם בחורה ובנביאים יש למלים אלה פולחני – דבר וה כבר נתבאר למעלה. מוה נובץ ממילא, שרמויי הצדיק והרשע ם, משלי ום, איוב אין בהם שום יסוד ישראלי־לאומי, לא מוסרי ולא

נם בס' אירב שולפים המושגים האלה של צדיק ורשע. בס' אירב הצדיק מונאר בקרבנו של הרשע. (הובור הראשי, אינב, אינו קרבן של רשע). הצדיק מישות טוב, והוא ההסך מן הרשע (כ"ס; ל"א). אבל בין הצדיק ובין הרשע שודרת שנאה, וביחוד "סגנון" הוא, שלצדיק יש שונאים (ח', כא—כב; י"א, ב; י"ו, ה—ס; שנאה, וביחוד "סגנון" הוא, שלצדיק יש שונאים (ח', כא—כב; י"א, ב; י"ו, ה—ס; ב; ב"א, כו). רשעים ונקלים מענים אוחו ושמחים לאידו (ט"ו, ט"יא; ל, א—טו). ב; ב"א, כו). רשעים ונקלים מענים אוחו ושמחים לאידו (ט"ו, ט"יא; ל, א—טו). נמלח הרשעים שמחה לצדיק (כ"ב, יש), והצדיק גוחל הון הרשע (כ"ו, יו). בט בס' איוב יש מגע בין המושגים "עני" ו"צדיק" (ל"ו, ו"-1). האביונים הם "עני" ו"צדיק" (ל"ו, ו"-1). האביונים הם "עני" בס' איוב יש מגע בין המושגים "עני" ו"צדיק" (ל"ו, ו"-1). האביונים הם "עני" ארץ" (כ"ו, בכלל אין בססר זה מקום לוהוי צדיק־עני, כי איוב עצמו הוא טמוס של צדיק־משיר. מנה הצדיק היא לשבת "אח מלכים לכסא" (ל"ו, ו). — ההנחה השלסת צדיק־משיר. שנה הא, שיש גמול לרע ולטוב. ואח היא דעת רעי איוב, לפחוח. איוב חולק על

Grace weer and and a

וה. אבל דברי אירב הם תרעומת כל פי פעלה, ולא תוכחה לחברה. רקע היסטורי ולאומי אין כאן לשאלה בכל אופן. — מובן מאליו, שהצריקים והרשעים אינם כאן "מפלגות" אלא אך ורק מפוסים. לא אירב ולא חבריו אינם מייצנים שום מפלגה. "עדת" אירב (ס"ו, ז) היא משפחחו, אחיר, מיודעיו, גרי ביתו וכר' (י"ט, יב—יט), וכן "עדת" הרשע ו"אהליר" (ס"ו, לד—לה).

צריקים ורשעים במזמורים המוסריים-הדתיים פולם המושנים והאמונות הות הוא גם עולמם של המומורים המוסריים-

הרשע בני, טו-כב. ההפך מכל זה יש בצדיק, עיין שיו, כייד, לייד, ליין, קייב יי: ג"ה, יג-מר, כא-כב: ס"ט, ה: ק"ט, ג-ה). כוה הוא גם התאור הכולל של דמות רעה תחת טובה, הוא שונא שנאת חנם (די, ה: ל"ה. ז, יב, יש: ל"ח, כ-בא: מ"א, מפיר פרות שקר (כ"ו, יב: ל"ה, יא). הוא לוה ואינו משלם (ל"ו, כא). הוא משלם ד-ר: נ"ה, יב, כד: נ"ט, יג: ס"ב, ה: ס"ג, יב: ק"א, ז: ק"ט, ב: ק"ב, ב). הוא (די, גן הי, ון די, פרן יי, ון בייו, דו ל"א, יפן לייו, דן ל"ח, יגן מי, הן בייב, ס"מי הו ק"א, הו ק"מ, דו כ, כמו ק"מ, דו יב). הוא איהב שקר, מרמה, אלה, כחש בלשון, שושן, בוגד, שמח לאיד (ה', ין י"ב, ג-דן כ"ח, גן ל"א, כאן מ"א, ו-ין ג: ס"ב, יא: פ"א, ד: פ"ג, ו: פ"ב, ד: ק"מ, א, ה, יב). הוא מחליק לשון, מכה הן י"ב, ון י"ד, דן כ"ב, ימן כ"ה, ימן כ"ו, ין כ"ו, יבן ל"ה, יאן נ"ה, ין נ"ה, פ-י: קמ"ב, ד: קמ"ג, ג, יב). הוא אוהב חמס, פישק, שוד, שוחד (ד, יון; ייא ה-וו ג"מ, ג-רו מ"ב, רו מ"ג, יו מ"ד, וו מ"מ, כבו ק"מ, ג, מוו ק"מ, וו קמ"א. לו רשת, כורה לו שהת, צורר אותו בנכליו (וי, יג, יון מי, מון יי, ה-ין ייא, בן בים, ג: סיב, ד: פיר, יד: ציד, ר, כא: קים, טו: קלים, יט). הוא אורב לנקי, טומן דמים ורצח (ה', ון מ', יגן ב"ו, מן ל"א, ידן ל"ו, יד, לבן ל"ח, יגן ב"ה, כדן הרשף הוא הבצף או הרצון הרף להזיק לחברו וההנאה מן הרץ. הרשף הוא איש ה-ון פ"א, יבן פ"ג ון פ"ה, ון צ"ד, בן ק"א, הן ק"מ, ו). אבל פיקר פנינו של הרשף הוא גא (יי, ב: יייו, י: ל"א, יט, כה: ל"ו, יב: נ"ט, יג: מ"ב, ה: מ"ד, שנוכע מן ההשואה עם ירי י"ו, ה-ח. אבל הרשע הוא לפעמים מהחסד (נ׳, פו). פ"ו, ירן ב"ר, ו-ם). והו, כנראה, גם טיבם של הרשעים־הלצים שבפרק אי, כמו בן מ"ם, ון נ", כבן נ"ב, ג, פן נ"ט, ה, ירן ס"ב, יאן ס"ר, רן ע"ג, יאן ע"ה, רן אלהים (ט', יחן י', ג-ר, יב-יגן ייב, הן ייר, א-ר (=ניג, ב-ה)ן ביח ,הן ליר, TO CATITA CAPATA ICT. GOUT ATAF ATA ECATEL EVECT FERUT FERUTA REWY N'LL GI'EL WID TED TRI. RIN N'LL YEUR CARDE FAITHD, N'LL YEEF

קכ"ה, ועוד. הרשע אינו איש "ממלגה", אלא טפוס. מהחבר הוא לבני בלימל כמוחר למען בצוע משע או להנאתו הגלווה, והם "פודר", "עדהר" וכרי (עיין כ"ו, ד"ה; מ"ד, ג; מ"ו, יד צ"ב, י; צ"ר, כא, ועוד. והשוה מש' א', י"יש). וכן גם הצריק: רפיו הם אנשי "פודר" (נ"ה, טו). כלל הצריקים נקראים צריקים, הסידים, ענוים, ישרים וכרי סחם, ומלים אלה מסמנות רק כלל איריאלי של אנשים בעלי ש מוס אחד. (עיין למעלה, ע' 888—1984). הרשעים הם למעמים מאנשי שלומו של הצריק, שנהמכר לו לאורבים. (השוה אינו וחבריו).

בריב בין הצדיק ובין הרשע בם ההלים אין איפוא שום דבר הרומו ביחוד על מלחמת המפלגות הדתיות-המדיניות של ימי בית שני. המומודים המוסריים-הדתיים שבם תהלים דנים לא ברע לאומי או פולחני אלא אך ורק ברע החברותי – אותו הרע, שגם הנביאים דנים בו. גם בעלי המומודים וגם הנביאים מצפים למשפט הרשעים. ודוקא מפני זה יכולים המומודים המוסריים-הדתיים לשמש לנו שפח של השואה. והשואה זו מראה, שהמומודים מקומם ההיסטודי לפני הנבואה.

התוכחה המוסרית של הנביאים דנה ביחוד בעושק העם העני על"ירי אנשי השכבה העליונה המתוארים כבוצעי בצע, אנשי חמס, ממי דין ולוקחי שחד, גוולי בחים ושדות וכרי. בנקודה זו המנע בין המומורים ובין הנבואה קרוב ביותר. מפני זה חשוב לנו לברר, מה הם המומורים, שבהם משתקף הרע החברותי הוה – סבל העם העני מידי של מין הרשע והחמס.

# מומורי סובלים ונרדסים שום שייכות לרע החברותי במובנם של הנביאים אין למומורי־החולים היינו: רי, לי, ל"ח, מ"א, ואולי גם ס"ח 80. בקס"ו נוכרו "חבלי מות ומצרי שאול"

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> בו'; ל'; מ"א נוכרה רפואה בפירוש, ואין ימוד לדרוש לשון זו כמליצה. בל"ה נוברו חַפּוּ,יוֹה. האייבים שמחים לאיד החולה, מדברים בו רעה ובודים עליו שקרים וכו'. החנהנוחם מנבירה אח מכל החולה. אבל עיקר האמון היא המחלה, ועל עישק דלים ממש אין המומורים האלה מדברים. מ"א, א הוא מננון, שכן בממוק י נוכר אפילו "אוכל לחמו" של המשורר. מ"ח עושה רושם של קינה על מחלה. ובכל אופן לא גרמו בו עול חברותי, ו, עני" המשורר (י, מו) משמעותו מבל. בק"ו, יו—כב מדובר על מחלה בשיר למודי. מובינקל הושב למומורי־חולים אח כל קינוח־היחיר, שנוכרו בהן אויבים ופועלי און, שהם, לחמימהו, מכשמים הנורמים מחלה וצרה. אבל לדעה זו ודאי אין ימוד. נונקל מנור, שבקינוה אלה מדובר, אמנם, על מחלה, אלא שה, אינים בו רמי המחלה, אלא, אררבה, הם נעשו אייבים למשורר בגלל מחלחו, מאחר שהארם המרימימיבי חשב אה המחלה לעגש־אלהים על מעשי משע. עיין מכואו לההלים, ע' 200 ואילך. אבל באמח גם

וכרי, ורק בפסוק יא נוכר כוב האדם בכלל. מחוץ לחחומה של שאלה זו הם גם המומררים, שנוכרו בהם רשעים סחם ונרמו בהם גם הנגוד בין רשעים לצדיקים, אלא שאין הרשעים מופיעים בהם בפירוש כרודפי הצדיק, וכן המומורים, שלא נוכרו בהם השים כלל. והיינו: א'י ש"ו : כ"ח (שיר מלך): ל"ב: ל"ם: מ', א-יב: מ"ם: נ"א: קר"א: קל"א <sup>18</sup>. בפ"ם ובקי"ם נרמוו רדיפוח מחוך נגוד דחי. בס"ם, י המשורר מוכיר אח קנאחו לביח האלהים. הסגנון דומה לסגנון מומורי ירמי א נגד אויביו. ישניי בפסוק ל משמעוח סובל: לד הוא סגנון אביוני. עישק דל לא נוכר במומור <sup>28</sup>. בפיש נוכרה קנאה ושנאה בגלל קיום חורח אלהים ומצווחיו (נא. גנ. סא. סט, עה. מו, מו, מי, קי, קטו, קכו, קכו, קלט, קנ, קנו, קנו, קמא). אבל המשורר אינו דל עשוק. "עניר" (נ, צב, קנג, השוה קו) הוא סבלו על חורח אלהים. בקל"ט, מא-כב נוכרה שנאת המשורר לרשעים ומלחמתו בהם <sup>88</sup>. הרודף הוא איפוא כאן הצדיק.

מומורים, שמרובר בהם על מכנח-מוח ועל כשלון כח ומבל נופני, אינם צריכים להחשב למומורי מחלה דוקא. כך קובל, למשל, המשורר בק"ב, ד—יב על האש ששולחה בעצמותיו, על יבושה לבו ועל רוון נופו ובביו, אבל כל אלה הם ענויי גוף קשים ולא מחלה. ובאמת הוא אומר בפסוק כר: "ענה בדרך בחי". הנודר ללא צל קורה מובל רוון ויובש ומוקד־עצמוח ובשלון כה, וימיו מהקצרים במבל, אבל לאו דוקא במחלה. וכן במומורים אחרים. — ועיין למעלה, כרך א', ע' 655—665, והערוח 62, 92, 98. אלא ששם נהן המנין המכמימלי של מומורי ההולים בנגור להפרווחיו של מובינקל.

18 מ"ו, נ—ד אינם ברורים. נ"א הוא ורוי על המא. את ההמאים והמשמים המשורר הפץ ללמד דרך חשובה. בע"ה נוכרה נאוח הרשמים. בצ"א, ה נוכרה "שלמה רשמים" בדרך כלל. בל"מ, ב, מ המשורר הושש רק ל"חרמה נבל". בק"ב, מ נוכרה הרמה אויבים, אבל לא הוארו כרשעים. (והשוה למומור זה הערה שלפני זו).

מסרק ה נאמר: אשר לא נולחי או אשיב. ש מיד מ, 1949, ע' צפ ואילך, הושב מומר הו על מומרי הנאשמים בשקר, אבל הוא מחרום: אשר לא ננבחי (ESW מחרום: אשר לא ננבחי (ESW oded naidoleag idain dai) ומדבר על האשמה ב "נובה"! אבל מכיון שמדובר באמח על נולה, הרי זו יכולה לממן איזו דרישה הקשורה במכמכי נבולוח ועדרים. אויבי המשורר בולה, הרי לה יכולה למשורר במענם, שאינו שלו, כרי להחנקם בו. לא נאמר, שהם בקשו להוציא ממנו אח ה "נולה" במשמם. בכל אומן אין המשורר מן העניים, אלא בעל רבוש.

<sup>88</sup> מובן מאליו, שהקנאה והשנאה הדהיה-המומריה הואה אינה רומה דוקא על מלחמה המפלנות של ימי ביה שני. מומורי יר מיה נגד אויביו (מבני משפחתו ומעמרו) מוכיחים, שמומורים נגד מחנגדים דחיים (ולאו דוקא אנשי "מפלנות") נכחבו גם בימי ביה ראשון. כרשעים ומושעים. או סיעות מדיניות) סכל קשה מדויפות אויבים, ואת האויבים האלה הם מכתימים אויבי אנשים אביונים ממש. המומורים הם מומורי אנשים, שסבלו (בריבי משפחות יכלה לתלות את המומורים בדוד, שלא היה אביון מימיו. כי "האויבים" האלה אינם שהכרונה בהם לאומה ולאויביה (או למלך ולאויביו). ולא דבר דיק הוא, שהמסורת בחברה. לא דבר ריק הוא, שנטו לבאר את מומורי-האויבים ביאור אלגורי ולהוכיח, מלחמה בין שוי־מעמד. ווהי מלחמה בין הצדק ובין הנשע ולא שלטון הנשע (פיין ג"ה, יג – טו, כאו ק"ט, ד), מאמצים כחם וווממים מומות להכריעו. ווהי באמת הצדיק במומודים אלה אינו קרבן כושל. קהל אויבים, לפרקים מאנשי שלומו לפנים וחכבים רבים. האביין־באמת אינו אלא קרבנו של התקיף או השר־השופט. אולם אי אפשר לחשוב אותם. מדובר בהם על מלחמת האויבים בצדיק, על נכלים ובמרה זו נוגעים הם בשאלת השחיחות המוסרית. אבל למומורי אביונים ששוקים קי"ם: ק"ב: קל"ה: ק"ב: קמ"ב. במומורים אלה מרובר על מעשי דמים ומרמה, ביר : ביה: ביר: ביו: בים: סיב: סיב (שיר מלך): סיר: ציא: פיר: ציב: קים: קייח: ה' ; ז' ; י"ג ; י"ג ; י"ן ; י"ט, יך ; כ"ב ; כ"ג ; כ"ה ; ל"א ; ל"ך ; מי, יג -יח (=עי) ; עניי־עם עשוקים בידי בוצעי־בצע חקיפים ושלימים. המומודים האלה הם: ג': ד': בחלקית ובשנאת חום, בשטנה ובהוצאת דבה וכו' אינם יכולים להחשב למומורי את הצדיקים, נכלי הרשפים להרגם, המזימות, שהם זוממים נגדם בשקר ובמרמה. אולם גם אותם המומורים והקטעים, שענינם הרדיפות, שרודפים הרשעים

דוגמא מאלפת ביותר למומורים מסוג זה הם מזמוריו של יר מיה (עיין למעלה, ע' 888). כי כאן אנו מכירים גם את המשורר זגם את אויביו. ירמיהו מחאר את אויביו בכל הצבעים המצויים בס' תהלים, לפעמים — מלה במלה. אויביו מתוקשים בנפשר (יר' י"א, יש, כא'), מבקשים להכותר בלשון (י"ה, יה, יה', מוציאים עלין רבה (כי, י), כורים לו שוחות ושומנים לו מחים (י"ה, כ, כב), הם בוגדים (י"ב, א'ו), הם אנשי שלומו, שהמכו לו לאויבים (כ', י), משלמים לו רעה החת מובה (י"ה, כ), הם אנשי שלומו, שהמכו לו לאויבים (כ', י), משלמים לו רעה החת מובה (י"ה, כ), הם לוענים לו ומחרפים אותו (ש"ו, טו, ישי, טו-יה), הם רעים, עריצים (ש"ו, כא), הם רשעים המצליחים ברשעתם ושלותם (י"ב, א -ג), ירמיה מחפלל לאלהים, שיריב הם רשעים המצליחים ברשעתם ושלותם (י"ב, א -ג), ירמיה מחפלל לאלהים, שיריב הברעו (י"א, כו, כי, יב), ועל אויביו ועל בניהם ובנותיהם הוא מחפלל, שימותו בחרב וברעים (כ"א, כב, יה', ועל אויביו ועל בניהם ובנותיהם הוא מחפלל, שימותו בחרב הברעו (בי"א, כב, יה', ועל אויביו לא היא מציג את עצמו כאביון הנודף על ירי מרעים (כ', יג). — אנו יודעים, שירמיהו לא היה אביון. הוא היה ממשפחת כהנים מריוחת ובעל רכוש (יר' ל"ב, ו ואילך). וגם בודו במערכה לא היה היו לו מנינים מבני משחתו ואילך, יר בח). יריביו לא היו אנשי דמים בוצעי בצע, אלא בהנים מבני משחתו ואילך, יר בח). יריביו לא היו אושי דמים בוצעי בצע, אלא בהנים מבני משחתו ואילך, יה בחון עותו מהוך קנאה דתיה לאומיה. אבל במומורים ירמיה

מופיק ב.אביון" וכיחיד, שקדה רשעים-עריצים גלחמה בו. לפי דוגמא זו עלינו לחאר לנו כמה וכמה מבעלי המומודים בס' ההלים ואויביהם. סבות הדיב היו שונוה. כמובן. אבל הדיב היה דיב בין שוים, ולאו דוקא בין עריצים ובין אביונים דלים. ואם המשורדים מציגים את עצמם בכמה מן המומודים האלה כעניים, אביונים, ענוים וכוי, אין זה אלא "סגנון" או מליצה המבשאה את כניעתם ואת שברון לבם לפני אל הים, אבל אינה מסמנת את מעמדם המוציאלי.

הרע החברותי ומדת הדין בס' תהלים הרע החברותי במובנם של הנביאים משחקף באמח רק במומורים מעטים. והיינו: ס', י' 84, י'בי, ייד (= ב'ב) 85, כ"ו: נ"ח 86, ס"ב; מ"ב 86, צ"ד: ק"ו,

הרי אין גם למומור זה שייכוח לשאלה המוציאלים של הנביאים. אבל דעה זו אינה נכונה. 58 לפי בירקלנד, bhaib א, 35-73, כל המזמור הוא לאומי. אם נקבל רעה וו, וכן אין במומורי־היחיד שום ענין מוציאלי במובנם של הנביאים לשיפה ביאורו של מובינקל. אמוציאלית של הנביאים, מאחר שה<sub>ה</sub>רשעים" הם כמעש בכל המומורים אויבים לאומיים. בהם "אויבים"). לפי ביאור זה יצא, שבעצם כמעם לא נמקדה בם' חהלים המרובלמה ודבר זה יש לומר בכלל על הביאור האלנורי־הקבוצי למומורי־היחיד (ביהוד אלה, שנוכרו ה פ ני פי, ווה ממשמ את ממפר המומורים הרנים בפרובלמה של העניים במשמעותה העצמית. נגיח, שמומורים אלה הם מומורים לאומיים, הרי אין להם ממילא כל שייכות לרע החברותי ובבליים) מצינו את ההכשחה לספר חהלה האל בעיר, בארץ ואף בכל העולם. בכל אופן, אם מזכיר את מדת האל כשופט שלם. ובכמה מומורידיתיד במפר זה (וכן במומורים מצריים ציון שם, יב, מו, ולא הוברה "עמים" שם, יב אינם מוכיהים, שוהו מומור לצומי. פמוק מ שהמורי הרגם "נוים" – נאים. – בכל אופן לא הוכרת "לאמים" בתה' מ', מ ולא הוכרת יד—פו אנו מוצאים בממוקים מקבילים "נאים" ו"נוים", כנראה — במשמעות אחת, ואמשר, ופולה". אחר המלה "נוי" נגררת איפוא נס פה המשמעות נארשע. בבן־מירא העברי יי, חהרג": הרשק ונם צריק חהרנ? בחה' מ"נ, א מקביל "מנוי לא המיר" ל"מאיש מרמה קרום גם משמעות של נאירשנ. לפי זה יש לפרש בבר' כ', ד אה הבמני "הנני גם צדיק פ"ו, יר), "עוים" במקום "עמים". אולם גראה, שהמלה "נוי" עצמה היהה לה כבר בומן על הדעה החקונים "נַּאָים" במקום "ניים", "זרים" במקום "זרים" (עיין במוי זה שצמו: הרבו להחלבם בהם. על הרעות השונות עיין ביר קלנד, Dailot, ע' Mi ואילך. מחקבלים (מ, ו, מו, יה, כ, כא; י', מו; נ"מ, ו, מ), "ורים" (נ"ר, ה), "עמים" (נ"ו, ה) ושהמבארים 48 המרקים מ'-י' שייכים לקבוצה קמנה של מזמורי־יחיר, שנזכרו בהם "נוים"

יאך (נ"ג) הוא מומור מוציאלי, שנספה עליו מיום לאומי. עיין להלן הערות 98, 99. 88 נ"ח ופ"ב תופמים כפה הוקרים כמומורים על משפט ה אל י ם באחרית הימים.

למ-מב: קמיר. 1-0. מלבר זה שייכות במדה ירועה על מונ זה של מומורים 20 המלות הנאשמים בשקר: קמיב, שיר־ענוים אמחי, כ"ו ול"ה. שנוכרו בחם עדי שקר וחמס, ואולי גם ד' (עיין ביחוד ד-ה) 78. השאלה גדונה גם בשיר הלמודי ע"ג. הענין ברמו אולי גם בחמלת הצדיק בקמ"א, שינצל ממחויי הרשעים ו"מנעמהם" (השוה מש" א", י-יט). וכן נוכר הענין בבטויים בודדים במ"א, א: ק"ג, ו: קמ"ה, יד: קמ"ו, ו. גם האודי הצדיק והרשע בל"ו: ל"ו (עיין ביחוד יד): ש"ו: כ"ד, ב"ה: קי"ו, ו. גם האודי הצדיק והרשע בל"ו: ל"ו (עיין ביחוד יד): ש"ו: כ"ד, ב"ה: אינם שירי אביונים: ס"ט, לד: ק"מ, יג: ק"ב, כא. לחוכחה הגבואית קרובים ביוחר "ד, ד (ג"ג, ה): אכלי ע מי אכלו לחם: צ"ד, ה: ע מך, יהוה, ידכאו ונהל הך יעני הוקללה הואח של העם מול הרשעים המדכאים מוכירה אח סגנון עמוס, ישעיה מיבה וצמניה.

אולם כשאנו מוקרים את הדפות המובצות במומורים המוסריים, וביחוד באלה, שענינם שאלת העניים העשוקים, אנו רואים, שהן מחוג הדעות השולטות בספרי החכמה, ישאין השפעת תורח הנביאים נכרת בהן.

גם במומורים אלה שלטת האמונה בסור-פולם מוסרי ב פוצל, בהתממשותו הת מידית של חוק הגמול: הצדיק וזכה חמיד בריבו עם הרשע. מלחמה קיימה, הרשע מתוכל לצדיק ואף מצליח למראית-עין ולפי-שעה. אבל מרח הדין מתבצעת לבטוף. רעיון זה הובע במקראות רבים ובצורות שונות. בהרבה מזמורים אני מוצאים המלה להצלה מידי האויב-הרשע, קריאה אל מרח הדין. אבל גם הנחת המומורים האלה היא, שמרת-הרין פועלה, אלא שוהו סדר-העילם הקבוע: הרשע מצליח, הצדיק מחמלל לעזרה, והאל מושים. אולם בס' תהלים לא הובעה החלונה הנבואית על שחיחות מומולל לעזרה, והאל מושים. אולם בס' תהלים לא הובעה החלונה הנבואית על שחיחות מוסרית קיימת, המורעה את סדר-העילם הקבוע ושהיא תופעה מיוחדת של סוף מקומה. אמנם, במומורים יי, י"ב, י"ד (נ"ג), צ"ד אנו מוצאים הלונה על הרע המומרי הגובר וצל הצלחת הרשעים. השאלה גדונה גם במומור ע"ב. וגם בנ"ח ובפ"ב מרובר על שלפון הנישע. אבל גם החלונות האלה הן על-היסמוריות. רומות הן לחלונות, שמצינו בספרות המצרים המונורים בהן נקודות מנע עם הלונות אירב. המומורים

על רעה זו כבר עמדנו למעלה, הערה 11. אבל אילו קבלנו ביאור זה, היה יוצא, שנם המומורים האלה דנים ברע הל או פי (ברע, שהאלים והנוים עשו לישראל) ולא ברע החב רוחי בישראל. ועיין עוד להלן, הערה 90.

השוה שם יד מ, isdaD, ע' פ-10, גו-10, גר-10, גב-15. אבל שמידם מונה בלי ימוד נכון על מוג המומורים האלה עוד הרבה מומורים אחרים, עיין מפרו הנ"ל וביאורו

אנו מיצאים הרעימה על מעשי העיל של המקירים החקימים 88 ב,,חלונות האבר" אנו מיצאים הרעימה על מעשי העיל של המקירים החקימים

ריל ידר מדברים בסגנון הרגיל של ספרות החכמה על שכחת-אלהים של הרשע רעל החנכלותו לצדיק. ואפילו בצ"ד, הקורא ל"אל נקמות", אנו מוצאים לקח חכמתי כללי על תקפה של ההשגחה (ז-מי), ובאמת זהו מומוד של יחיד המשחמש במליצות ברללות על משפט אלהים (עיין סז-כג). בשום מומוד אין החלונה קבועה במסגרה היס טורית "ל או מיח. הדע אינו מדומה אימוא כהיס טורי, חד־פעמי. וכן אין בשום מומוד חוכחה כלפי האו מה, ואין הרע נוקף על השבונה, בסגנונה המובה של הנבואה. גם בנ"ח ובמ"ב איום המשפט מכוון כלפי השלימי בחורבנה, בלפי האומה. בשום מומוד אין המשפט על הרשעים קשור בגורל האומה: בחורבנה, בגלוחה ובגאולהה – קשר האפיני לתוכחות הנביאים <sup>68</sup>.

הרוצצים רלים, השוקלים במאוני מרמה, על השופטים הנגבים ורודפי הבצע. החכם מאיים על הרשע במשפם האלים בשאול. הכמי מצרים קובלים על העול הנעשה בארץ, על היוח האמח והצרק נעררים, על רריפח הבצע. המשפם הושלך ארצה, הרשעה יושבה באולם המועצה, כל בני האדם רשעים, אין עושה מוב וכו' ("ריב העיף עם נפשו", "חלונות ה־חפר־רע־סגב"). עיין: א ר מ ן, זיייי אייולן, עם' 120 ואילך, 120-121, 121, 121.

ובמקום "קראו" צ"ל "נראו". בפפוק ה צ"ל "עור" במקום "בדור" (כנ"ג, ו הנוסה קרוב לו-לו ושד. בפסוק ד יש לנקד, כגראה (כגרסה קצה ב"י וחרנומים), "נדעו" במקום "יָדעו", מוציאלי כללי, ופסוק ז הוא מיום לאומי נספה, השוה: ג', מ; ב"ה, כב; ב"מ, יא; מ"ט, הבסיל ועל הנצחון הסופי של הצדיק. בי"ד הנוסה לקוי. אבל ברור, שא-ו הם מומור מוכיחים, כאמור בפנים, שוהו מומור־יחיר המשחמש במומיבים הכמהיים על שלפון הרשע־ שחשחרר את העם ממרכאיו. אבל רמו לפורענות מדיניה־לאומיה אין כאן. הפמוקים ה—כנ לא כן במומורים שלנו. מפלה הרשעים בצ"ר נחשבה חשומה ל,עם" יהוה ו,,נחלחו", מכיון אכל בישעיה ובמיכה הדברים קבועים במסגרה של חוכחה לאומיה וקשורים בנבואות לאומה. נקראים עם יהוה ("עמי", "עמר", "עמך"), ומרובר בהם על משפמ אלהים בעושקיהם. (השוה מיבה ב', מ; ג', א-ב) יש מנע מלולי: במקראות אלה העניים העשוקים בישראל וגם על ישועה ציון. לא כן בחה' י"ב. -- בין הה' י"ד, ד; צ"ד, ה, יד ובין יש' נ', ינ-מו מניים ונוי) ובין יש' ל"נ, י יש מנק מלולי. אבל ביש' ל"ג מדובר גם על משפם הרשעים ונני), ובהמשך מדובר על מבלה ופרוחה של ציון. לא כן בחה' י"ב. — בין חה' י"ב, ו (משר אנו מוצאים במומור במיכה וי, א ואילך. אבל במיכה ו' החלונה נחונה בפי ציון (אללי לי שאנו מוצאים בין כמה מומורים ובין חוכחות הנביאים. את החלונה של מומור י"ב, בואילך נדולתו". שום רמז לחורבן, גלות ונאולה אין במומור זה. — מאלפה ביחוד בחינה המנע, החכמה" מפיים: "אז ראו יושבי בכל, כי מרורך נחן לו את החיים. כל מיוחיהם רוממו את ומבמיח לספר חהלח יהוה "בשערי בח ציון". אבל הרי גם השיר הבבלי "אהללה את ארון 98 ביי, יב, מו המשורר מומין את "יושב ציון" לומר ליהוה על עורתו לצריקים

משפט הרשעים בט׳ תהלים אינו אטכטולוגי

מן האמור גובן, שמשפט הרשפים בס' תהלים, באשר אין לו רקף היספורי לאומי, אינו משפט א סכסולוגי. האסכטולוגיה הגבואית (במקרא ובספרות החיצונית) יש לה לעולם רקע לאומי, ווה סימנה המובהק. משפט הרשפים הוא באסכטולוגיה זו מפולה אלהיה, אחת ייחידה ואחרונה, שבה יוכרע גורל האומה הישראלית וגם גורל הממים. אולם משפט הרשפים בס' תהלים אינו מאור ע הישראלית וגם גורל הממים. אולם משפט הרשפים בס' תהלים אינו מאור ע החולים האינו מאור ע האומה ומהלים הוא מחזורי: הוא גלוי מדחו של האלהים כשופטיעולם המידי, כמשני תהלים הוא מחזורי: הוא גלוי מדחו של האלהים כשופטיעולם המידי, כמשנים ע הקילם הוא מעוורי ולפיבן אחה מוצא בדברי משורי ס' תהלים על משפט. אבל לעולם או המעמת מדת האל בשופט צרק או תפלח הצדיק לעשות את משפטו. אבל לעולם לא המצא בהם צפיה או חרות למורענות לאומית אחרונה הממרקת עוון <sup>68</sup>. גם

יוחר: "מיר"). ושיעור הכחובים: הלא ברעו ואת הרשעים, אוכלי עםי כאכול לחם, אשר לא יראו אח יהוה (שיהוה השקיף משמים וכר": ממוק ב ואילך). או ("שם" במובן "או", עיין בר" מ"ג, כה ועוד) ימחרו הרשעים מחד (השוה יש' ל"ג, יד), כי אלהים עזר צריק. בנ"ג הגומה משיבש יוחר. יש מוצאים בנ"ג, ו רמו למפלח מנחריב (עיין: קמינקא, מחקרים, ע' לל!—851). אבל אין ימוד ממשי לביאור זה. נונקל (עיין ביאורו למרק נ"ג) מקבל אח החקון "אכלי לחם אלהים" ומוצא כאן "תוכחה נבואיה" גנר הכהנים. אבל חוכחה יחומה וו שאיבה מן הדמיון. בכל אומן ברור, שלמורענות ל אומי הוב מנגון הגביאים אין כאן כל זכר. השוה למעלה, הערה לא. לשאלה הבאור האמכמולוני עיין להלן, הערה 100.

08 מומור א' הוא שיר למורי על המדר המומרי השולם בעולם. "המשפם" (ה) הוא לא המשפם ביום־רין אחרון אלא המשפם הו חמידי של ההשנחה הנומלה לכל איש כמעשה. (השוה יר' י"ו, ה-יא). — מומור ה' הוא מזמר אישי. אבל בה-ו הוא מזכיר אח מרח האל הפוקד חמיד על הרשע. — מומור ז' הוא חמלה למחמה ולמשפם אישי. אח מרח האל הפוקד חמיד על הרשע. — מומור ז' הוא חמלה למחמה ולמשפם אישי. ונה המומיב הימורי אבל הוא מנה למרח אלהים ב, שופם צרק" וכ, אל וועם בכל יום" (יב). ובמי הימור יבין עמים (כלומר: הדן אח כל השלם), שממני ונו' בו-ח המשפם האישי הזה וואר אמילו בצבעי הופעה אלהים נרולה: האל מומים בעדה אלהים (כצ"ל, כנראה, במקום הואר אמילו בצבעי הופעה אלהים נהשפו. — נמ מומור מ' אישי הוא בימודו. האל ישב "לכמא", במקום כרי לעשוח דינו של הצדיק (ה). ועם זה הוא מזכיר מרח אלהים כשופם עולם: האל כונן אח כמאו לשפום אח עולמו, והוא שופם אח העמים בצדק (ה-ש). במשפם הרשע הנוקש הכמין לשניה נולה" נומלה מוכיח במירוש, שהכוונה לא למפעל הימשור השע", שרונמהו מצויה בממרי החכמה, מוכיח במירוש, שהכוונה לא למפעל הימשור העע", אלא לבצוע ה סור הקבוע, ואמנם בממוק י המשור מבקש עורה לעני "למחוח

השעמת תואר האל כשומם-עולם, וביחוד כמגן הכושלים, וגם הקריאה של המתמלל לאל לעשות משמטו שתיהן מצייות בספרות המומורים הבבליח. וכשם שבספרות המומורים הבבלית הכוונה לא למשמט אסכטולוגי אלא לגלויה הרגיל של ההשגחה האלהית, כך גם במומורי ס' תהלים.

"נוסח". הצרק המהלך לפני האל אינו אלא סמל למרח־הרין המחמרת של האל המשניה, שיר של וידוי וחפלה לשלום ויבול. ולא רק שאינו אמבפולוני אלא שהוא עושה רושם של המלך מבמיח לעשות משפש ברשעים, דוגמה ביח דין שלמעלה. — מזמור פ"ה אינו אלא ופיין יר' י"ב, א-ג; איוב כ"א, ז-פו. בפסוק ה נוכרה סרח ההשנחה האלהית. בי-יא מזמורים, וענינה מרי הרשעים בהשנחת האלהים, עיין תה' ע"נ, נ-יא; ש"א ב', נ-מ; בה-ה מומעם רעיון ההשנחה. בה-ו אנו מוצאים אוהרה לרשעים, שדונמחה מצינו בכמה המתמרה של ההשנחה. שכן בפסוק ד מוכיר האל את סדר העולם הקבו ע. ובדברי המשורר זה אלא הזמן הקבוע ל,,מושב" משפמי, כמנהג ביח דין שלמטה, והכוונה להפעלת מדח הדין אולי מומור־מלך לימורני) אין ללמוד מן המלה "מוער" (ג), שהכוונה למועד אמכמולוגי. אין אוחם לאמכמולוניים, עיין מבואו לחהלים, ש' 300 ואילך, 144 ואילך. ב מו מור ע"ה (שהוא דבר זה יש להמעים עוד ביחוד לגבי אוחם המזמורים והקמעים, שנונקל ומיעתו הושבים ובשום מקום אין רמו ברור, שהכוונה לא להפעלה רגילה של מרח הרין אלא למשפם אחרון. בפסוקי נוכרה מרת המשפמ של האל. -- בחוג הציורים האלה נעים גם שאר המומורים, הוא מננון הקריאה לאל "לקום" למשפם: העירה... למשפמי... שפפני... (א, כנ--כר). ל "ג ול "ד דנים בצדקח משפמי האל בעולם. - מומור ל "ה הוא אישי. אבל סגנונו ב"ח, ל"א, ל"ב הם מומורים אישיים, שיש בהם רמוים להשנחת האל. המומורים בעולמו. — מומור כ"ו הוא בקשה "משפמ" אישיה (א). — המומורים כ"ו, על השנחחו. - ם ז ם ו ר ב " ה הוא אישי. ובו-יד נוכרה מרח החסר והמשפט של האל מפליג לחאר אח ישועתו כאות לשמים ולדורות על צרקת אלהים ועל ממשלתו בעולם, כלומר: אישי בימודו. אבל בד-ה מוכיר המשורר את מדת האל כמושיע ישראל. ובכח-לב הוא הוא הפלה אישיה. וגם כאן המשורר מהפלל להופעה אלהיה (ינ). — מזמור כ"ב הוא נם ו מחכוון לא להופעה אחרונה, אלא לגלוי מרח הרין וההשנחה האלהים. — מו מור י"ו (עיין חה' ק"ה, ים). הכוונה כאן לחוקי האלהים, שעליהם מיוסר משמרו בעולם. ולפיכך ומצוותיו (עיין חה' י"ח, לא; י"ם, ח-יב; קי"ם, יא, נ, מז, קנ, ועוד; מש' ל', ה) או נורחו יהוה" (ז) אינן יעודיו והבמחוחיו, כמו שמפרש בובקל (עיין ביאורו לפטוק זה) אלא חוקיו מזמור י"ב הוא בקשת ישועה ושמירה על הצריקים מפני הרשעים (ב, ו, ח). "אמרוח מומור י"א פוחח בחפלה אישית (א) ומוכיר אח מדח האל במשניח ושופם. — מדח הדין, שאינה נששיח ברשש (ב-יב), ומבקש על הצלח העניים מידי העריצים. --בצרה". - ם זם ו דיי הוא בללי. אבל גם הוא מבקש עורה "לעחות בצרה" (א) וקובל על

ונם כאן יכולים מומודיו של יר מיהו נגד אויביו לשמש לנו דוגמא מאלפה. גם ירמיהו משוע למדח הדין. הוא פונה לאל "שפט צדק, בהן כליות ולב" (י"א, כ: כ', יב: י"ב, ג) ודורש משפט ונקמה, חרב ורצב וכליון. נקמחו והצלחו הן אף ענין לשיר והלל לאלהים, "כי הציל נפש אביון מיד מרעים" (כ', יב). אבל מאלף הדבר

מורגנשמרן, ע' 111—111, 221). ואולי יש לקרוא: "וְּבָאָחָר, השרים, חפלו", כלומר: כולכם כאחר חפלו, השרים (השוה יש' ס"ה, כה; עו' ו', כ, ומוד). הקריאה בפטוק ה: "קומה, אלהים, שפמה הארץ" היא קריאה להפעלה מרת הרין המחמרה ולא למשפש אחריה הימים.

כאן שבוש. וכבר גמו לחקן באפנים שונים (השרים, הרשים, ועוד. עיין גם מאמרו הנ"ל של עוכאחד השרים תפלו" קשה הוא, כהקבלה ל "כאדם חמוחון", לפי כל ביאור, ואין daq, שיש בדרך מ סר הקושי, שיש בבמוי "בני פליון", שלא יחבן לשימו בפי האל פצמו. הבמוי "אלהים" ו"בני עליון" (כלומר: נעלים מבני אדם), אכן בפשעיכם חמותו כאחד האדם. רק כמל, והצרקה היא הכמה. הממוקים ו-ו אף הם דברי המשורר: אני אמרחי, כי אחם צ"ר, ה: השוה גם ל"ו, ל: מ"מ, ד, יד. וכן בהרבה מקומות בס' משלי ואיוב: הרשע הוא פמסים בבערות ותופר בינה, שיין מה' ב"ח, ה; ל"ב, ה-מ; נ', כב; ש"ב, יו; צ"ב, ו; יורעים, שיש אלהים שופמים בארץ. החכחשות הרשעים להשנתה האלהית נתלית הרבה המקובל, אלא דברי המשורר: כי הנה המושלים הללו הם נעדרי בינה, כלומר: אינם ב-ד כוללים אח דברי ההאשמה של האל למושלים. ממוק ה אינו נור דין של האל, בביאור מ"ב: ADDH, 1891 (מ' 29—1811), ע' וז: (המאמר בכללו מלא השערות רמיוניות). הממוקים א-ינן איוב א', ו-יבן ב', א-ין דנ' ז', י. השוה מאמרו של מורננש מרן על חה' מוצאים במקרא ציורים כאלה, הנדונים הם בני האדם, עיין מל"א כ"ב, ים—כנ; יש' ו', הנשפמים הם לא "ערה אל" ו"האלהים", אלא המושלים בארץ. כי בכל מקום, שאנו גנצב בערה אל" ושופש אח המושלים בעמרו "בקרב אלהים", היא פמליה של מעלה. ב) תוכחה לשופמים במננון מפרוח החכמה (ה), 3) דברי איום כלפי השופמים (י-ו). אלהים אלא שלחפלה זו מקדים המשורר: 1) חזון פיומי על "מושב" ביה דין שלמעלה (א-ד), המזמור הוא פמוק ה: ההפלה לאלהים לקום ולשפום אה השופטים הרשעים המושלים בעולם. האלים (עיין למעלה, הערוח הב, 88), אלא שאינו אסכמולוני בכלל. נקודה ההכליה של פוקד עיון ומכלבל עולמו במשפם. -- פופור פ"ב לא זו בלבר שאינו דן במשפם על גם פסוק יד אין משמעותו אלא, שהאל יפקוד על הרשעים המענים את העם, באשר הוא אל רקע פיומי לחפלה האישית (מעין מה שמצינו בו׳ ובמ'), וממילא אין לפרשו במובן אסכמולוני. ראינו (פיין הערה שלפני וו), שנם מומור זה הוא אישי בימודו, והקריאה הכלליה אינה אלא נון אמכפולוני. — מזמור צ"ר פוחה בקריאה הניניה להופעה "אל נקמוה". אבל כבר כשומר נפשות המידיו וכמצילם מידי הרשעים -- דעה מצויה במפרי החכפה, שאין בה כל השוה חה' מ"ם, שו. עיין על מומור זה למעלה, ע' 169. -- בצ "ז, י-רב נוכרה מדח האל לשיר והלל לאלהים, עבי הציל נפש אביון מיד מרפים" (כי, יב). אבל מאלף הדבר

מאין כמוחר, שמומוריו אלה של ירמיהו, שבהם הוא מדבר בסגנון המומורי השלים, הם כמין רשות מיוחות ברבריו, וה.משפט" על אויביו אינו קבוע במסגרת האסכטולוגית של נבואותיו. הוא מבקש עליהם פורענות מיוחות על ירי הפעלת מרת-הרין הרגילה: התקם כצאן לשבחה (י"ב, ג), וכרני ומקדני והנקם לי מרדמי (פ"ו, מו), הביא עליהם יום רעה (י"ו, יח), חן את בניהם לרעב והגקם לי מרדמי כי תביא עליהם גדור מתאום... (י"ה, כא—כג). אבל אין ענשים אלה קשורים במשפט האחרון על האומה (כמו, למשל, נבואת ע מוס לירבעם, עמ' ז', מ' ולאמציה, שם, יו). דבר זה נובע גם מן הנבואות המיוחדות עליהם: הגני מקד עליהם... כי אביא יו). דבר זה נובע גם מן הנבואות המיוחדות עליהם: הנני מקד עליהם... כי אביא רצה אל אנשי ענחות (יר" י"א, כב—כג), והצלחיך מיד רצים, ומדיתיך מכף עריצים (מ"ו כאי השוה כ', יו). כאן מומיע גם המומיב המיוחד של הסמרות המומורים: הצלח הצדיק מיד הרשני שבובואה איננו, כמו שנראה בסמוך. בט' ירמיה ביחנו לנו אימוא שתי הרשויות זו ליד זו: ליד הגבואה האמכטולוגית מומיע המומוד הבלתי אסכטולוגי.

## הצלת הצדיקים וחזון שארית ישראל

שמשטט הרשעים בס' ההלים אינו בשום מומור הזון אסכטולוגי במובנם של הוביאים, נמצאנו למדים בבירור גם מן החכלים המיוחדת לו: השמדת הרשעים והצלת הצדיקים הרשעים מתנכלים לצריקים המיד, זוממים לאברם ושמחים לאירם. הצדיקים מתמללים לאלהים לריב ריבם ולהופיע לשפוט משמטם. האל מומיע למשטט, מאבד את הרשעים ומציל את הצדיקים מיד הרשעים, והצדיקים מדננים. בנוסח אחר: האל שומר של הצדיק ומגן עליו המיד מטני אויביר

היא כוללה צפיה ל ם ש פ מ הניני (עיין להלן, ע' ווה), אבל לא ליום דין אחרון. שכן מצינו לשון כזו כמה מעמים בקריאות-משפט אישיוה: ז', ו (קומה... ושרה אַלי...; אמנם, השבעים גרמו: אַלי, אבל להלן בפמוק ה נאמר: שפמני...); י"י, יג (קומה... פלמה נפשי); ל"ה, א, כג (ריבה... העירה והקיצה למשפט'; ג"ו, ו, יב (רומה...); ג"מ, ה- ו (עורה לקראחי... הקיצה...). וכן בשירים לאומיים ושירי מלכים בלי כל גין אמכמולוגי: ב"א, יר; מ"ד, כר; ע"ד, כב; ק"ה, ו. המיום של מ"ב: "בי אהה תנהל בכל הגוימ" משממת: בי לך כל הארץ. (והשיה להלן על שאלה האוניברמליומים במ' ההלים). — על משמם ה"אלים" (המישלים) המעותים דין מדובר גם ב מומור ג"ה. המיום (יא—יב) מראה בבירור, שהכונה להמעלה ההשנהה המחמרה, וזה בא ללמד גם על מ"ב. וכן מומים האל ב,עדה אלהים" למשמם אישי, שגם הוא אינו יכול להיוח אמכמלוני, בז', ו— ה ואף זה בא ללמד על מ"ב. — על המומורים מ"; י"; י"ב כבר דברנו למעלה. — על מוכנה הרחב של מרח המשמם בט' ההלים עיין עוד להלן.

היסודית. בס' תהלים (ובספרי החכמה) נדונים הצדיקים והרשעים - אלה לחסד ואלה היא הפליטה, שתנצל מן הפורפנות האלהית. ההברל נובע מן ההברל באיריאה את האלהים – אולי יסתרו "ביום אף יהוה" (בי, ב). וכן אצל כל הגביאים: המליטה הואת היא פליטת ועם האלהים. צפניה פונה אף אל שנני הארץ" ומעוררם לבקש יאמר לר" (ר', ג). המרשעים והחטאים יכלו, והשבים ימדו (א', כו-בה). אבל המליטה פשיריה (יש׳ ו׳, יג). רק השבים ישארו לפליפה (יי, פו-כג). הנם הנשאר בקרוש (ני, יב), בחשובה חחונן אולי בשאריח יוסף" (הי, פו). מן הפודענות לא חנצל אף השומט! בחרב ימותו חמאי העם (עמ' פ', ו), ינצלו שחי כרעים או בדל און" ההבדל הוא תהומי: שאריח ישראל לא הנצל מיד הרשעים אלא מיד האל בם שאריה ישראל כוללה אה הצריקים (ראה שבי הפשע), שינצלו ביום דין. אבל לחקות הצלח הצריקים של ס' תהלים מקביל חוון שארית ישראל של הנביאים. הרשפים בתפיסתם של הנביאים הוא איריאה חדשה ושונה לגמרי מזו של סי תהלים. אינם נבאים להצלת הפניים-העניים-הצריקים במשפט־אלהים מידי הרשעים! 32 משפט המשעים החברותיים. הם תובעים נמרצות את עלבונם של הדלים והעשוקים. אבל -שאינה נפקדת. הנכיאים מוכיחים את השכבה השלמת או את העם כולו פל החכמה) 19. ואילו בספרי הגביאים תכלית זו – הצלח הצריקים מיד הרשנים – כמעם הרשעים. ההצלה רהשמירה הם המוטיבים השליטים בס' תהלים (ובספרי

בצפ רעיון הצלח הצריק "מיד מרעים" נמצא ב מזמור יו של ירמיה, שבהם הוא מדבר במננון מזמורי ההלים, אבל אינו נמצא בנבואותיו. — המומור ביש' ל"נ, ינ—מז מדבר על האש, שחאבל את ההנמים בעיון ולא המנע בצריקים. הצריק ניצל אימוא מן האש ולא מיד הרשע. הנבואה ביש' כ"מ, ימ—בא מרברת על שמחת העניים לכליון הרשעים. אבל על הצל ת העניים מידי הרשעים אינה מרברת. ביש' י"א, ד מלך העתיד שוממ בצרק דלים וממית רשע ברוח שמחיו. אבל אף כאן לא נוכרה הצל ת הדלים והעניים. המומור ביש' ב"ה, ד מביע תורה לאל על אשר היה "מעוז לדל, מעוז לאביון בצר לו" ונו". כאן יש השמעה ברורה של מננון מומורי ההלים. אבל זהו שמיש במננון אביוני במומור ל אוםי.

לשבט, ובדין וה הצדיקים נצולים מרדיפה הרשמים. האיריאה של האחריות המוסדית של הא רמה עדיין אינוה. ואילי לפי הפיסה הנביאים נשפטה ה א ו מה. והפודענות הלאומית הכללית פונעת ביחוד ברשעים, ואילו הצדיקים והשבים ניצלים ממנה. מכליתו של המשפט הלאומי היא לא הצלה הצדיקים מיד הרשעים אלא מירוק הטא האומה ובריאת אומה הרשת צדיפה מן החטא המוסדי.

זאת אומרת: בס' תהלים אין אנו מוצאים עדיין את האידיאה הנבואית של שארית ישראל. כל כך גדול ההבהל בין עולם הדעיונות של ס' תהלים ובין זה של הנביאים. אולם האסכמולוגיה הנבואית רקומה כולה על מסכת האידיאה של שארית ישראל, ובמקום שאידיאה זו איננה, אין אסכטולוגיה גבואית. משמט הרשעים בס' תהלים אינו אימוא אסכטולוגייבואי. אין זה משמט אחד ואחרון, אלא אך ורק גלויה של מרת הדין המועלת בעולם תדיד.

#### chiluca

דבר זה מתאשר אישור אחרון על ידי העוברה, שבטי ההלים אין אנד מוצאים את האידיאה הנבואית של כליין הדע. בספרי הנביאים שלטת האידיאה, שבמשפט האחרון יכלה הדע, וביחוד שישראל שלמתיד לבוא יהיה עם, שכולם בדיקים. האידיאה הגחרון יכלה הדע, וביחוד שישראל שלמתיד לבוא יהיה עם, שכולם בדיקים. האידיאה הורעה בספרי הנביאים בצורות שונות ונסתמלה בספלים שונים. גם בספרות הוציביתים בצורות שונות ונסתמלה בספלים שונים. גם בספרות היציביתים במבילה הרעים במבל חדש ומובהק: לעתיד לבוא ישפטר הש שן ומלאכיו הדעים, ולשלטנם על האדם יבוא הקץ. אבל בס' תהלים אין זכר לאידיאה זו. מובטח להם לצדיקים עהאל בשומר עליה עליה בימצילי אותם. האל גומל לצייקים ומשמיד את הרשעים. להופעת מהחדין זאת בתפלל הצדיק, כדי שחוכנע גאות הרשעים וכדי שיבירו באלהי המשפט. לכל היוחד אנו מוצאים כאן את התפלה: יחמו הַשְּאִים מן הארץ ורשעים עוד אינם (ק"ד, לה), אנו מוצאים באן את התפלה: יחמו הַשְּאִים מן הארץ ורשעים עוד אינם (ק"ד, לה), המו המינים ח של בשארית ישראל לא יעשו עולה" (צם' ג', ינ), גומך כלם צדיקים" (יש' ס', כא), בלא ירעו ולא ישחיתו בכל הד קדשי" (יש' כ"א, ט') וכו' וכו' אין (יש' ס', כא), בא ירעו ולא ישחיתו בכל הד קדשי" (יש' האידיאה הואח: יום דין וכר מת הרקע של האידיאה הואח: יום דין

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> מאלף הדבר מאין כמותו, שאנו מוצאים בם' ההלים אה החפלה על מחיחה הלב ליראה שמים ולעשיה המוב ועל הצלה מן החמא, עיין כ"ה, ד—ה, ה—מ; כ"ז, יא; ל"מ, מ; קי"מ, י, כמ, לה, לו, מנ, מ; פ"ו, יא; קמ"א, ד; קמ"ג, י. בנ"א, יב אנו מוצאים אה החפלה: לב מהור ברא לי אלהים ורוח נכון הדש בקרבי. אבל זוהי הפלה היחיד. ואילו החזון הנבואי על צירוף הא ו מ ה מן החמא ועל "הלב החדש", שינתן לה לעחיד לבוא (יר' ל"א, ל—לג; ל"ב, לח—מא; יחו' י"א, ימ; י"ח, לא; ל"ו, כו), לא נמקד בם' חהלים ז

אחרון. משפט הרשעים בס' תהלים אינו אלא גמול אלהים המתכצע תדיר כחוק מוסרי קכוע.

אמנם, משפט הרשעים מדומה בכמה מזמורים כמפעל חגיגי מיוחד של האלהים, כמשפט קבוצי במושב הפמליה של מעלה, שבו תודע מדת האל כשופט צדק (עיין ז', ז-ח; ט', כ-כא; י', יב-יח; י'ב, ו: י"ד, ד-ו; ע"ה, ג-ט; ס"ב, א-ח; צ"ד, א-ז) 94. אבל גם באגדה וגם בספרות החכמה אנו מוצאים דמוי מעין זה של משפט אלהים מיוחד ומובהק. חרב, בצורת, "שוט שוטף", דבר, חורבן ערים וממלכות וכו' גחשבו למשפטי אלהים. אגדת המבול, אגדת סדום, ס'יונה ועוד מספרים על משפטים כאלה. אבל גם בדמוי משפט כזה לא נכלל דמוי של משפט אחר ון. נראה, שציורי משפט האלהים שבס' תהלים השפיעו על הנבואה. אבל רק הנביאים הם שהפכו את דמוי משפט הרשעים לחזון אסכטולוגי.

# האסכטולוגיה של ס׳ תהלים

מתוך כל האמור למעלה נפתרת מאלית שאלת האסכטולוגיה של ס' תהלים, שהחוקרים הרבו להתלבט בה.

בס' תהלים יש מזמורים אסכטולוגיים. אבל אסכטולוגיה זו היא האסכטור לוגיה הקדומה שמלפני הנכואה הספרותית. על המזמורים האסכטולוגיים עמדנו למעלה (ע׳ 512–518). אולם אסכטולוגיה נבואית אין בס' תהלים. לאסכטולוגיה הגבואית אופייניות האידיאות: חטא דתי ומוסרי של האומה, פורענות, חורבן, גלות, מלחמת עמים ("גוג ומגוג"), שארית ישראל, גאולה, חדוש מלכות בית דוד, סוף אלילות, בטול הרע, מלכות אלהים. ואילו בס' תהלים לא נזכרו לא חטא מוסרי לאומי, לא יום דין, לא שארית ישראל, לא חדוש מלכות בית דוד ולא כליון הרע, קבוץ גלויות נזכר בפסוק בודד (ונוסף) אחד.

# האוניברסליזמום האידיאוני של ם׳ תהלים

מראית־עין של אסכטולוגיה נבואית יש באידיאה האוניברסליסטית הרווחת בם׳ תהלים. במזמורים שולט הדמוי, שיהוה הוא אלהי העולם, מלך כל העמים, שופט כל העמים בצדק ובמישור. העמים נקראים לזמר ליהוה או אף לעבוד אותו. מובעה גם התקוה, שהגויים ישובו ליהוה. מתוך ההנחה, שהתפיסה האוניברסליסטית

<sup>94</sup> ז' ומ' הם מזמורי יתיד. אבל המשורר משתמש בהם במליצות שאולות מדמוי משפט הרשעים הכללי והחגיגי. גם במ', ו—יג המשורר משתמש במליצות על משפט אלהים כולל המאבד רשעים ונוחש עריהם וכו'. מ', מ מצרף גם את ה"משפט" במובן ההגהגה וההשגחה בכלל (השוה מ"ז, ה). בי"ב, י"ד וצ"ר מדובר על השחיתות הכללית של בני הארם והובעה הצפיה למשפט על הרשעים, שבה יושע העם העני.

של האלהות היא חרושם של הנביאים-המופרים, גובע שס' תהלים טבוע במטבע הנבואה הספרותית <sup>69</sup>.

אולם ההנחה אינה נכונה, ואין כאן אלא מראית עין בלבד.

CEF FREIT (ARVIR (R. 884 FRICT) WARRED FRIETEROGEOUR WE RACHIR RIS (AR TQ CALTELININ ACK MP CALTET WENGER TO TREET, WWW CALLINING EN MILLE CONTROL OF THE PROPERTY OF THE STREET OF THE PROPERTY OF THE PROP

### האוניברסליומוס ההיסטורי

במומור ב' המשורר אומר למלכים ולשומטי ארץ: פברו את יהוה ביראח  $(r_M)$ , אבל אין במרק כל רמו לאסכטולוגיה בבואיח. בציון יושב משיח יהוה, מלך ישראל (ב, ז). העמים משועברים לו, אלא שהם זוממים לנחק מוסרותיו ולהשליך עבוחיו (c-z). האל מבטיה, שזה לא יעלה בירם, כי הוא נחן למלך ישראל גוים לנחלה, ואמטי ארץ לאחוה, בשבט ברול ירועם, ובכלי יוצר ינמצם (i-n). מדובר באמת רק על של טון על הגוים. אלא שהשעבוד למלך ישראל נחסט, ברוח השקפוח המורח העתיק, כשעבוד לאלהי ישראל (c-z). לעזיבת האלילות אין כל רמו. יראת יהוה היא "מוסרות" ו"עבות". המומור היא מחקופת בבורתה של מלבות ישראל הנחסח כאן בהמלבה במלבות פולם. — במומור י"ח המלך מבטיח: על כן אורך בגוים, הנחסח כאן בהמלבה במלבות פולם. — במומור י"ח המלך מבטיח: על כן אורך בגוים,

למומור צ"ר (ע' בבא), לצ"ו (ע' 256) ועוד; שם רק, אוילן, בא ואילן; ביאורו לחהלים, בימונו צ"ר (ע' 259), לצ"ו (ע' 256) ועוד; שם רק, אוילן, למומורים מ"ו; ק"ג; קמ"ג; קמ"ה; צ"ה; מ"ו; מ"ו; ב" ועוד; קים ל, ביאורו לחהלים, ביחור ע' 171 ואילך; ב ר ה ו ל מ" קוי מ ש, משיחיים". ואף ב ו ד ה המבארים הישנים מצאו בס' ההלים בכל מקום רעיונוה "משיחיים". ואף ב ו ד ה לווה באון, ע' 256) עדיין אומר, שבמובן רחב יוחד "מ' ההלים משיחי הוא מהחלחו ועד מומי, ער כמה שהוא בולו מביה לנאולה של אחרים הימים והכל באן עוד לה". השוה ק לו זנר, הרעיון המשיחי, ע' 258, ועיין גונקל, מבוא ע' 356.

(שםר ק, קים ל, נונקל ועוד). שם ר ק, בעולו, ע' בא, מוכיר אמילו אח מלחמח נונ ומנוב. ב פ גן וקי פל למומור וה). ויש פוחרים אוחו במלחמה העמים באחריה הימים על ירושלים 99 כמה מן המבארים מוצאים במומור זה רמז למלחמה סנחריב ולמפלחו (עיין אכל בח-יב העמים נקראים לברך אלהים על שעור - לישראל נגד העמים נאמר: כל הארץ ישתחוו לך וגו׳ (א-ד). ולהלן: משל בגבורתו עולם וגו׳ (ו). -לרין פמר" (ד). – במומור סיו המשורר קורא ל-כל הארץ" להריפ ליהוה, ואף אבל תוכן המומור הוא תוכחה לישראל (ו). השמים מעל והארץ מתחת נקראו רק הפארה ירושלים 97. – במזמור נ' האל קורא -ארץ ממורה שמש פד מבאר. נאמר: ההלחך על קצוי ארץ (יא). אכל המומור הוא ממומורי פולי הרגל, ופנינו ברולות, "בהמיר ארץ ובמוס הרים", ובאימת מלחמות גדולות. בעודת האל לעמו

בכלל אלא לעורה אלהים במלחמה או בהרחה צרה המלחמה מעל הארץ. השוה יהודיה מ"י, אלא לעורה בחליפוח הומנים. הבפוי "משביה מלחמות" ונו' (פ-י) אינו רומז לבפול המלחמה ("יהוה צבאות עמנו, משנב לנו" ונו") מוכיחים, שהמומור מביע לא צפיה למפעל־גאולה אחרון העיקריים של מלחמה נוג ומנוג. הפחיחה ("עורה בצרו הנמצא מאר") והפומון החוור האירריאליים של משורר המומור עושים רושם אסכמולוני. אבל באמה המרים כאן המומיבים לא נירא" (ג). ואילו מלחמות נוג ומגוג הן פורענות מכוונה, שיש לה הכליה מכוונה. המממנים ולהלן: המומיב הימודי של המומור היא העזרה והמשגב, עיין: ב, ו, ה, יב; "על כן ואחרים מכיאים, מסיימת: זה הלק שוסינו וערל לבוזינו. לא כן המומר שלנו. ישראל, אלא שהאל הדיה איהם מעליה. ההקבלה ביש' י"ו, יב-יד, ששמר ק, נונקל נם פניעחה של המלחמה, שפרצה בין העמים, בעם ישראל. גלי הים ההומה הניפו ער ארמה משנב בצרות נמצא מאד", יציל אוחם מן הצרה הצפויה להם. לכל היותר גרמוה אולי כאן מפילות חרדה גם על ישראל, והמשורר מביע את במחונו, שהאל, שהוא לישראל "מחמה ומו, הממלכות מתמוממות. הממלים בנ-ד מסמלים גם הם מלחמות-עולם גרולות. מלחמות אלה מלחמת הנויים בישראל. בפטוק ז מדובר בפירוש על מלחמות העמים זה ב זה, שבהן אבל את המלחמה על ישראל השלימו המבארים מדמינום. המומור אינו מדבר כלל על

דפ פיין למפלה, פ' 188, הפרה בר. ב. על ומן המומור עיין למעלה, ע' 656, הערה בב.

ירום כבודו בעולם. לגלות, לגאולה, לתשובת עמים אין זכר 98. – במומור מ"ח אבל המומור הוא כולו לאומי, וענינו עזרת אלהים לישראל ולעיר האלהים גם בצרות כולו שיר־מלך לאומי. – במזמור מיו נאמר: ארום בגוים, ארום בארץ (יא). לאומי, כמו במומור ב׳. המלך הוא ראש גוים, עמים יעברוהו (מד-מה). והשיר הוא יחות (ב). הרקש האיריאוני הוא איפוא אוניברסלי. אבל הרקע הריאלי הוא אך ורק

(ח). אבל אין זו מלחמה, שהאל מכוון כלפי ישראל ומתוך כוונה תכליתית, כמלחמת לא-יב). אבל כל רמו לתשובת השמים אין כאן. כל ועם האל מופנה כלפי האריבים האיניברסליומוס האידיאוני פונה המשורר לפמים, שיודו לאלהים ויובילו לו שי הישוצה היא לאומית, ובה "נודף ביהודה אלהים", ו"בישראל גדול שמו" (ב). ובסגנון ומשפט זה נחפס כגדין" ומשפט אלהים וישועה לבענוי ארץ", הם ישראל (ט-י). בכח דמיונם. מדובר רק על הצלח ישראל ממלחמה קשה. האל עשה משפט באויבים. רמו למלחמה אחרונה, ל.משפט העולם" ו..לחקופה השלום", שהחוקרים מצאו בו אלא בטרי לאוניברסליומוס אידיאוני, עיין במ' י"ד, כא. – במומוד ע"ו אין שום בסיום ספר ב' (שם, ים) נאמר על האל: וימלא כבודו את כל הארץ. אבל גם זה אינו הצולם של מלך ישראל. כל הגוים עובדים אותו. אבל ל תשובת הגוים אין כל וכר. ליומוס שבמקראות אחרים, שנוכרו בהם העמים. – במומור ע"ב מתוארת מלכות־ בתהלה. אבל האוניברסליומוס שבמסוק לה מלמד על האופי האידיאוני של האוניברס־ שיושיע את ציון ויבנה ערי יהודה וינחילן לאוהביו. העמים לא שותפו הפעם אף מומור ס"ם, לה-לו יהללו "שמים וארץ, ימים וכל רמש בם" את אלהים על שנתן לו (לה-לו). השוה בי: ייח: סיי ועוד. ל תשובת הגוים אין רמו 69. - לפי רלתח לר ערו (לג-לה). אבל המעם הוא לאומי: גאות האל על ישראל, והחעצומות, ומלכיהם מובילים שי" לאלהי ישראל (ל-לב). הממלכות מוומנות לשיר לאלהים כב, כד). פורת האל לישראל מפילה מחד על העמים (וביניהם – מצרים וכרש), השופטים (פיין למעלה, עמ' 121-821). השמים הם אויבים, רששים, סוררים (ב, ג. ז, מומור ס"ח הוא. ער כמה שהוא מובן, שיר מלחמה ונצחון, שמוצאו בודאי מחקופת אריביהם 88. הקמים הם אריבים (ג) ומרדרים (ז), ובקוז אלהים "יכחשר" לר (ג). --

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> קים ל, בכיאורו למומור זה, מוצא בקריאה זו כמפם "אירוניה". ופיין נגדר (ונגד דוהם) גונקל, ביאורו, פ' ודיי, הממקים בצרק, שזוהי מליצה מצויה במקרא. אלא שאין זה פרי שו רגש המשורר, כמו שאימר נגנקל, אלא במוי לאוניברמליומוס האיריאוני, שהוא השקמה כלליח המהבשאת גם באותם המזמורים, שנונקל חושב אותם לאמכמולוניים ולאוני-ברמליים ממש. ועיין להלן, למומור קי"ו, הקרה 100.

<sup>88</sup> להובלה מנחה לאל "מעבר לנהרי כוש" נבא צפניה (ני, י). אבל הוא מדבר בפירוש על השובה העמים (שם, מ). להובלה שי "מעבר לנהרי כוש" נבא יש עיה (י"ה). אבל ישעיה אינו מדבר על נצחון באחת המלחמות אלא על מאורעות, שיחרחשו ע"ם הכניה אלהיה הכליתיה (נ—ו). לענין הובלה שי עיין למעלה, ע' 144, הערה 10. — ממוק כנ בחה' מ"ח הוא מוקשה, אבל בכל אומן אינו רומו לקבוץ גלויוח. וכן גם לא ממוק ו (השוה למעלה, ע' 148, הערה 140). מממוק כה יש ללמוד, שהמומור נהחבר למני הלוקח המלוכה. על מז תיין למעלה, ע' 625—753.

and to it.

201 הפפוקים ג-יו קבועים במומור ג"ו אפילו במפגרה הפלה אישיה (מ-יב,

101 עיין גנד זה אפילו גו בקל (בביאורו), ראש המיעה ה,אמכפולונית". של האמונה העממית. עיין למעלה, ע' 608, 618.

פרק, שבו יש גם גבואה על אברן האלילוח (מו). "שפך חמחך" הוא ממומורי "יום יהוה" מסון בפסוק ו (שפך חמחך ונוי) השחמש יר מיה (י, כה). אבל שם הפסוק מסיים

מומור קי"ו הוא טמוסי: הללו את יהוה כל גוים, שבחוהו כל האָמים, כי גבר יד מבטיח נקמה מן הגוים (פיין דב׳ ל"ב, לו). אבל אין דמו לחשובת הפמים. -ח: קל"ה. יח) וברכוח פל ישראל. בקל"ה, ד-יב מוספם חסר בחירת ישראל. קל"ה, קרוש שם האל בנוים. אבל בשניהם אנו מוצאים קללה כלפי עובדי האלילים (קפ"י, וכמה מן הנביאים (קט"ו, ד-ו: קל"ה פו-יו). בקס"ו, א-ב אנו מוצאים הפלה פל במומונים קטיו וקליה אנו מוצאים לגלוגים פל האלילות בסגנון סי דברים -ידין בגוים" (ו). אבל תכליח ה-דין" להכרים את מלכי הגוים לפני המלך. --במסגרה הפלה על עורה במלחמה 201. - מומור ק"י דומה לבי, י"ח וכרי. אלהים במזמור ק"ח אנו מוצאים מליצות אוניברסליסטיות (ג-ו). אבל המליצות קבועות גלויות (מו). אבל רמו לתשובת הגוים אין בכל הפרק, שהוא כולו לאומי. – גם וצמל לאמים יירשו" (מר). - במומור ק"ו נוכר במסוק החתימה של ספר די קבוץ אבל עלילות אלה הם הסדיר עם ישר אל, ואמילו חמד זה, שנתן להם "ארצות גוים, המרומם את ציון. – במומור ק"ה קורא המשורר: הודיקו בעמים עלילותיו (א). ואין פלא, שרבים מצאו בו רמו לחשובת הנוים 101. אבל באמת אין זה אלא שיר אלא מליצה של האוניברטליומוס האידיאוני. - מומור פיו הוא קשה ומעורפל, יבשר ריבהלו עדי עד ויחפרו ויאבדו (יו-יח). בקשת שם יהוה וכר׳ אינה איפוא שמך, יהוה (יו). אבל המשאלה הריאלית של המשורר היא: מלא פניהם קלון... האויכים: וידעו כי אחה שמך יהוה לבדך עליון על כל הארץ (ים). ולפני זה: ויבקשו מומור ס"ג, מתקופת השופטים (פנין למפלה, פי 119), מסתיים בתפלה פל הנרים אשר לא ידפוך וגו׳ (ו) 1000. קדוש השם בגוים אינו כולל איפוא סוף אלילות. -כולו לאומי, ואין צפיה לחשובת הגוים אלא לנקמה מהם: שפך חמתך אל הגוים פ"ט מתפלל המשורר צל נקמה, שתורפ "בנוים" (י) ותקרש את השם. אבל המומור הודעת בצמים עוך. זותי דוגמא טפוסית של האוניברסליומוס ההיסטורי. – ב מומור בפלאות האל לישראל בימי קדם (יב-כא). ובפסוקים טו-מו: מי אל גדול כאלהים... למלכי ארץ" (יג), אבל מלכות-האליל תשמוד במקומה. - במומוד שיו נוכרו גוג ומגוג של הנכיאים. וגם אחרי המלחמה האל עיבצר רוח נגידים", הוא עיהיה נורא

אין לגוים הלק. – מומור קמים הוא שיר־מלחמה ונקמה לאומי. וירם קרן לצמו, תהלה לכל מסיריו, לבני ישראל, עם קרבו (יר). בחסר־אלהים ההיסמורי ארץ וכל לאמים, שרים וכל שפטי ארץ" להלל את יהוה (יא). אכל המומור מסיים: מומור קליו הוא שיר נקמה לאומי. - במומור קמיח המשורר קורא ל-מלכי אין פורענות, אין מלחמה, אין התגלות חדשה וכרי. אין שום מוטיב אסכטולוגי־בבואי.--(ב). אבל הגוים רק מתפלאים ומהללים. הם אינם שותפים במתרחש בשום בחינה. ששיבת ציון" תהיה לפיני הנויים: אז יאמרו בנוים: הנדיל יהוה לעשות עם אלה!" אבל אף אם נפתור אותו בעליה מבכל, הרי אין כאן בכל איפן חזין אסכטיליני גבואי. היינו להחורת כבורה הראשון. כבר אמרנו, שוהו בוראי מומור בצורת ויבול 104. שלינו חסדו וגו' (א-ב) לטו. - מזמור קכ"ו הוא הפלה להשבת שיבת ציון,

פנין מיוחד יש באוחר ורהמומורים הנקרא עמומורי המלכת יהוה". האוניבר מליומום ההיסטורי במומורי המלכת יהוה

יש יסוד קוסמי ומוסרי, ויש יסוד היסטורי. נעמוד תחלה על היסוד ההיסטורי. ההמבר האמכמולוגי (נונקל וחבריו, פיין למפלה, פ' פום ואילך). במומורים אלח ששליהם סובבת ביחוד המחלוקת בין ההסבר הפולחני (מובינקל וחבריו) ובין

קברץ גלרירת, מלחמת פמים, נצחון אחרית הימים. וכן ראינו. שלא נוכר כאן משפט בחירת ישראל. אבל בשום מקום לא נוכרו במומורים אלה חטא, חורבן, גלות, נאולה, משה ושמואל. בצ"מ, ד נוכרה המלכת מלך בישראל. בק', ג (פיין צ"ה, ו) נוכרה וקרושת ביתו. בצ"ה, ו-יא נוכרו מאורעות יציאת מצרים. בצ"ם, ו-ח נוכרו ימי בוכרו כאן בפירוש, בלא רמוים, רק מאורפות הפבר. בצ"ג,ה נוכרו תורת אלהים הללו הם רק "רמוים", שהם מכניסים לחוך המומורים מתוך דברי הנכיאים. באמת המבארים האסכטולוגיים מוצאים כאן רמוים למאורעות אחרית הימים. אבל

בביאורו למזמור זה. הגוים ב,,חפר". אבל הדונמאות הנוכרות דיין להוכית, שאין לביאור זה יפוד. ועיין גונקל, בקים שי שם בלי לים ל ועוד מוצאים במומור לי"ו רמו ל"דה עולמיה" וכוללים את במומור, שכולו לאומי. עיין נם יר' ל"ג, מ. אלא שאצל ירמיהו הציור הוא אמכמולוני. — רנו ליעקב... וצהלו בראש הנויים... שמשו רבר יהוה, נוים, והנידו באיים ממרחק ונו' — קיה, א ואילך; קייח, ד ואילך; קמייח, יא-יד; דב' לייב, מנ. פיין נם יד' לייא, ואילך: חדלים "לחמוה", למרות חה' י"ה, ג; מ"ו, א-ה; מ"ו, א-יב; מ"ה, ל-לו; ק', א-ג; ישר אל. עיין למעלה על "חמהונו" של קישל למזמור מ"ו (הערה 88). השבארים אינם 201 דו הם סבור, שוהו מומור "חמוה": הנו"ם יהללו את יהוה על חמרו עם

אסג שיין למשלה, השרה 36.

הרשעים (עיין למעלה, ע' 169–693). בצ"ה, א-ג גוכרה ישועה ה' "לעיני הגוים", שבה "ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו". לכבוד הישועה הואת קורא המשורר: שירו ליהוה שיר הדש... הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו (א). ולהלן: הריעו ליהוה כל הארץ... ירעם הים ומלאו, תכל וישבי בה, נהרות ימחאו כף, יחד הרים ירננו (ר-ח). המכארים האסכטולוגיים סבורים, שהכוונה לישועת אחרית הימים. והראיה: מליצות אלה ממש אנו מוצאים בנבואות ישעיהו ה שני לאחרית הימים. אולם המסקנה הואת מבוססת על השואת מליצות, שנות קו מתוך המשכן ובאמת מאלפת ביותר השואת המומורים האלה עם נבואות ישעיהו השני, והיא המכרעת נגד הביאור האסכטולוגי.

לנפלאות, שעשה האל לישראל בימי קדם ושלפי האידיאה נעשו "לעיני הגוים" 100 כאמור. ולמיכך ברור, שגם הישועה שבצ"ח, א-ג אינה ישועת אחרית הימים. הכוונה גם ל"ה. ב. ואילו במומורים שלנו אין זכר לגאולה, לקבוץ גלויות, למלחמת עמים, יהוה, וראו כל בשר יחדו וגוי. אבל זהו המשך נבואת הנחמה לציון (א-ד); השוה (קרי: ופצחו) הרים רנה. אבל ההמשך: כי נחם יהוה עמו. במי, ה: ונגלה כבוד רנה. אבל ההמשך: כי גאל יהוה יעקב. במ"ט, יג: רנו שמים וגילי ארץ, יפצחו ובשלום תובלון (שם). במ"ר, כג: רנו שמים... הריעו תחתיות ארץ, פצחו, הרים, לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו כף. וזהו המשך המליצה: כי בשמחה חצאו והלכתי עורים בדרך לא ידעו וגו׳ (יא-טו). בנ״ה, יב: ההרים והגבעות יפצחו במ"ב, י: שירו ליהוה שיר חדש. אבל להלן: יהוה בגבוד יצא... על איביו יחגבר... בס"ג, ה: ותשע לי ורעי. אבל והו חלק מנכואת המלחמה באדום ובעמים (א-ר). במול לאויביו, לאיים במול ישלם... ובא לציון גואל, ולשבי פשע בינקב (יו-ב). לאמר לאטורים: צאו... בנ"ס, טו: ותושע לו ורעו. אבל להלן: ...וילבש בגדי בקס... ירושלים, כי נחם יהוה עמו וגו' (ס). ובמ"ס, ו ואילך: ...להיות ישועתי עד קצה הארץ... וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. אבל לפני זה: פצחו, רננו יחדו חרבות כל קשר בחוונות ההם. ביש' נ"ב, י: חשף יהוה את ורוע קדשו לעיני כל הגוים, עדקוע ולבול דלויות ומלחמת העמים, מופיעות במומורים שלנו בלי בי וה הכלל: כל המליצות, שבנבואות ישעיהו השני הן ארוגות בחזונות

לסנו עיין הה' ע"ז, מז—כא: על נפלאוח יציאת מצרים אומר המשורר: הודעת בעמים עזך. זעיין קי"ר: הירדן והים נסים, ההרים רוקדים "בצאת ישראל ממצרים". ואשר לבמוי "הושימה לו ימינו וורוע קרשו", הרי הוא מצוי בחיאורי נפלאות אלהים בעבר ובחיאורי ישועהו לישראל בעבר. עיין יש' נ"א, מ; חה' מ"ר, ר; מ', ז; ע"ר, יא, יג; ע"ז, מז, ר; מ", ז; ע"ז, יר; קי"ה, מו—מז. השוה שמ' מ"ו, ו, יב, מז. — ברה"א מ"ז, כנ—לג אנז מוצאים את המומור תה' צ"ו (המותח כאן במלים: שירו לה' כל הארץ, בשרו מיום אל ייי

רכן ברור, שישניהו השני השת מש במליצות המומורים שלנו לשם תיאורי הגאולה האחרונה <sup>201</sup>.

ישראל (א). העמים יודברו תחת ישראל, אבל לא נאמר, ששוחפו בחסר יהוה עם בחלחנו וגו' (ד-ה). כמו במומורים אחרים, העמים נקראים לנהריף" לנצחונות עם אנו מוצאים את התפלה: ידבר קמים תחתינו ולאומים חחת רגלינו, יבחר לנו את רקע לברכה: יהוה עו לשמו יתן, יהוה יברך את שמו בשלום (יא). במומור מיו פל חסרי יהוה עם ישראל. במומור כ"ס. השייך לקבוצה וו, התיאור הקוסמי משמש לישראל. בציח, א-ג הישופה, החטר והאמונה הם גלבית ישראלי. בצ"ם מדובר רק כל ארק... הוא ששנו ולו אנחנו, פמו וצאן מרפיחו (א-ג: פיין צ"ה, ו). צ"ה מיוחד תורה וקרושת המקרש. במומור ק' אנו מוצאים את הצירוף המפוסי: הריפו ליהוה הלאומי-בלבר הריאלי של המומורים האלה נכר בכל מקום. בצ"ג, ה נוכרו מחן אבל לא יפוד נבואי. וכן שאו מנחה וכאו לחצרותיו (צ"ו, ח). ואמנם הרקף אלא במוי לאוניברסליומוס האידיאוני. גיבשו כל עבדי פסל" היא משאלה, אידיאח, אבל אינם במומור. הקריאה לעמים לרגן ליהוה ולהביא לו מנחה וכו' אינה אימוא המוטיבים המובחקים של חוון תשובת-הצמים הנבואי ישנם אימוא בישעיהו השני, רשל הודאת השמים באלהי ישראל (יא-יו). וכן שם, כד: ריבשו כל הנחרים בו <sup>801</sup>. האחרונה. ובמ"ה, שו הנכואה .בשנ... חרשי צירים" קבופה בנבואה של קבוק גלויות בשת הבטחים בפסלי נאמרה בסוף נבואה על הנאולה ועל קבוץ גלויות ועל המלחמה ר-מו, שאינו אלא רקץ קוממי למומור לאומי 101. ואילו ביש׳ מ"ב, יו הגבואה "יבשר המתהללים באלילים. אבל תיאור הופעה אלהים שלפני זה מוכיר את התיאור בפ"ט, בייו, ז עם המקבילות ביש' מ"ב, יו: מ"ה. טו. בצ"ו, ז נאמר: יבשר כל עבדי פטל לישראל. אולם אין הכוונה לתשובת שמים. זה מחברר לנו ביחוד מתוך השואת לעפי היפר וכרי) לרגן ולהריע לאלהים, אבל – רק על הנפלאות והחסדים, שעשה אטכטולוגי אלא היסטורי. המומורים קוראים לעמים (וכן לשמים, לארץ, לים, לנהרות, ואת אומרת, שהאוניברסליומוס של מומורי המלכת יהוה גם הוא אינו

ישועתו) בהמשך למומור ק"ה, א—מו המוכיר את הברית עם אברהם ואת כבוש ארץ כנען. 801 שהנביאים השחמשו בכלל ברמויים ובמליצות של המומורים ועשו אוחם ממלים אמכמולוגיים, מוכח ממקומות רבים. עיין ביחור להלן, ע' 221—251.

דסו השוה ביחור צ"ו, ב: צרק ומשפם מכון כמאו = פ"ם, מו: צרק ומשפם מכון כמאך. צ"ו, ו: הנידו השמים צרקו = פ"ם, ו: ויודו שמים פלאך יהוה, אף אמונחך בקהל קרש"ם.

<sup>1801</sup> וכן נבא ירםיהו (יי, יד—מון השוה מ"ו, ימ—כא) על הובשה מישי הפסילים, אבל גם נביאחי קביעה במסגרה אמכמוליניה.

ישראל. גוריבי עמים" שבמסוק י אינם שרי הנויים, אלא שרי שבטי ישראל, הם בעם אלהי אברהם" <sup>601</sup>. (פל מושג ההמלבה במומורים אלה נעמוד להלן).

## האוניברסליומוס הקוסטי והמוסרי

ERFER GIGITED EO' RRÉGO MET GIZMED MEZCHOGETATO QUO A U DET OF QUE RITM MELL MÁM MELEGOÉTATO VETEMELE. RATARTED RAÉR ROS I', OS R'S O', OR R'S O', ET S'C', ET S'C',

מבין המומורים האלה ישראל אלא הבריאה בכללה, העילמות העליננים והתחתונים הגוים ויחסם לאלהי ישראל אלא הבריאה בכללה, העילמות העליננים והתחתונים המה החי והאדם. והיינו: ה'י י"ם, א-וי כ"ט, א-י ל"ו, ו-חי נ', א, וי ע"ד, יב-יוי ע"ה, די ס"ט, ג, ו-טוי צ"ג, א-די ק"די קל"ו, כה: קמ"ה, ד, ט-טוי קמ"ו, ו-טי קמ"ו, ח-טי ק"ן. מן המומורים האלה אנו למדים, שרחמי אלהים "על כל ממשיו" (קמ"ה, ט), חסדיי עם האדם ועם כל חי (ק"ד), צדקתו וישומו וחסדי עם "אדם ובהמה" (ל"ו, ו-ח), המשפט, שהוא עישה לעשיקים, הלחם, שהוא נותן לרעבים (קמ"ו, ו) וכוי, דבר אין להם עם התגלות היסמוריה, עם התגלות האל לעמים במתן דת בנואי. החסד ההוא אינו אלא משטר־בראשיה, שקבע האל בעולמו, השנחה

<sup>801</sup> לביאור "עמים" במובן שבמים עיין בר' כ"ח, ג; מ"ח, ד; דב' ל"ג, ימ. וכן שמש המלה נוים: בר' ל"ה, יא; יחו' ל"ה, י.— כמעם שאי אמשר להבין, איך אמשר היה למצוא במומוד זה, למדוח ד—ה, אוניברסליומים נבואי, רעיון של דה עולמים "ההורמה מחיצות נוע ואומה" וכו' (שמרק, קימל, ברחולמ־קוימש ועוד). גו ג קל (בביאורו, ע' 202) מויצות נוע ואומה" וכו' (שמרק, קימל, ברחולמ־קוימש ועוד). גו ג קל (בביאורו, ע' 202) מוצא גם הוא כאן אוניברסליומים נבואי, אבל אינו רוצה, "שימריוו יוחר מהאי בערבו" (ע' 202). למוף דעה זו קשה לרדה. — א ה ר ל יך דוחה בהחלמ את ההמבר האוניברמלי, אבל על ימוד ביאורים משנים. — בכל אומן, גם אם נמרש עמים — נוים, יש לחמום "נדיבי ממים" במובן: ה מ וש ל י ם על נוים, והם "עם אלהי אברהם", שעמים הודברו החת רגליהם. (ועיין ראב"ע: הנכבדים מעמים. רש"י: שהחנדבו עצמם למבח ולהרג על קרושה שמו). לחשובה ממים אין כאן מכל מקום שום זכר.

ם' מוביה ג', יא: ח', ה: מומורי שלמה ה', יא. הצמים. שיין חוון עורא ד', מח : תפלח עוריהו, כד, לו, סא: ס' יהודיח ס"ו, יד: גם בספרות החיצונית, ליד ההכרה הברורה והמובהקת באלילות הנשחתה של נוכרו העמים אחרי "החיה וכל בהמה, רמש וצפור כנף". – השקפה כואת אנו מוצאים שבהם מדובר על הודאת עמים באלהים. עיין ט', יב; ס"ו; קי"ג. בקמ"ח, יא אלהים (ס"ד, י). במובן יראת־אלהים סתמית בואת עלינו להבין גם את המקומות, מצרה מודה לאלהים על חסדו (ק"ו). וכן מביא הגמול המוסרי את האדם ליראת קצוח" יראים מאוחוחיו (ס"ה, ו-ם). עדיו יבוא "כל בשר" (שם, ג). כל הנחלק שהאל "מכין הרים בכחו", "משביח שאון ימים", יבטחו בו "כל קצוי ארץ", "וישבי ייראו כל הארץ, "ממנו יגורו כל יושבי חבל", כי הוא ברא הכל (ל"ג, ה-ט). מפני יה" (ק"ב, ר). ובמוכן זה גם האדם האלילי נושא בנפשר יראח־האלהים. את האלהים בשר" יברכהו (קמ"ה, י, טו, כא), בני עורב יקראו לו (קמ"ו, ט), בל הנשמה תהלל השמים והארץ, הים ומלואו וכו׳. עיני כל ישברו לאלהים, כל מעשיו יודוהו, "כל רננת האדם לאלהים על חסדיר אלה אינה דמוי שונה ביסודו מרננת "חבור וחרמון". ועווריו, שקמו על העולם להחריבו (פ"ס, י-סו; צ"ג, א-ב; צ"ו, ב-ה; ק"ר, ה). מלכוחו, שקבע בימי בראשית, בשעה שהכין "חבל בל חמום" ודכא אח "רהב" בעולם (ק"ג, ים – כב: קמ"ה, א, יא – יג). צרק ומשפט הם "מכון כסאו" של האל, יסודי האל על עולמו. המשטר הטבעי והמוסרי הוה הוא מלכוחו של האל וממשלחו

האמנם אנו מוצאים, שבהרבה מומורים האוניברסליומוס הקוסמי המוסרי השמש רקע לרעיון החסר הלאומי המיחד רק לישראל. בל"ג אנו מוצאים, ליך בשמש רקע לרעיון החסר הלאומי המיחד רק לישראל. בל"ג אנו מוצאים, ליך החסר יהוה מלאה הארץ" וליד "ייראן מיהוה כל הארץ" (ה, ח), את ההשעמה: אשרי הגיי, אשר יהוה אלהיו, העם בחר לנחלה לו (יב). בק"ג, ו נאמר: עשה צדקות יהוה, ומשפטים לכל עשוקים. ומיד: יודיע דרכיו למשה, לבני ישראל עלילותיו. בקל"ה, ו"ח מושעם שלטון האל בכל העולם. אבל המומור הוא כולו לאומי. בקמ"ז ו"ם, מי"ח מושעם חסר אלהים עם כל בשר. ובסומו: "מגיד דבריו ליעקב" וגוי, ואפילו: "לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום" (ימ"ב). קמ"ח קורא לכל העולם ולכל העמים להלל את יהוה. ובסומו: "מגיד דבריו ליעקב" וגוי, ואפילו: העמים להלל את יהוה. ובסומו: וירם קרן לעמו וגו' (יד). י"ט, ב"ו הוא קוסמי. אבל ח"יא מרוממים את תורת יהוה, שהיא בלי ספק התורה, שנחנה לישראל. צ"ג, א"ר מחאר את גדולתו הקוסמית של האל. ובפסוק ה נוכרו התורה והמקדש. מומור א"ר מרומם את מלכות האל על הגוים ואת משטרו המוסרי בעולם. אבל נוסחה של ק"ג מרומם את מלכות האל על הגוים ואת משטרו המוסרי בעולם. אבל נוסחה של מומור וה בש"א ב', א"ר מסיימת בסיום לאומי: ויתן עו למלכו וירם קרן משיחו. בדוק ומשפט, חסד ואמת, שנוכרו במ"ט, ג, ט כמכון כסא אלהים וכיסוד שלטונו בעולם בנולם במומר יסוד לדרישת גבורה ווצחון לבית דוז ולישראל. עיין

גם הסיום הלאומי של כ"ם. – האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי אינו איפוא גם הוא אלא "אידיאה" כאוניברסליזמוס ההיסטורי, שעמדנו עליו למעלה.

#### משפט העולם. מלכות האלהים

מתוך בחינת האידיאות השולטות במזמורים הקוסמיים והמוסריים יכולים אנו גם לעמוד על טיב משפט העולם (או משפט העמים) של האל (המצוי בס' תהלים ליד דמוי משפט הרשעים), שיש תופסים אותו תפיסה אסכטולוגית.

המשפט והצדק כמדות אלהיות יש להם בס' תהלים משמעות רחבה של מדות הנהגת העולם האלהית בכלל, ואין הם מצומצמים בתחום הגמול המוסרי לצדיק ולרשע. אין לערבב את משפט העולם (או משפט העמים) במשפט הרשעים. מושג משפט האלהים וצדקתו קרוב למושג מלכותו, ממשלתו, חסדו, טובר, רחמיו עם בריותיו. צדקת אלהים מקכילה לרב טובו ומלכותו, היא השגחתו על כל חי לכלכלו, לתת לו מזון ולעורו (קמ"ו, ז-טז). צרקת אלהים ומשפטו אינם מסמנים תמיד את מדתו כשופט ומעניש, אלא הרבה פעמים דוקא את חסדו, את הטוב, שהוא עושה בעולמו, את תשועתו לאדם ולחי, את סדרו בעולמו 110. העולם נבנה בחסד, השמים באמונה, צדק ומשפט, חסד ואמת הם יסודי ממשלת האל (פ"ט, ג. טו). בחסדו, באמונתו, בצדקתו ובמשפטיו מושיע האל "אדם ובהמה" (ל"ו, ו-ח). האל עושה טוב לאדם, באשר צדק מלאה ימינו (מ"ח, יא). כשהארץ נותנת יבול, הרי זה גלוי צדקו ואמתו של האל (פ"ה, יא-יד). ישע האלהים ל-קצוי ארץ וים רחוקים". ברכת הגשם. היבול והעדר הם מענה אלהים "בצדק" לבוטחים בו (ס"ה, ו-יד). להבנת מושג משפט העולם בס׳ תהלים יכול לשמש לנו מפתח מזמור ס״ז. גם מומור זה הוא מזמור יבול, שהיה קשור. כנראה, בחג הסוכות (עיין למעלה, ע' 490). ואר־ על-פי שהתפלה מיוחדת לישראל (ז), הרי נכללו בה בכל זאת גם העמים. במתו היבול -ישמחו וירננו לאמים" (ה). בו מתגלה דרכו וישועתו של האל (ג). ועל הברכה הזאת אומר המשורר: כי תשפט עמים מישר, ולאמים בארץ תנחם (ה). "תשפט עמים מישר" מקביל ל"בארץ תנחם". המשפט האלהי הוא הנהגתו את העולם בחסד וברחמים. ועל גלוי חסדו בייראו אותו כל אפסי ארץ" (ח) 111. המשפט איבו כאן לא

<sup>110</sup> השוה גוגקל, ביאורו לס"ה (ע' 273). אלא שנונקל אינו מוציא את המסקנות.
111 לפי הביאור המקובל מזמור ס"ז הוא חפלה (או תודה) על ברכת היבול
לישראל, ומהלך הרעיונות הוא: על-ידי שהאל יברך את ישראל ביבול מוב תודע ישועתו
בנויים וייראו אותו כל אפסי ארץ (עיין גרץ, אהרליך, קימל, גוגקל ועוד). אולם פסוקים ד—ו
מוכיחים, שהעסים שותפים בישועת אלהים ומשפם מישריו. הם מודים לו על המוב שבהווה
ולא על ה"נאולה", שהתגלגל להם לעתיד לבוא בכה ברכת היבול לישראל (עיין ביתוד

גמול מוסרי וכל שכן לא יום-דין אחדון. משמעותו: השגחת האל הגנותן לחם לכל בשר". השוה איוב ליו, לא (על הגשמים): כי בם ידין עמים, יתן אכל למכביר. למשפט האלהים בסי תהלים יש איפוא אותה המשמעות הכפולה, שיש למלה

בשמושה העחיק: גם משול וגם עשה דין. האל הוא "שומם" במובן כמול: הוא מושל בעולמו ומנהיגו וגם גומל לצדיק ולרשע. וכשם שהמלה "דין" מסמנה בסמרות הבבלית את מעשה השגחתם של האלים בכלל. את קביעת הגורל בכל המובנים, את גור דינם לחיים ולמות, לבריאות ולמחלה, לשלום ולמלחמה, כך גם המלה "משמם" (וכן: שמש, השמם וכרי) בס' תהלים. המשמם הוא מושג קוסמי ומוסרי כאחד. וכן גם מושג המלכו ה. האל הוא "מלך" באשר הוא מנהיג את עולמו וגומל בו גמול. גם למלך, במו לשומט, היה המקיד כמול של הנהגה ודין. הצד השיה שבשני המושגים הוא, שהם מסמנים את מעולחו המתמדת של האל, ודבר אין להם בס' תהלים עם משמם" מולם אחרון.

דרמטימיתולוגי, קלוטה מן הדמירן (פיין למפלה, פי 149–838). אבל יש להניה, שהאמונה, מומורי ראש השנה. ההשערה, שנם בישראל היה החג קשור (כמו בכבל) בייצוג מובו – זוהי הכשורה. יש להניח, שמומורים אלה הם מומורי חג, קרוב לודאי – בישפט חבל בצרק, ופמים במישרים" באשר יכלכל אותם בחסדו וישפיפ להם שפת בציי, י-יב. הופעה האלהים לשפוט הארץ היא כאן בשורה טובה לעולם. האל אלה הוא משפט הפולם. קביצת גורלו מדי שנה. מדת הגמול המוסרי נוכרה רק שבמומודי המלכת יהוה נצדר המוטיב של משפט הרשעים. המשפט שבמומודים ומלכותו של האל: האל עלה על כסאו לשפום חבל ויושבי בה. כבר ראינו למעלה. (צ"מ, א). שניהם מופימים על רקע קוסמי. עם בריאת העולם והאדם נתגלו עווו מופיע סמל הכסא (מ"ו, ס ; צ"ג, ב ; צ"ו, ב, השוה פ"ט, טו). מקביל לו סמל הכדובים המלכת יהוה ביחוד למדת ההשגחה המיטיבה והמשפעת חסד. גם במומודים אלה נאם ברי ובסי הכוונה למדת ההשנחה הגומלת גמול מוסרי, הכוונה במומודי הכסא, שהוכן למושב "לפולם", מסמל את מלכוחו המחמדת של האל כמנהיג וכדיין. אחרון. האל, אשר "כונן למשפט כסאו" לשפוט חבל בצרק, ל עו ל ם יש ב (ט', ח-ט). ציח, ט. קודם כל: הכוונה ל הג האת פמים, למשפטיהשגוחה מתמיד, ולא למשפס על פי פיו, ה עלינו להבין גם את המקבילות: ז׳ פן פ׳ ה-פן ציו, יגן

המברו החמים של קימל). גראה אימוא, שווהי הפלה כלליה, שיש בה המעמה מיוחרה של ברכח ישראל. ובכל אומן, נם אם נגיה, שהמומור מצמה להשובה העמים, שהבוא מהוך כך, ששמע היבול החמידי של אדמח ישראל יוכיה להם אה גדולה האל, הרי יש למנינו דונמא ממומיה ביוחר של אניברסליומוס ל מני־נבו אי, כוה, שאנו מוצאים בחמלה שלמה ('''א ה', יב—מא) ובממר על נעמן (מל"ב ה').

ואת בטולן באחרית הימים אין המומורים יודעים עוד. ולמרות קריאת המומורים לכל העמים להודות באלהי ישראל, שתי הרשויות קיימות, ואמונחו". המומורים מרוממים גם את מלכות האל בעולם גם את מלכותו בישראל. חסר מינוחרת, היסטורית, לישראל בלבר. כי לבית ישראל גלה האל ביחוד את החסרר חי ופושה חסר עם כל ברואיו. אולם ליר רשות-החסר הפולמית הואת קיימת רשות-ישועה. בבשורת המשפט המומורים משתפים את כל הפולם. כי האל מכלכל כל מלכרתר בעולם. בשמחג החג המומורים רואים את המשפט כגלוי-חסד וכבשורת-ראשית במלכות עולם הרשה" "או, אלא גלוי השנחתו המתמרת של האל, היא היא שביום וה האל .כא" לשפוט את הארץ. היתה רורוחת גם בישראל. משפט זה אינו

רומה של הנכואה. שההתגלות תהיה, תהיה באחרית הימים, עריין איננה. איריאה זר היא הנות באל נודע. בס' תהלים גוברת שאיפה לגלות את האל לעולם. אבל האיריאה, לבל אדם. אלא שבעולם ובעמים הוא פועל כאל נסתר, ואילו בישראל הוא פועל באמת ובפועל, באשר הוא יוצר עולם ומכלכל כל העמים וגומל גמול מוסרי לפני־נבואית, והוא אף מושרש בהשקפת־הצולם המזרחית בכלל. האל הוא אוניברטלי וסיטתו <sup>113</sup>. אוניברסליומוס זה הוא איריאה שרשית של האמונה הישראלית בתקופה בשל מעשה הבריאה", או "הפלגה שכרון חרועת החג" וכרי, כדעת מובינקל אסכטולוגי־נבואי, כדעת גונקל וסיעתו. אבל הוא אינו גם שולחני", מין מסקנה האוניברסליומוס של מומורי המלכח יהוה ושל ס' חהלים בכלל אינו איפוא

ביורים מן המומורים בחוון־האחרית של הנביאים ..

ההתפתחות: מן המומורים אל הנביאים. החורבן, הגאולה, קבוץ הגולים, מלחמת הצמים האחרונה. זה מתוה גם את קר-בספרי הנביאים משמעות אסכטולוגית ברורה, מאחר שהם קשורים כאן בחוון רקע אסכטולוגיינבואי, אלא גם מחוך העובדה, שהדמויים האלה עצמם יש ל הם העובדה, שמשפט הרשעים ומשפט העולם ומלכות אלהים בעמים אין להם בספר זה שעולם הדמויים של ס' תהלים הוא לפני־נכואי, נמצאנו למדים לא דק מחוך

יחוי הי, ה, י, טרו וי, ג ואילךן י"א, ט-ין ט"ו, לה, מאן בי, לה-לון ב"א, להן ה: נ"ט, יא: ס"ו, טו: השוה גם מ"ב, ג, ד: יר' ב', לה: כ"ה, לא: מ"ט, כה: על דמוי המשמט עיין: יש׳ ה׳, טון כ״ח, יון ל׳, יחן ל״ד, הן ב״א, ד,

צון דו בקל, מבוא לחהלים, ע׳ בוו ואילך.

ש' בו ; ביאורו לחה', ע' ופ, ושוד. ושיין בנד זה ב ו בק ל, מבוא לחהלים, ע' 11 ואילך. לון מיין מובינקל, maibulanmissa, הולק ב', ע' 181; שמידמ, להלהוחסות?

ב"ד, יד; כ"ה, יא; כ"ה, כב, כר; ל', יד, יה; ל"ד, טו ואילך; ל"ה, יא; ל"ר, יט; ל"ה, יכ; ל"ט, כא; יואל ד', ב; עוכ', כא; מיכה ז', ט; צט' ג', ה, ה; מל' ג', ה. ועל דמוי מל כו ה יהוה עיין: יש' כ"ד, כג; ל"ג, כב; מ"ג, טו; מ"ד, ו; נ"ב, ז (השוה כל הקטע שם, ז – י עם תה' צ"ח, א ואילך); יהו' כי, לג; עוב', כא; מיכה ד', ז; זכ' ייד, ט', טו, יו. הגביאים השחמשו בציורי המומודים והפכו אותם לסמלים אככטר לוגיים. דבר זה מוכה גם מחוך השואת הציורים והסמלים של ס' ההלים עם אלה של הגביאים בכלל.

N', E 1817 | E', M 1817 | HE E', I-1; IC' U', IT; "T, E-1. יואל ב', א, י-יא, כא-כב; ג', ג-ד; ד', טו-טו; עמ' ד', יג; ט', ה-ו; נחום כג-כו: ה', כב: י', י, יב-יג: ל"א, לד: ל"ג, כ, כה: נ"א, מח: יחו׳ ל"ח, ים-כב: יב ואילך: מ"ב, ה: מ"ח, יג: ג', ב-ג: נ"א, ו, טו-טו: ס"ו, טו-טו: יר' ד', אצל הנביאים נעשר הצבעים האלה צבעים אסכטולוגיים. עיין: יש' ב', יב-כב; ה', קשורים בתיאור הפורענות הלאומית, הגלות, הנאולה, מלחמת העמים האחרונה. אולם ק"ר, קל"ה, קל"ו, קמ"ר, קמ"ו, קמ"ה. אבל בשום מקום בתהלים אין הציורים האלה תיין ייח, כים, ליינ, מייו <sup>פוו</sup>, מייח, ני, סי, סייה, עייד, מיט, ציינ, צייה - צים, קיינ, בראשית ופלאי העולם, בדמויי הסערה, רעש הארץ, תמוטת הרים, המון הים וכו', משחמשים בתיאורי הופעת אלהים ופעולותיו בצבעים קוסמיים: בציורי מעשה החמה על הגוים, רנת הגוים לישראל, הובשת עובדי פסל 111. הרבה מומודי תהלים ומשפט הרשעים, מחן "לב חדש", הובלת שי לאלהים מארצות רחוקות, שפיכת של ס' חהלים, שהנביאים נחנו להם משמעות אסכטולוגית: על דמויי הענוים-העניים וקבוץ הגולים (למעלה, ע' 117-187). וכן עמדנו כבר על כמה וכמה דמויים ומליצות כבר ראינו, שישעיהו השני בציורי מומורי המלכת יהוה לשם תיאור הגאולה

והרוד אסכטילוגי של דמוי בריאת העילם הוא חוון בריאת מצלם חדש: ישי

ס"ה, יו; ס"ו, כב. (חוון זה מצוי גם בספרות החיצונית). ציורי יציאת מצרים ובקיעת

הים מומיעים בתהלים בלי רקע אסכטילוגי, עיין: ס"ו, ו; ע"ו, טו – כא; קי"ד;

קל"ה, ה – ט; קל"ו, י – טו ועוד. ואילו אצל הנביאים הם מופיעים בחוונות אסכטר

לוגיים, עיין יש' מ"ג, טו – כא: נ"א, י; ס"ג, יא – יד. מלחמת רהב ותנין נוכרת בס'

ההלים בחפלות על עורה במלחמות הוהה: ע"ד, יב – יד: מ"ט, יא. לויחן נוכר בין

במלאות מעשה בראשית (ק"ד, כו). ואילו הנביאים מוכירים את רהב, חנין, לויחן
בחוון אחרית הימים: יש' ב"ו, א – ב; נ"א, ט – י. רעש הארץ ונוילת הרים עם

און עיין למעלה, הערות 68, 20, 50, 60, 001, 501 וע' 17.

פגד שיין למעלה, הערה 66.

הופעה אלהים בסיני נוכרו בחה' ס"ח, ה"ם (השוה שופ' ה', ד"ה), בשיר־נצחון במלחמה. ואילו ביש' ס"ג, יש"ס"ר, ג מוטיבים אלה מופיעים בחפלה אסכטולוגיה.

בתה' קי"ג, ג המשורר רואה את שם יהוה כאילו הוא מחולל בהווה "ממורח שמש עד מבואר" (פיין גם מל' א', יא, והשוה חה' נ', א). ואילו ביש' מ"ה, ו אנו מוצאים את המליצה הואת בחוון "משיחי" על כורש: האל הקים אותו, למען ידעו הצאים את המליצה הואת בחוון "משיחי" על כורש: האל הקים אותו, למען ידעו ואילן: וייראו ממערבה", כי יהוה הוא האלהים (השוה שם, א, יג). ובנ"ט, יש האלך: וייראו ממערב את שם יהוה, וממורח שמש את כבודו... ובא לציון גואל וגוי. מהלת האל "ממורח שמש עד מבואו" קבועה איפוא כאן במסגרת אכסטולוגית. ממשלת המלך "מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" היא בתה' ע"ב, ה יעוד נשגב למלך התווה. בוכ' ט', ט"י והו יעוד מובטח למלך העחיד, אשר "יבוא", "עני ורכב על החווה. ע"ם אם יה והו יע"ב, א"י ומלך ההווה הוא מלך הצוק ומגן העניים. אצל הנביאים זוהי מרחו ישל מלך העחיד (יש' ה", א"י א"י מין העורה מיחיד.

ב"א, ה-ח, ועוד. והשוה חה' מ"ח, יא עם יש' מ"א, י: בימין צרקי). השני המלים מסמנות ישועה וגאולה לעתיד לבוא (מ"ה, ה, יג, כא-כד; מ"ו, יג "צרק", "צרקה" מסמנות בם' תהלים את חסר ההשגחה האלהית המתמרת. בישעיהו ס', כאן ס"ה, טן נ"ז, יגן ס"א, ז ההבטחה הואת היא לאימית ואסכטולוגית. המלים בישכנו ארץ" (חה' כ"ה, יג; ל"ו, ג, ט, יא, כב, כו, כט; מש' ב', כא; י', ל). ביש' בס' תהלים וגם בספרי החכמה לפעמים בהבטחה, שהוא וזרעו "יירשו ארץ" או גרע" מופיעה ביש' מ"ב, ו ומ"ה, כ בנבואות אסכטולוגיות. הגמול הטוב לצדיק מסומן הל שהוא מוציא "ישבי חשך" מכלאם ופל אשר "שבר דלחות נחשת ובריחי ברול ביש' מ"א, יו - יח מלה במלה בנכואת גאולה. תהלת אלהים באותו מומוד (י, טו) על שהוא שם "מדבר לאנם מים וארץ ציה למצאי מים" (תה' ק"ו, לה) מופיצה מקביל בישי כ"ו, ב שיר, שיושר "ביום ההוא". תהלת אלהים במומור תודה למודי די, ב; יד' ל"א, ה במסגדה אסכטולוגיה. לשיר פהיחת השערים בחה' קי"ה, ים - ב במומורי-חודה לעתיד לבוא. גם מומורי עליה לדגל קבועים ביש׳ בי, גן מיכה הוא פומון במומורי תודה על חסדי העבר. ואילו ביר' ל"ב, א יאמר שיר זה חסרר" הוא פומון של שיר-חודה על חסרי יום יום בהווה, ובק"ו, א ובקל"ו, א-כו לבוא "ביום ההוא". בחה' ק"ו, א: קי"ח, א-ה, כם "הודו ליהוה כי טוב, כי לעולם מתיחת המנון לאל על נפלאות העבר. ביש' י"ב, ד הרי זה מומור, שיאמר לעחיד ההודו ליהוה, קראו בשמו, הודיפו בעמים עלילוחיו" היא בחה' ק"ה, א

המסקנה ברורה: מן הספרות המומורית נטלו הנביאים דמויים לא־אסכטולוגיים ונחנו להם משמעות הדשה — אסכטולוגית.

#### המומורים כ"ב וק"ב

מקום מיוחד לעצמם קובעים המומודים כ"ב וק"ב. בעני המומודים האלה כאילה הובעה במלים ברודות האידיאה הגבואית של תשובת העמים מן האלילוח. בה בשעה שבשאר המומודים בוכרה סתמית מלכות יהוה על הגוים, השגחתו עליהם, מרסום שמו ביניהם, שעבודם לוי הובלת שי מהם למקדשו וכרי, נאמד בכ"ב, כח: יוכרו וישבו אל יהוה כל אמסי ארץ, וישחחוו לפניך כל משפחות גוים. ויוחד מזה נאמר בק"ב, יד – כג: אחה תקום חרחם ציון... וייבאו גוים את שם יהוה, וכל מלכי הארץ את כבודך, כי בנה יהוה ציון, גראה בכבודו... לספר בציון שם יהוה... בהקבץ ממים יחדו, וממלכות לעבוד את יהוה. היש לראות כאן השפעה גבואית:

הבחינה מראה לנו, שמומור כ"ב אינו יוצא באמח ממטברת הרעיונות של סי ההלים ושל סמרי הנ"ר בכלל. המסוק על השובה העמים נמצא כאן בהמלח יחיד. המשורר מבטיח לסמר על העזרה. שעזר לו האל, "לאחיר", להלל אותו "בקהל רב". התודא מעורר ליראת אלהים את "כל זרע ישראל", באשר האל עונה לקוראיר. ואת העזרה הואת לעני "יוכרו" לבסוף "כל אמסי ארץ" וישובו אל יהוה <sup>101</sup>. כבר ראינו, שוחו סגנון מצוי במומורי ההלים ובמומורי מצרים ובבל: היחיד מבסיח למרסם שם האל לכל באי עולם על העורה, שיעור לו. המשאלה, שהגרים יודו באלהי ישראל, בשיראו את במלאותיו וחסדיו יום"יום עם בני ישראל, הובעה בחמלת שלמה (מל"א ה"יב" - סא) והודגמה בסמור על נעמן (מל"ב ה") <sup>711</sup>. וגם במומור כ"ב רקע המשאלה הוא חסד יום"יום, ואין כל רמו לרקע אסכטולוני־לאומי. ואמנם, מסוק בט ממשיך: כי ליהוה המלוכה, ומשל בגוים. מלבותו על הגוים קיימת אימוא כבר בהורה — סימן מובהק לאוניברסליומוס האידיאוני.

לא כן מזמרר ק"ב. כאן החקות לחשובת הפשים נסמכה לתפלה על בנין צירן והראות כבוד יהוה בתוכה. יש איפוא מגע מסרים עם האסכפולוגיה הנבואית. רעם וה יש לשים לב לזה, שאף כאן הקסע יד-כג קבוע במזמרר יח יד, ב.תפלה לעני כי יעפף". אין קשר אורגני בין המזמרר ובין התפלה לרחם צירן. ולא זה בלבר אלא שנראה, שהפסוקים יח-כג קשורים לא עם העורה לצירן אלא עם העורה למשורר. התכתב זאת לרוד אחרון" אינו יכול להתיחס לבנין צירן <sup>1812</sup>, אלא לעורת האל ל.אסיר"

<sup>11</sup> ל"יוכרו" השוה יש' ס"ר, ז; חה' ק"ה, ה ושור. גם אחיו של המשורר, כל זרע ישראל, קהל הענוים מורים לאלהים בנלל העזרה למשורר. וכן בפסוקים לא—לב: צרקה האל עם העני חסופר לדור אחרון וכו'.

איז השוה למעלה, על מומור מ"ו, הערה 111. ועיין על המשאלה הואח גם למעלה, מ' 111.

אוז וגם לא ל "נבואה" בולה (בפגן, נונקל, קיפל ופור), בי חהלה דור אחרון המב

הנאנק <sup>111</sup>, והיא שחסופר בציון בהקבץ שמים יחדר וגור. ואם כן, הרי יש לנו כאן מקכילה לכ"ב, כח-לב. אולם גם ביר-יו נוכר רק בנין ציון, ואילו גאולה, קבוץ בלויות, מלחמת שמים אחרונה לא נרמוז אף כאן. כבר אמרנו למפלה <sup>021</sup>, שחמלה על בנין ציון, על רחומה וחנינתה אינה רומות כשהיא לפצמה דוקא על החורבן בימי צדקיהו. חמלות בסגנון זה אנו מוצאים גם בסמרות המומורים הבכלית. אמשר אימוא, שבקיב, יר-בג הובעה בצורה מיוחדת אותה המשאלה, שאנו מוצאים בסמרות שלקני הובואה, שהאל ייטיב עם ציון ועם ישראל וימשוך על ירי זה את לב העמים עלפני הובואה, שהאל ייטיב עם ציון ועם ישראל וימשוך על ירי זה את לב העמים לירוא אותו ולעבור. מכל מקום, גם אם נניה, שיש כאן קטע נבואי יחום, שנפת הומן על מתלו יח יד, אין זה יבול לשנות את משמטנו על ס' תהלים בכללו. במשך הומן על מרה למני בנואית.

ש" תהלים היה בכל הדורות הספר העממי ביותר בכל כתבי הקודש, גם בישראל גם בעמים. וגם בתקופת התהוותר מעורה היה בשרשיו בכל רשיית חייהאומה, וניזון היה מכולן. העישר הרב של עניגיו מעיד על כך. ספרות המומורים הישראלית אינה יצירה של מעמד או הוג או של חבר אמנים-מומחים. אין היא יצירחם של הכהנים או של הלויים, ואין היא גם יצירחם של הבביאים. היא יצירה ע ממי חיל או מית. היא הגבוש העתיק ביותר של עבודת-האלהים בארשת-שפחים, שאינה לחש ואף אינה קשורה בפולחן הכהני בכלל. ספרות-מומורים מונותיאיסטית כזו לא יכלה להוצר בעם אלילי, שבו לא היחה אמונת-היחוד אלא נחלה חוג או כת. זוהי יצירת עם מונד היאיסטי. הספרות המומורית, שנאצרה בס' תהלים ושמקומה ההיסטורי הוא לפני הגבואה הספרותית, מעידה עדות מונומנטלית ביותר, שישראל היה עם מונותיאיסטי מראשית היותר לעם.

על עזרה האל ולא על ההקיימות ה"נכואה". שכן ממשיך המומר: כי השקיף ממרום קרשו ונו". השוה על כ"ב, כה למעלה, הערה 11. בשני המומורים זכר העזרה נצרר בצרור הזכרון (בכ"ב—בעל פה, ובק"ב—בכהב) ל"דור אחרון", ל"עם נברא", ל"עם נולר" למען ההלח האל.

פון אבל הפסוקים יה וכא יבולים להיוח גם סננון אביוני של סומור לאומי, השות מ"מ, יא; ק"ר, כא; ס"ח, ז ועור.

<sup>021</sup> a' 400—500; וקיין הערה 129.

# עלונים והערות

a	189	a	ראשונה	;	הנבואיות	הנבואיים
a	079	ALLE	८ वर्वस्य	: 0	השקפת־הגמול	השקפת־הגמול הלאומית
a	019	LECT	01	:	8161	£161
u	€09	a	אחרונה	:	הערה 11	הערה EI
"	115	a	दा वर्षववय	:	מומוג פ"ו	מזמור ס'
a	165	מוגנ	दा व्यद्वद्वद्	: -	WLICE	WITCLL
u	€0₽	הערה	€	:	פרק זה	dar in
· ·	18€	a	EI "	:	נדם לא דכנסו	nan tetal
"	385	מנגנ	ב מקמגקע	:	u"x, n	יר' מ"א, ה
· ·	₹1€	a	₹7	:	ay alta	ष्रं तवम
rt .	89€	הערה	81	:	q-4	1q-4
u	198	u	5 040641	1	LAKU	אנן לראות
u	737	a	MULITU	:	"ממפם ומוסב"	"האיריאל והמציאות»
ECIL	al'	ALLU	ह व्यववय	:	EUL 698	ECIT 288
					trad:	ξ " ζ:

עיין גם חקוני השעייות למעלה, ספר א', ע' מו.

<sup>—</sup> בע' בפן נאמר, שנדעון נקרא בשם "ירבעל", באמח — "על שם אלהי ישראל". ושם בהערה הובאו כרונמא השמוח: יריה, יריאל, ירואל. הנחח ההערה הואח היא, שביאור השם ירבעל בשופ' ו', כה—לב קבע את הכחיב המסרתי של השם. אולם עצם הדעה, ש"בעל" בשם ירבעל הוא כנוי ליהוה, אינה חלויה בהנחה זו. המשמעות הראשונית של השם היא: בעל גלחם, מעין: ה' איש מלחמה. הראיה הם כרעת לכך, ש"בעל" שמש בנוי ליהוה, הוא הספור על "בעל פרצים", שנזכר שם, ע' 181.

<sup>—</sup> בע' 681 נאמר, שמן הגביאים שלפני שמואל נזכרו בשם שלשה: משה, יהושע, רבורה. והיה מן הראוי למנוח גם את מרים. אלא שמרים נזכרה רק בצלו של משה, ואין היא מנהינה לדורה.

אח הספר, ששמו הרווח הוא "עזרא הרביעי", הבאנו גם בשם "חזון עזרא", כמו שהוא נקרא בתרנופו העברי של אברהם כהנא.

#### מפתח\*

(שמות וענינים)

עמודים א' - 400 : כרך ב', ספר א'; 201-727 : ספר ב'.

אבימלך, בן גדעון (102–103), 142, 155, 155, 142. 627, 538, 376, 224

אבינולך, מלך גרר 29, 305, 336, 499, 536, 693, 656).

אביתר 172, 172, 388, 271, 372, 388; בנכואה על עלי 360; התנגד למקדש? 354–355; בית אביתר 463–462, 471 אבן השתיה 173–173.

302 אברהם 1 ואילך, 36 (132), 292, 292 אברהם 1 ואילך, 436 (132), 450 (494, 442, 442), 187 (197 אשל 537, 537 (197 אשל 537)

304; לא סר לעיר שלם 173; אמונת 304, 687, 570, 565, 412 עיין אבותה.

.635 ,577-576 ,575 ,28 אגור 82, 575,

אדון 131, 555.

- אדונים 12, 136 –

,427,422,415—408,339,33,29—27 DTK .645,637,598,596,535,454

אדמה טמאה 92, 138, (278), ל457–455, ל278, 138, 92 אדמה טמאה 950, 138, 460 ל450, ארץ הקודש, 501, לא אדטת אפרים 262, ארץ הקודש, עיין קדושה.

<sup>\*</sup> הסוגרים, שסגרגו בהם קצת מספרים, מורים, שבאותם העמודים נזכר או גרמו הענין, אם גם לא נזכר הערך בפירוש.

.483 ,873 ,297 ,242 ,286 ,284 1713 אחזיה, בן אחאב 228, 248, 250—251, 251, 278), 373 ,(278)

אחיה השילני 184, 187, ב241 248. 249. אחיה השילני 248, 276, 264 בנואה 248 248. 249. ב248 248 249. ב248 258. 258 259 259. ב254 250 269. ב258 250 269. ב258 בשבר 250 249. ב258 בשבר 250 249. ב258 אחנאתון 4, 35. 36. 111–111. 118. 118. 118. בעוד שלילות נמורה 24–248. התימנון 437. 438.

אידיאל נומדי, לא היה בישראל 65–66, 626–65, 232–626.

אינטואיציה, יצירה אינמואימיבית, עיין מונותיאיזמום.

איסלם 47, 55-55, 59, 59, 103, (91), 103, איסלם 14, 345, 345, 415, 415, 415, 416, 345, 416, 416, 416, 416, 416,

8°71 144, 188, 189, 202–203, 803–705, 603–634

אכסטזה 48, 74, 110, 124-122, (128), 253, 246-243, 182

-- חזון אליהו 226, 222, 244–245, 248, 250, 258, 258, אסכמולוגי 290–291.

אלילות, המלחמה בה 29, 38 ואילך, 45, 46, 51, אלילות, המלחמה בה 29, 38 ואילך, 49 ואילך, 52, 57 –58, 50, 58 –58, 58, 50, 58 –58, 57, 58 –58, 58, 58 –58 –58, 58

אנטיוכוס, אפיפנס 868, 669. אסא 223, 264, 265, 288.

אפותיאוזה 44, 143, 178–181; של המת 556–549, 544

- האל 26, 446, 683

.386 ,314-312 TUN

אשרה, אשרות 126–127. 223–225, 236, הסרת 365, 269, 268, 268, הסרת

מפתח

האשרים והמצבות 209-207. 209 ואילך, 361—360: בימי האבות 26; פסל האשרת 222, 235, 223, 228

באר שבע 69. 127. 128. 143. 693 ואילך, 27. שבע 69. 127. 143. 143. 278. 383. 388. בין התחום הפולחני ובין התחום הנבואי 336.

בית הבחירה 124, 616, 712–173, 671, 671, 671, 672, 725–173, 620, 262, 262, 275–275, 620, 262, 262, 271–356, 271–356, 271 הפולחן.

— שירי בלעם 146, 151, 168, 199—200, 634: אחרית הימים 199.

בני אלהים, בני אלים 139, 130, 150, 170, 178–181, 202, 404, 411, 414, 202, 181–178 426, 437, 487, 157, 167, 487, 187,

בני קדם 13, 19-18, (37), (47-45), 118 14. 144-144, 149, 196-714, 773, 633, 632, 636-634,

בנימין 89-99, 201. 109. 121. 141. 141. 141. 141. 151. 151. 152. 165-165. 166-165. 166-165. 166-165. 166-165. 166-165.

- בעל צפון 64. —
- בעל זבוב 102, 228, 250 --ברית, עם האבות 26, 29, 438, 439, 488, .63 בין ת' ובין ישראל 39, 55, 55, 68, ,400 ,299 ,290 ,237 ,87 ,74 ,71-67 ,66 ; 644 ,599 ,572 ,558 ,474-478 ,460 ,449 סמליה 77, 28–38, 126–127, 130, 130, 136, 136, 136 169, 492; ברית השבמים 57, 60 ואילך, \$400-389, ואילד, 302 99-91, 89-88, 67 לא אמפיקמיוניה 98, 498, 998-904; ברית דמיונית בקדש 66; ברית שכם 309; ברית המלך 217, 589; אמפות ברית 270 – 269 ב75, 270 בפר 300 אל מפר על מפר 275, 299; אות ברית 430, 454, 492; אל ברית 450; ברית אברהם 450; ברית עולם 515; ברית מוסרית 520, 558, 558 .459 ,458 עברים 634 ,637-636 ,631 ,594 עיין אבות, סיני, שכם.

גבור, גבורים, אגדת נבורים 199-142. 179. 179. 456, 450; "אגשי השם" 404, 585. גבעה 199. 199. 469, 469, 179; פילנש בנבעה 198. (133-194), 224, 208-199, 500, 500, 592.

גד החווה 187, 184, 186, 187, 186, 464.

גוים, עיין ישראל.

**17 (13 בועית 13), שוחפות גועית 18, 17 17 (15, 16 17 (17 (18), 17 (18), 17 (18), 18 (18), 19 (18** 

,435 ,421 ,419 ,411—407 ,404 גן עדן 658, 698 ,597 ,(563).

גר. גרים 93, 193—190, 984, 461—458, 173, גרים 93, 193—193, 184, 1854, 1854, 1852, 1854, 1

מפתח

דגון 103, 114, 119 מפלח דגון 115, (121), 137, 142, (470).

,155 ,139 ,131 ,121 ,109 ,77 ,84 ,10 777 ,364 ,360 ,257 ,243 ,242-240 ,220-159 369-368, 371 ואילך, 376, 888 386, 988, 998, ,540 ,525 ,523 ,503 ,490 ,471-469 ,464 .634 ,627 האילה, 589 ,563 ,554 ,546 686: גבור מלחמה 140: מושיע 168: אינו מחרים 190-191, 193-195, 203 אינו משלים את הכבוש 193, 203; דוד וגלית 140, 161-164, 546; משורר 110, 188, 201, 506 ואילך; מגבש השירה הפולחנית 189-188; אין אלילות בימיו 113, 159, 199. 210, 221; אין המא לאומי בימיו 1864 תרפים בביתו 159-160, 220: חוגר אפור 78, 169, 187; הרעב בימיו 189, (231), 153, 556; בית דוד 146, 168, 180, 180 ,291 ,242-240 ,236 ,202 ,200 ,198 ,188 ,547 ,546 ,526-525 ,516 ,508 ,387 ,295 170 משוכתו 647, 200, 869, 500 תשוכתו ,206-201 מומוריו 201-206, 1689-688 נשיו 458, 562, 596: בס' רות 211-211 מ' תהלים 647, 701, אהל דוד, עיין אהל מועד; נבואות נתן, עיין נתן. דור הפלגה 28, 38, 285, (404), 111 415, 417, 436, 436; ראשית האלילות .(439) ,436-434 ,414-412

רמון, דמונים 411–412, 442–453, 455, 557, דמון, דמונים 411–413, 549, 465–463, 457, 553, 553, עין שדים, שעירים.

דמוקרטיה פרימיטיבית 96-97, 215

219, 272, 883—643; לא אמשיקמיוניה 400, 98.

דנאל 21, 28–29, 282, 437, 604, 619. דניאל 501, 637

דריוש 443.

הבל 27, 889, 111, 889, 883, (651), 645. הגל 154.

> הדד 260. הודו 112.

הושע בן אלה 266.

תיאיסטית של העולם, עיין מונותי־ איזמום.

-324 העל 141, 395-396, 596. החפירות 244. 325

הרודום 294.

זנות פולחגית, מיבה בישראל 263–264, 564–563. 578, 272 בעולם האלילי 564–564, 563 עיין קרש.

זרתושטרה 112.

הדש 492, 494, 497, 494, 496, 496, 1856, 496, 496, 496, 498.

חזון אליהו, עיין אליהו.

חטאת. עיין קרבן.

-475, 467-463, 292, 183, 81-80 רוטוי 707, 184-481, 487, 484-484, 487, 486-530

חכמה, ספרות החכמה 19, 21-24, ,509 ,439 ,404-401 ,197-195 ,144 ,32 .527 ,531 האילך, 574 ,539 האילך, 157 האילך, 601 ואילך, 623-617, 623-631; רקע לא ישראלי 283, 404, 404, 519, 574, 519, החכמה ; 646-645 ,640 ,605 ,577 החכמה ; 646-645 ,640 ,605 ,577 -574 559-557 ,519 °,197-196 ,70-68 -196, 79 העתיק 79; שרשה העתיק 79, 646-604; 197, 194, 586-585, 194, 197 תכמות 195-196, (503), 547; כהנית -518 ,283 כשות 348; בס' תהלים 283, 283 .522 -527 (23 ה26), 707 -704, 707 עניים, צדיקים ורשעים 582, 625, 681–682, 682–681 .403-402 הכמה ונבואה 704-703 .698 645-631 חכמת המורח פוליתיאיסמית .637

.270-269 ,247 חלדה

חלום, חלומות 118, 121, 182–183, 152; תלום שלמה 361, 500

המורבי 1. 68, 178, 782, 193, 195, 195, 566. 567, 566.

ממתח

הרטום, הרטומים 38–40, 43–43, 50, 50, 14–43, 50, 50. 48–47, 49–48, 50–485, 66–485, 66–48

חרמה 113-213, 345, 989-390 391 מרמה חרמה 113-391 390-389 החת התים 4, 192, 493, 555, 557

מומאה 464, 457-455, 81-80 ואילך;
דימונית 348, 634-456, 481, 532, 530, 481, 457-456, 348 ו85, 552-550, מפיסתה הישראלית 85, 551, 550, 482-481, 465, 432-431, 553, מומאה וקרושה במת 556-553, בזנות 564, 556.

265. 284–284, 288. 316. 627. לא הסיר את העגלים 269–262; מושיע 290–299; גבואת הושע לביתו 212.

.485 (269) ,265 ,233 יהוידע

יהוה, התגלות השם 25, 33–31. 37–38, 434 התגלות השם 25, 331–332, 434 434 339, 132–131, 344 621–620 ביאור השם 42, 446–434, 723, עיין נעלם לגויים 286, 434–434, 723, עיין ישראל.

יהונדב, בן רכב 231–232, 338. 342. 458, 458. עיין רכב, אידיאל נומדי.

יהורם, בן אחאב 229–231.

יהורם, מלך יהודה 198, 226, 233. יהושע 7. 10, 53-51, 71, 73, 118, 73, 117, 118, 73 -442 .344 .337 .276 .218 .153-150 .139 :597,550,538,500,499,469,468,443 המסורת על תקופתו 356 ואילך, 386 ואילך; אין חמא אלילות בימיו 113-114, 160, 163 בובש הארץ 174, 160 בובש הארץ 110-89, ואילך, 377 ואילך, 386 ואילך; לא כבוש שלם 387, 391 ואילך: האנדות עליו 140–141, 152; משרת משה ,218 ,140 ,123-122 ,104 ,91 ,79-77 ,74 ,120 מואל באורים 81, 105, 106, 120, (125), 344, לא בעניני מלחמה 392; עושה נפלאות 140-141, 247, 344, 463 מסיר אלהי נכר 114; ברית שכם 209, .590 .400-399 .395-394

ם יהושע, זמן חבורו 154–155, 208, 400–855 יסוד אסכמולוגי 157; אין אידיאל של שלמון מדיני 194.

יהושפט 226, 268, 443

יום הכפורים 18, 524, 646 (466), 684. 754, 788, 788, 788, 789–7881 העממי 754, 798, 698, 698.

יום יהוה 293–293, 506, 516–517. 175.
יון בי הוה 394, 394, 406 406, 508, 447, 806, 447, 806, 600
מירודה 95, 102; סגנון יוגי 386, 102 מרודה 95, 102; סגנון יוגי 386–388 חכמת יון 758, 1694 לא נוכרה בם חהלים 660.

יונה, 247, 278, 279 ואילך, 292–293, 217, 279. 600, 501, 443, 222.

יוסף 1. 6. 11 ואילך, 47. 146-146, 262. 202 ואילך, 887 ואילך, 439. 538-538. 550 דם מצרי 13. 17. (608), 458; הגומיו 552: בית יוסף 93. 49 100 145-146. 148. 788-888. 932-898. 488-887. עיין אמרים. יהוד, עיין אמונת היחוד.

יחוד הפולחן (לפי מ' דברים) 284, 284 282 יחוד הפולחן (לפי מ' דברים) 284, 285, 268 263 265, 268 266, 268 במ' מלכים 298–298, 298 במ' מלכים 298–298, 851 אהל 285–291; אהל 298 מועד 285.

יחזקאל 227–282, 282, אינו מוכיר חמא הענלים 296; על נביאי השקר 256 החקדשותו 266; על נביאי השקר 268; החקדשותו 266; ערי כהנים ולויים 268; תלוקת הארץ 264; מעשה מרכבת 248, 242; שאלת הנמול 263, 263, 263, 263, 263

288, 487, 440 616; חוקיו 688. -- מ' יחוקאל 462.

יעקב 1 ואילך, 29. 70, 38, 218, 202, 203, 193 יעקב 1 ואילך, 483, 500 ה33 – 538 ה545, 538 הילך, 203 האילך, 203 ה540 ה540, 538 ה540 המניב מצבת 126 ה144, 203 ה144 הבניו נבורים 140 מסיר אלהי נכר 160 מלחמתו עם ה"איש" 189, 284, 284 הנומיו 552

ברכת יעקב 145–146, 199, 287 אחרית הימים 157.

יפתח 18, 97-99, 107, 109, 224, 262, 562, 653; על כמוש 111; נדרו 183, 685, 676, 1844 בכויי בתו 550.

יצחק 1 ואילך, 29, 292, 802 ואילך, 404. 450, 500, 536, 763; עקדת יצחק 182, 183, 606.

ברכת יצחק 198.

יראת האלהים, של הנויים 281–282, (389), 347, 289–440, 558, 574, 572, 720 בספרות התכמה 573, 573, 583, 604 ואילך, 570 ואילך, 618, 618, 618

יריחו 98, 193, 141, 337, 889, 395–898, 463, 463 עיר התמרים 389, בימי אשיהו 386–382, התפירות 386–386.

ירמיהו 238–238. 200. 207. 853, 963; ירמיהו 238–238. 200. רואה 277; אינו מזכיר עגלים 296; על המוסר והפולהן 185; על נביאי השקר 256. 260; על מעשי יאשיהו וצרקיהו 299–200; על הקרבת הבנים 267–268; מבלו 282; 269, 264; משתמט מלילך 282; התקרשותו 1846; מומוריו 250, 254, 250, 207–207, 207–208, 207, 207–207, 207–207.

-- מ' ירמיהו 462.

.574-578 ,534 TW?

ישמעאל, ישמעאלים 11. 13, 16, 149. 192. 450, 536, 846; ארצם 841.

739

ישעיהו השני 211, 211 786, 680, 680, 680, 687, 681, 685, 680, 717–725, 725–724

יתרו 38, 38, 443; סדרי משפט 389; יתרו והאמונה הישראלית 388–342, 348

כהן, כהנים 25, 41, 42, 64, 75, 27, 90, ,583 ,504-462 .175 .129 ,128 ,106-104 727; חלקם ביצירת האפונה הישראלית ,275-270 ,267-266 ,136 ,124 .94-75 (354), 462 ,403-401 (354), 300-299 שירות לפני הארון 77. (202), 354, 463 ברית כהנית 70; תפקידיהם 80, 105, 105, ברית -843, 265-264, 188-187, 181, 131, 126 ,532-529 ,499 ,467-464 ,400-398 ,344 ,484 ,463 נושאי הארון 141, 634, 484, ,162 ,84 ,80 .78 נביא 162 ,480 ,465 -178 בהן ומלך 485-484. 444-342 181, 513, 669; כהנים ולויים 78, 84, 125 : 484 ,478 ,465 ,265-264 ,189-188 ,126 ברכת כהנים 105, 466-465, 475, 475 1503 384-382 ברי כהנים 125, 384-382 502 כהנים בפקם יריתו 141; שרי המלך 188,

כמוש 114, 115, 177, 365.

כנען, כנענים 34, 37, 65, 92 ואילד, 178, 180-178, 256, 439 מלחמות כנעו ,148 ,146 ,145 ,101-97 ,95-91 ,88 ,33 -386, דאילד, 374, 328-302, 287 ואילד, 386 ,93 ,88, החרם וההורשת 88, 93, 69, ,312-311 ,306 ,194 ,140 ,134 ,133 ,94 שמם ,458 ,459 ,443 ,400-385 ,382-378 -99 ,95- 94 חסול הגורם הכנעני 44-95, פפ<del>י</del> ,311 ,305 .(224) ,194 ,191 ,135-134 ,101 -193 מות מלחמת החרם 190-191, 193-195; עבדים 191, 193, 264; דם כנעני 13, .92 משטר המדיני 92, 307-304; המשטר המדיני -19 השפעה תרבותית על ישראל 19 ,129-128 ,123 ,90 ,79 ,74 ,51 ,48 ,41 ,25 -173 ,150 ,143 ,138 ,136 ,135-134 ,131 ,417 ,406 ,311 ,272-271 ,260 ,180 ,176 224, 493, 635, 635, 635; עבודת הבעל 224 ואילך; מומורים 19-20, 24, 147, 150 ואילך; נישואי תערובת 191-193, 366, 378, 458 ממיעתם 191; מסחר 578-579; ארץ כנען 1 ואילד, 38, 54, 57, 62 ואילד, 71, 87 ואילך, 19 ואילך, 113, 139, 142, 154, 154, -450 אילך, 373 מילך, 198 .268 ,150 .147 ,22-20 שמרה 268, 150 .451

גבולות הארץ, כבושת השלם, עיין ארץ ישראל.

מגיה, עיין כשוף.

מואב, מואבים 11 ואילך, 16, 14, 56, 35, 26, 26, 27, 88, 89, 29, 201, 201, 201, 201, 202, 202, 202, 203, 204, 200, 198, 195, 194, 192, 203, 204, 208, 348, 888, 888, 203, משיר על מפלתו 145, 48 הוחרמו 162; ההתדתות בהם 368, 458,

מוחמד, עיין מחמד. מונולטריה 37, 277.

4.2 4.4. 412. מונותיאיזמוס ואלילות 635. 448. 449–449. בספרות החכמה 636. 637–636. 727. 636–636. 639. היסטוריה מונותיאיסטית של העולם 29. 658. 658–658. 559–558. 658. 658–658. 658. 658–658. 658.

מוסר 32. 74, 79, 141, 219, 757–645; אישי, לאומי 69–70. 197. 195–594. 595 ואילד, ,559-557 ואילך; מומר נבואי 69, 757-638 583-594 הנביאים הנביאים הנביאים .594 .278 .258 .249 .210 -209 .196 .186 .68 401 ,284 ,283 ישראלי 619-615 ואילך, 193 –521. 574. 521 מסורת האבות 27 ואילך; הוקה עולמית 69-69. 1593 ,591 ,586 ,574 ,572 ,570 ,441-438 של העולם האלילי 24-25, 68-70, 280-70, 1593 ,588-587 ,557 ,440-439 ,435 ,287 הממד המומרי 85, 70, 408, 434, 452, 452 מוסר התכמה ומוסר התורה והנבואה ,594-571 ,559-557 ,439 ,197 ,70-68 ,565 ,558 ,454 בסום לאומי 646-687 ,594-591 ,587-586 ,584-583 ,573-571 644: ברית היסמורית 520-521, 559-558, ,631 ,599 ,591 ,587-586 ,584-583 .672 ; 574 .570 ,68 בין־לאומי 63, 570 ,645—644 ,637 מומר ופולחן 83-70, 75, 185-186, 510 ,592 ,587 ,586 ,576-574 ,532 ,528 ,511 631, 645-643 ל65, 656-670; הגורם ההיסטורי המוסרי (239) 298, 584, 502, \$711,710, ה76—675, 690 ואילך, 710, 711, 710 במול 595 ואילך; ספרות ספורית 595 ,628-624 האידיאל המוסרי 605, 287 -405, בפרובלמות היסודיות 283, 285 .601 אילך, 620-620. עיין חכמה.

מזמור, מזמורים (32). 476 ואילך, 503-582, 133, 145, 148, 548, יצירה לא כהנית \$727 .532-529 525 .504-503 .478-477 בתקופת השופטים 147-150; בתקופת המלכים 169, 179, 192, 200-206, 293, 513 ואילך; מומורים למודיים 196--197, ,208 מומורי מלכים 179, 192, 202—208, \$ 525-523 מומורי עניים 147. 206, 525-525 בספרות הנבואית 402, 506, 517-515, # 725 - 723 .705 - 704 .688 - 687 .524 ישעיה השני 717–719; שיא בי, א-י 505 689, 1720 שיב כיב, עיין תהלים ייתו שיב כינ 204–205, 689; ישי ליג 704. כית 709, כיו 725; ירי ייד. ז-ם 505; יואל אי, מו—כ; בי, יו 505: יונה ב', ג—י .689 מיכה ז' 794 הבקוק נ' 688. 689. עיין בבל, כנען, מצרים, קינה, שיר, תהלים.

מחמד 47, 48, 36, (27), 47, 48, 76 (19). מיכה 228–238, 271, 703; על גביאי השקר 256; על הקרבת הבנים 267; על שומרון יירושלים 298.

מלך מלכים, 159 ואילך, 276, 293 ואילך, -178 האילד: מלכים כהנים 577, 567 -102 ייסוד המלוכה בישראל 181, 1815 ,388-387 ,211-210 ,209 ,146 ,117 ,110 999-400, 1543 המלוכה נוצרת בכת אחת 103, 117, 999–400: ההתנגדות למלוכה .179 .161-160 .151 .117 .108 .104-103 209, 365, 371–378: השנבת המלוכה 155. 161, 195, 206-196, 206-196, 206-196, 206-196 מלכות עולם 60, 170, 186, 188, 203, 207, 219, 241, 208, 213-512; בחזון המשיחי 151, 186, 152-512; דמוי המלכות 178-181: שרשה הנכואי 180–181, 200, 218, .152-151 יעוד המלכות 242-240 198-197 האידיאל 200, 215, 200 האידיאל המדיני 193-195, 197-208: מלכות בית 717 341, 361, 170-171, 180, 186, 187, 362, -660 .647 .518-511 .508 .295 .291 .258 -151, משפט המלוכה 71, 108, 109, 151 -663 152, 215-215, 272, 372 ברית :589 :589 ברית עם העם 217, 989, 566, 989; מתן חוקים -371 ,365-364 המאיהם 365-586 ,217 באב, 596—596; וכיות סקרליות 169, 187a 188, 217, 218 מלך העתיד 180, 242, 201 513; חלוקת המלוכה 189, 209–210, 223, .298-295, 294 ואילך, 287 294-240 .176 ב26, 269, 269; תפארת וירידה 176.

מפתח

275, 287; פולחן מלכים 178, 551; בסי תהלים 647, 643. מלכות אפרים, עיין אפרים.

– ס' מלכים 298–298; בינו למ' שופמים ושמואל 210–211, 297–298, 298–365, 371 זמן חבורו 294.

מלך, מלכום 114, 177. 268–268, 267 268. 268. 440.

מלכות האלהים. 156; הקדומה 88. 88. מלכות האלהים. 150; הקדומה 88. 88. 110-95. 110-95. 110-95. 110-95. 110-95. 110-95. 110-95. 110-96. 1

מלכי צדק 26, 28, 36, 172, 888, 412, 368; מלכי בדק 26, 218, 376

מלכת השמים 28, 282, 268, 272. ממלכת נביאים 90, 95–110, 180, 288. מנשה 1, 13, 29, 38, 99, 141, 204, 204 ואילר, 284–386.

מסחר 578-578 מסחר

מעשר 25, 288, 262–454, 484, 600, 607, 484, 600, הקדמון 656, 572, 570, 542–541, 125.

מצבה, מצבות 35, 127–121, 222, 223, 226 – 360, מצבות 365, 268 ואילך, 360 (361, 262, 361 – 361, 361 – 361)

בסיני 67, 126—127, 838; על קבר 640,

מצרים 1 ואילך, 84 ואילך, 37, 88 ואילך, 440 439, האילך, 180 178, 440, 420 1451 אלו השפעה תרבותית על ישראל 441 .90 .82 .79 .69-68 .48-47 .41 .25-22 .417 ,266 ,260 ,176-173 ,150 ,141 ,186 .584 ,557 ,553 ,541 ,531 ,493 ,463 ,462 585, 596, 659 ואילך, 682 ואילך; תכמה -577,585,541,197-198,186-185,144 .622-617 .603 .602 .588-587 .581 .579 632-646, 660, 681, 703 על המומר והפולחן 185–186, 510, 575; מומורים ,659-658 ,531 ,478 ,446 ,147 ,24 ,22 ,19 .428 ,143 ,45-42 החה :690 ,684-682 בלחו 564-563 ,535-534 ,488 ,446 didni מחים 22, 178, 178, 554-551 שמות מצרים 22, 79: סמל העולם האלילי 89--847 בלי אלים 85-85, 60, 60-49 בלי -817, 811—304 אלמונה בכנען 92, 204—318, 348 1819: התחתנות במצרים 866, 458,

,502,499 ,345 ,344 ,122 ,75 ,72 ,46 מרים 46, 597 ,503

מרנפתח 1, 65-61, 73, 94, 319-312 מרנפתח 1, 65-61

משה 1, 3, 29-29, 33-111, 111, 111, 111, 111, ,170 ,151-150 ,144 ,139 ,138 ,118 ,117 -538, 203, 448, 363, 18ילך, 263, 448, 257 1540 ,540 ,546 ,546 ,540 ,539 האגדות עליו ,845 אור פניו 422; אות 348 - 334 346; התקדשותו לנביא 346, 537; מריבת קרש 335, 342, 597; במלון 345, 346, 430, ;537 נביא, משורר, רואה 45 ואילך, 109, 123, 122, 123 מחוקק, שופט 68 123, 74, 90, 96, 79, 106, 218, 218, 344-343, בשעו על בני לוי 78 ואילך; לא כהן קוסם 49, 1348-346 .344-342 ,335 ,90 ,75 ,72 ,52 עושה נפלאות 47-48, 50, (72), 247, 344 348; ממנה שופמים 217, 567; אינו שואל באורים 344; מקים מובחות ומצבות 67. -75 מלל פולחן 338, 127-126 ,30-29 הנביא השליח הראשון (343) ; הנביא השליח הראשון 38 ואילד, 49, 50, 52–53, 55, 55, 68, 59, 72

— ברכת משה 145–146, 148, 1981–1990, 287, 385, 342–343; יסוד אסכמולוגי 157, 199, 1515–151.

משיח, תקוה משיחית 88, 161, 168 161, 171, (180) 202–242, 203, 203–251, 242–240 203, (180) 513 בס' תהלים 647, 647, עיין אחרית בנצרות ובאימלם 88, 647, עיין אחרית הימים, אסכפולוגיה.

משל, משלים 19, 32, 147–144, 195–195, משלים 19, 32, 147–144.

> משנה תורה, עיין יחוד הפולחן. משכן, עיין אהל מוער.

משפט 19, 72, 18, 83–17, 19, 277 משפט 19, 277 בידי הזקנים 60, 277 בידי הזקנים 60, 277 בידי הזקנים 60, 278 בידי הזקנים 60, 278 בידי הזקנים 60, 278 בידי המלך והשרים 215–216 בידי המשפט 243, 264 בידי המשפט 243, 264 בידי מחלוכה 71, 278 בידי מחלוכה 71, 278 בידי מחלוכה 278, 279 בידי משפט הישראלי 271, 271 בידי משפט הרשעים, עיין 271, (466), 273, 277 בידיק ורשע.

— דרישה אל המתים 182–183, 252, 267, 432, 432, 545, 545, 545–550, עיין אוב. נבוכדנצר 443, 646, 666.

נביא, נביאים 41, 45 ואילך, 55, 87, 29, -45 מנהיגים ;543-542 ,258-243 ,183 46, 81, 90 ואילד, 96–110, 122, 215, 218, ; 567 ,542 ,466 ,398 ,343 ,277-276 שליחים 29, 37 (רקבישראל), 49-49, 68, 90, 71–77, 73, 75–77, 84, 85, 78, 90 ואילך, ,162 ,150 ,138 ,121-115 ,113 ,110-96 ,294 ,284 ,278 ,257 ,254 ,252-243 ,184 ,396 ("מלאך הי"), 396 (מלאך הי"), 398, 417, 484, 571 מתפללים על ישראל 157, 285, 290, 999–500; עושי נפלאות 246 ,141-140 ,120 ,50 ,48-47 ,40-39 ואילד, 277, 348-344, 277 הועלים כיתידים 122–123, 184, 187, 254; נדרשים לפרטים 120, 246 ואילד, 251; נלחמים במלכים 162, 184, 186, 184, 242-241, במלכים ; 186 ,184 שרי המלך 184, 278 ,258 פמריומים 254 ואילך, 292–293; נביאי ישועה 255-255, 293-291, 258-255 חוכחה ,75 בני נביאים, משרתים 34, 75, -253 אילך, 243 140 ואילך, 253 77, 781 ; 255-254 מלחמתם בבעל 254-255 מתנכאים 75-74, 124-122 מתנכאים —253 "משוגעים" ; 264 ,253 ,246—243

254, 264; דרישתם המוסרית של הנביאים ,278 ,258 ,249 ,210-209 ,196 ,186 ,68 -583 ,559-557 ,69 נבואי 94; 294 ,575 ,532 ,510 ,186-185 על הפולחן ; 594 592, 677-670 היסוד הנבואי באמונה הישראלית 73-75; הקשר עם האוחל והמקדש 77-78; השורש העתיק של הנבואה 45-49, 79; נביאים במקדשים 264; אופי הנבואה הישראלית 116 ואילד, ,262-261 בין צפון לדרום ;258-255 -150 בתנ"ר בחנ"ר בחנ"ר 150-293 nt בחנ"ר 150-290 -287 ,279-276 ,215-214 ,200-197 ,153 293, (294), 263–400; המלוכה והנבואה הישראלית 180–181, 184, 200, 242 –242, :296-294 היסטוריה נבואית 567,344 היסמוריוגרפיה ונבואה 363-400; מתן תוקים 589 ואילך; נביאי שקר 247, 248, 252-251 ,252 ,261 ,258-255 ,252-251 מכשפים 252; הריגת נביאים 252–231, 250, 255-254, בימי מנשה 268, בימי נביאי הבעל 214, 224–225, 227–228, .479 ,246

TABB 746

.483 ,885 ,888 ,870 ,218 , 163 ,163 ,160 בוב 631 ,635 ,437 ,411 ,839 ,283 ,29—27 ,21 רב 635 ,437 ,411 ,839 ,283 ,597 ,571 ,558 ,538 ,619 ,604 ,598 ,597 ,571 ,558 ,538 ,619 ,488 ,122—211 ,73 ,737 ברמיה 75 ,501 ,500 ,256 ,212—211 ,73 ,628

(137) פו, 22, 28, 38, 39, 1122-11, 221, (137) (

.728

נתין, נתינים 166. נתן 164, 165, 169–2112, 124, נכואת המורענות 186, 196, 209–210, 257, 258– 268, 504; התננד לבנין בית 187, 254 268, 268.

תוון בתן 161, 169, (179), 180, 200, 200, 200, 200 \$. 202 202, 200, 200 ב202 מתיקותו 186, 286.

סינקרטיזמוס 42–44. 260–261, 144; לא היה בישראל 132, 222–226; של מנשה 267.

סכות 493, 455, 784–491, 495; מומורים 490, 528.

סנחריב 448, 663, 669, 705, 178. ספר הישר 88, 145, 153, 689; השלכתו 197.

ספר איוב, עיין איוב.

.153

ספר יהושע, עיין יהושע. ספר מלחמת יהוה 83, 72, 145–146,

> ספר משלי, עיין משלי. ספר שופטים, עיין שופט. ספר תהלים, עיין תהלים.

ספרי הקורות, עיין היסמורית.

עבר, עבר, עברים 458, 504, 504, 624), 7560 עבר, עברים 7580, 758, 7580, 7

.582, 654. ראשית העכדות 114, 658. עבר עברי 800, 654. 654. 650. 551–552. 562, 653–673, 573–573, 652. 653, 654. 653. 662.

עבודת אדמה, איריאל 578–579, 624–624. 626.

- עגליו 15, 260 -

עגלה ערופה 464, 666, 464, 488, 650, 551–550, 552

עואול 181, 481, 530, 530; השעיר לעואול 181, 456, 477.

> עורא 73, 212–211, 662, 662, 663, 661. עי, עיין העי.

עליון 21, 26, 15, 181, 1915, 225, 200; בני עליון 707.

עמון, עמונים 11 ואילך, 16, 98–99. 102. .192 .191 .152 .149 .183 .115 .109-108 194-195, 198، 198، 188، 188، 195-194 הותרמן 162; ההתחתנות בהם 366, 458. עמוס 249, 265, 271, 265, 348, 316, 308, 708 709: אינו פוכיר חמא עגלים 296: תיאור התקופה 288; על ירבעם בן יואש 242, 292-292: על אמציה 699: על המוסר והפולחן 185; על הנוירים 119; על הפריצות 263; על אלהי העולם 437. עמלק, 88, 88, 101-101, 98, 88, 152, 108--161 ,183 ,107 עמלק 101, 183, 181, 161 163, 183, 189, 189, 268-370, מעמו 189, -199 שיר עמלק 72; בחזון בלעם 199 200: ידי משה 344, 345, 345: בס' תהלים .660

ענו, ענוים 508, 528–523, (660), 571, 582, 610 610, 610, 617, 607, 714, במצרים, בבבל 682 ואילך.

עני, עניות, 206, 204–628, 677–704. עין ענו.

ענת 186, 224.

עשו 29, 140, 198, 450, 536, 619; מכירת הבכורה 198.

עשתר, עשתרת, עשתרות 48, 113–114, 564, 480–479, 268, 471, 178, 178, 278–480, עיון בעל.

עתליה 266, 286, 286, 265, 288, 226 **ע**תליה

פוילוס 534. פולחן, ישראלי 66, 73–78, 124, 126– -187 ,175--174 ,169 ,160 ,137--135 ,181 189, 453-453, במדבר 75-453; במדבר 75-453 130 ללא פסל 180 -81, 83, 130 ללא פסל 175, 206, 211, 474; בתקופת האבות, בספרות החכמה 25, 27 ואילך, 575: אפרים ויהודה 80, 131, 223, 231-231, ;504 ,(503) ,483 ,474 ,271 ,266-258 פולחו תמיד 81, 125, 127, 475, 475 484; התנכאות פולחנית 123; בחוץ לארץ 278–279, 460 מטישיםטי 115, 238; מני־מיתולוני 174-175, 222, 413, ,480-479 ,478 ,476 ,474 ,453 ,421 ,414 ;650 ,645-643 ,564-563 ,532 ,580 ,483 בשמים 532; פולחן אבות 549-550; פולחן מתים 535, 548-554. עיין יחוד הפולחן, מוסר.

פנחס 398, 464, 400, 398; שם מצרי 22, 79.

שפשים בפסילים 84, (115), 348; ישרד

פרגמטיזמוס 210, 294 ואילך; מסנרת מרגמטיזמוס 201, 201, 201, 114-113 וואל, 114-114 בספרי הקורות 113-114 114 115 154, 155, 154 (201-202), נושים פרגמטיים נבואיים 400-862, 295-294

פרס 95, 112, 444, 444, 508; לא נוכרה בסי תהלים 660. פרעה נכה 668.

צבא השמים, עיין מלאד.

עדוק 260, 354, 871, 888; בית צדוק 462. 463, 461

צדקיהו 236, 237, 239, 239, 566, 663, 727 שחרור העבדים 300, 627.

צור, צורים 4, 50, 149, 173, 191-191, 193-193, 198.

צידון 5, 11 ואילך, 149, 777–778, 886, 880 380, הבעל הצידוני 224 ואילך, 873, 284

.456 ,431-430 ציצית

צלם אלהים 408–409, 412, 425, 425, 426–436 436, 488, 572, 574 מפתח

קדושה 38, 66, 76, 128, 128, 457-455, בהם לכנתה 82–83, 853, 262; התפיסה ,274-273 ,261 ,113-112 הישראלית 421-419, 449, 449 לבוש ישראל -448 ישראל נושא הקרושה 117, 448 461; קדושת הבכור 182; קדושת המלד -87 קרושת הכהן 462; ארץ הקודש 165 -278 ,169 ,143 ,197-135 ,124 ,111 ,88 -452,422,420-419,855,279-278,274 -336 שני תחומיה 460, 457 : 274-273 ,207 ,169 עיר הקורש 338; עיר הקורש סדושה ופומאה במת 553, בזנות 564. קדש 88, 62 ואילך, 198; מקום חניה 89; אין לה ערך בתולדות ישראל 65-66, 1841 קדש וראשית האמונה הישראלית .345 בקיעת הצור 384-384 בקיעת הצור ,272, קדשה 283, 285, 264-268, 272, .573-572 ,584-582

97, 72, 68, 114, 415, 439, 436, 885, 895, 645, 697

קינה, קינות 147–149, 201, 603, 603, 503, 503.

קיני 88, 62, 70, 192, 888, 458, 624: השערת הקיני 388–841.

קללה, עיין ברכה.

122 למת 549; קרבן אדם 18, 132–134, 124 (1941) (1941) (1941) (1942) (1941) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942) (1942)

לאש השנה 455-454, 1487 השנה 454-454, 4521, 454-454, 251; בבלל 521, 454-458, 252; בבלל 683, 684, 252,

-536, 500, 440, 198 הבקה

להב 34, 202, 202, 407—406, 202, 34 במ' תהלים 489—652, 272, 724

רואה, רואים 45 ואילך, 106–107, 109, 109. 119-111, 192–188, 252–252, 252

רכב, רכבים 231–282, 888–342, 348, 625 איריאל נומדי 625.

רכב ברזל 92, 93, 103, 113, 119–320, 887–983, 93–983

.460 מ

; 542 ,(345) ,844 ,277 ,251—243 דפואה

מחוץ לתחומה של הכחונה 80, 83, 448, 463—463, 580, 582.

רשע, עיין צדיק ורשע.

שאול 18, 102–103, 106–110, 117, 126, 126, ,190-189 ,181 ,169-159 ,155 ,142 ,131 .242-241 .224 .219 .210 .199 .195 .192 178 ואילך, 376, 397, 400, 469, 469, 546, 540 562, 566, 566, 1865, 187, 287, 688, שאול רשמואל 100-100, 120-121, 133, 161, 161 -,241 ,209 ,200 ,189 ,186-181 ,180 ,163 ; 543 ,400 ,399 ,370-369 ,257 ,250-249 מתנכא 109–110, 231, 246; משמיך את הגבעונים 161-162, 185, 189, 231-230 .364 370, 386, 396 מתרים את נוב 150, 185, 216, 216, מעלה אח שמואל באוב 108, 182-182, 370; מושיע 109, 195; בונה מובתות 105, 169; בברכת משה 146, -199, (343); בשירי בלעם 163, 200-198 200; אין אלילות בימיו 113, 159, 199, 210, 221; מכרית האובות 161, 182, 252, ,191 ,190-189 הוקעת בניו 547, 547, 230-231, 354, 482, 370 במבר 155; המבר גורלו 184, 189, 190, 190, 364, 370-369. .636 ,556-544 ,429 ,417 אול דור, 29

שארית ישראל 511, 615, 708, 711–717; בחזון אליהו 290–291; החזון אינו בס' תהלים 709–711.

שבועות 453, 455, 455, 457.

,492—491 ,487 ,456 ,454 ,262 ,54 ,540 ,541 ,572 ,570 ,541 התכמח ,584 ,584 ,588 .

שד, שדים 34, 58, 684, (644–665), 560, (532), 550, (532), 550, (532), דמונים.

שרי 25, 26, 72, 30, 15, 131, 131, 25, 25, 25, 527, 537

שומרון 51, 92, 225 ואילך, 241, 200; אשרה 233; ענל 263; פסיליה 296; בימי יאשיהו 269 ואילך.

99, 358, 368, 793, 360, 500; שלשלת השופטים 344, 366, 397–396; שופט וכהן 344. עיין משפט, מלך, תיאוקרטיה.

ם ישופמים, זמן הבורו 154–155. 2011–208 בעבו למי שמואל בעבו למי שמואל בעבו למי שמואל בעבו למי מלכים 201–208. 207–364. 2071 מלכים 2011–2010, 2016–2010, מימי שאול-דוד 2071. מימי שאול-דוד 377.

שיר, שירים 114 ואילך, 197 ואילך, 200 מיר, שירים 114 ואילך, 288 ואילך, 289, 502; שירה פולהנית 28–73, 147 ואילך, 269, 168–188. 169, 207, 208, 207, 208, 208–308, 208–308, 207, 208, 208–308, 207, 208, 208–308, 208

שירת "האזינו" 288–290, 292, 202, 507,

שירת הים 146, 502, 506; יסוד אסכ־ מולוגי 156,

שירת המושלים 72, 144–143, 153–635. 154, (196), 197–200, 450, 154, 159–635. שישק 866.

- 361 ,208-206 ,200 ,176 שלמה 1,208-206 ,206 ,206 ,476 שלמה 1,208-206 ,444 ,441 ,421 ,368-367 ,362 ,726 ,726 ,722 ,542 ,523 ,500 ,500

שמגר 102, 157.

שמואל 45, 71, 104-104, 117, 221, 126, 126 ,383 ,344 ,290 ,243 ,224 ,151-150 ,133 399, 400, 499, 500, 540, 669; אינו מצביא -106 שליח 106-107, 142 ושליח 106-99 -249 ,247 ,246 ,243 ,183 ,121-119 ,107 ; אינו כהן 105; שומר הארון 470; 250 שואל באלהים 81, 105, 106, (125); שמואל והמלוכה 90, 100-110, (151), .189 .187 .186-184 .179 .167 .163-160 ,257 ,250-249 ,242-241 ,211-209 ,200 370-369, 374-371 ומנדות 370-369 עליו 119–121, (133), 139, 538; שילה ; 567 ,217 ,108 בנין 108, 715, 785 ; 567 ,715, 708 ; בנין 108, 715, 708 העלאתו באוב 106, 182-183, 370; משפם המלוכה 71, 108, 109, 184, 215 219, 589; נבא בשכר 249; חמא האלילות בימיו 364; הערכת הפולחן 185-186;

ממתח 752

על החרם 184–185. 950–970; משסף את אנג 189.

ם מי שמואל 208–211, 257, 358–400; בינו למי שופמים ומלכים 210–211, 864, 271.

שמעון 13, 98, 98, 302 ואילך, 384–386, 397, 389.

שמשון 15, 77–99, 123, 142, (183–184), 224, 500 האנדות עליו 101, 118–119, (123–134), (134–145), (135, 135, 136), (135, 136), (135, 136), (136)

תהלים 20, 147-150, 169, 192,

ם' תהלים ה-ו, 19, 21, 72, 741, - a' .478 .418 .401 ,293 ,206 ,195 ,188 ,170 .168 504, 504-532, 543, 548 727-646; אוניברס" ליומום 487, 445-442, 511, 522-518, 511, הבל, 528-531, 528-654, 727-711 לוכר 1727-711 מוכר 1727-711 לוכר הבליג מוכר 1727-711 מוכר ופולחו 530, 530, 531, 510 ופולחו £654 ,523-522 הבחנת הסוגים £676 ,674 מומורים אסכפולוגיים 512-518, 705 727: מומורי המלכתיהוה 487, 445, 445 -526 ,522 ,521 ,515 ,507 ,497-496 ,455 -722 .719-716 .693-691 .652-649 .527 724, 724; מומורי חולים 699-700; מומורי תכמה 283, 520, 507, 440, 522, 528, 525, ,631 ,616 ,604-603 ,576 ,557 ,529-527 641, 207-705, 707; "מומורים חשמו" ,669-666 ,663 ,660 ,510-509 "אים" גאיים"

מרק א' 18, 515, 705; ב' 203-204, 18, 518, 526, ,440 't ;722 ,705 ,703 ,522 ,440 't ;712 3 722 ,705 ,702 ,604 ,524 ,522 ,521 ,520 .440 84" ; 708 .704-703 .702 .604 " ,603 ,525 ,520 ,518 ,441 7" ;706 2" ;706 -671 ,529 ,520 ,518 1'D ; 705-703 ,693 ,528 ,513 ,204 (ש"ב כ"ב) 204, 518, 528, .526 .522 .520 .444 □"⊃ ;713-712 .689 .522 ,520 ,518 T'D ;727-726 ,706 .692 .150 b 5 1 692 .676 .674-671 .529 .527 671, 691, 692, 692, ליג 720; לים .509 7'b :658 ,525 1'b-2'b ;528 ,518 -666,603,525,523,522,520,517-516 :725 ,695 ,647 ,525 ,514 ,205 7°D ;669 .522 .521 .497 1"D :713 .656 .515 1"D .713 .693--692 .515 N'D : 722 .719--718 .518 .515 ל" נו 518, 520 .520 נ" בו 515. 1721 ,676 ,674-671 ,532 ,529-528 ,523 ,522 : 705 3"3 : 700 .674-671 .563 X"3 : 713 .204 'D 1708 .704 .702 .653-652 □"3 .454 .487 77 D : 670 .687 .662 .525 .514 1714-713 1°D ; 721 ,720 ,527 ,526 ,490 -721 ,528 ,522 ,521 ,497 ,490 ,454 1°D .657-656 .524 .522 .515 .418 N'D : 722 ,205 2"y ;714 ,703 ,700 b"D ;714 ,518 ט"ע ; 725 ,695 ,525 524 ,514 ,500 ק"ץ ;703 ,618 ,614 ,604 ,520

,662 ,661 ,657 ,603 ,523 ,517-516 -714 1"y ; 706 ,696 7"y ; 670 ,669-667 ,517-516 ,509 ,506 b"y ; 715 l"y ; 715 ;715 ,694 ,668-667 ,662-661 ,603 ,523 ,518 ,441 3" D ; 667 ,525 ,150-148 'D ,704 ,702 ,653-652 ,525 ,523 ,521 ,520 ; 715 ,667 ,525 ,150-148 \"D ; 708-707 ; 715 }" D ; 721 ,707-706 ,694 ,526 7" D ,526-525 ,522 ,515 ,514 ,203-202 b"b \$ 720 ,695 ,670 ,664-663 ,662 ,547 ,532 ,518 ,440 אין ;529 ,527 ,519-518 אין -703 ,603 ,529 ,525 ,523 ,522 ,521 ,520 718 נ"ן 718, 716, 692 נ"ן 718, 707, 704 לף; 722 ,716 מ"א ; 722 ,717 ה"א ; 722 ,509 ,444 2 D ; 696 ,529 ,527 N'D ;718 ,520 ,437 7"D ; 727-726 ,700 ,693 ,664 -664 1"D ; 725 ,715 7"D ; 719 ,710 ,522 ,664 ,529 ,526 ,522 ,520 ,518 ,501 1" P ;665 1725 ,720 ,527 ,445 1" T ; 725 ,720 ,710 קם"ו 145, 527, 520, 664, 603, 715; קי"ו סל"ב ; 716 ,661 ,526 ו־716 ; 716 קל"ב ,664 ,525 ,524 ,522 ,513 ,202-201 ,169 ,520 ,517 ,516 ,445 מל"ה \$45, 516 ,670 ,669 ,282 ל"ל 720, 715, 695, 664, 527, 522 ,531 ,525 ,522 ,509 ,508 ,504 ,500 ,455 ,437 ממ"ב 324, 703 ; 666 ; 662 ,720 ,716 ה"סס ; 720 ,522 ,520 ,509 ,441 קם"ם 716; ק"ן 720. עיין חכמה, מומור, צדיק ורשע, קינה, שיר.

תורה, ספר התורה 33, 18, 129, 219, 220,

583 , ואילך, 462 ,403 –401 ,400 ואילך, 583 ואילך, 583 ואילך, 685 ואילך, 655 ואילך, 655 ואילך, 655 ואילך, 655 פרית הכהונה 659 פרית המורה 353 –650 ,440 –439 פרית התורה 353 –355 התגבשותה 214 –220 –215 התגבשותה 216 –275 ,442 שירה 167 משטרת הכהונה 482 ,485 ,485

תחית המתים, עיין מת.

תיאודיציה 405 ואילך, 601–623; במ' מלכים 300.

תיאוקרטיה 96, 105–106, 344, 371, 373, 374, 394 בשירת דבורה 397, 397, 597, הקדומה 356, 388; ה"תיאוקרטיה" של החוקרים הנוצרים 396; בס' תהלים 367, 649, 649.

תמוז 136, 224, 479—478, 224; בכוייו 555, 480, 238—237, 235

> תנין 34, 381, 406–407, 224. תרח 11 ואילך.

תרפים 21, 131, 159, 160, 270, 272, עיין אפוד ותרפים.

	ומובנט	٠	•	٠	•	•	•	٠	٠	•	٠	٠	92
	יציאת מצו	-40	•	•	•		•	•	•	•	•	•	09
Ľ,	יציאת מצ	(4.0	ICL	د <b>لا</b> _(	3454	•	•	•	•	•	•	•	09—68
	מירבן אמי								•	•	•	•	29—21
	סית. דוגמו	KLU I	1,00	للدلا	1)•	•	•	•	•	•	•	•	£2—£3
	המהפכה המ	LTLU	rxrd	u.c	(הערו	Letu	84 1	מהפ	כה ה	altr	ונאנ	Q.	
	היסוד העוי									•	•	•	<b>67</b>
	הראיה העה	יקה.	פימו	(4Q L	יםםו	لددو	i. KA	ILL	ににだい	אית)	•	•	IP6P
	בתגלות רע	al u	rurr	(4%	ריאנו	u.a	LXZ	ra R	מלננ	'ra. 1	LAGE	(u	
	הערות ההי	ممدد	.u s	ίζ α.	aĽ	٠	•	•	•	•	•	•	<i>L</i> E
	הספרות הנ	מקרא	ית ה	gu.	וני עו	ימהפ	וכני ו	ĽĽĽ	u a	לבמ	ני גע	•	33
Ľ,	ראשית ה						•	•	•	•	•	•	20-33
	מקומת הא	כנע ו	ואמני	נת ה	rurr	•	•	•	•	•	•	•	<b>52</b>
	השראלית	•	•	٠	•	•	•	•	•	٠	•	•	23
	הרמה המר	こしばん	מ_ענ	u.u	44	44	ACQ.	a L	& CLL	lu l	אפני	tr.	
	מצכם נוערו		æζ	AEQ.		LXZ	•	•	•	٠	•	•	81
	התגבשות	ata.	·al	.×4	4.Ucl	א זו'	atra	•	•	•	•	•	91
	ע"אכוע" ו	LAC	310	•	•	•	•	•	•	•	•	•	ħΙ
	המסורת ע	4 W.	DKX	aς	ACQ		LX4	•	•	•	•	•	II.
	בחבירו וש	יבם.	بهدا	84	•	•	•	•	٠	٠	•	•	L
	ההיקסוסים	LLX	שוע	ulgi	LLU	ALN	14	•	•	•	•	•	ç
	הרקע ההינ							•	•	•	•	•	3
	אפיה של ו	שלנפ	ת הא	ובנע	•	•	•	•	•		•	•	τ
Ж.	מקופת ה			•	•	•	•	•	•	•	•	•	35— I
	שלוני פגו		•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	aı
	מפחח ביב		.Gc	•	•	•	•	•	•	•	•	•	1-01
	הקרמה .	•	٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	4-1

CGL X

עוכן כגל ב׳

	האגדה והספור	٠	٠	i .	ı	•	1	٠		:	•	138
	וקני ישראל וא	ולהי ה	מנקו	Q	•	•	•	•	•	•	•	Tel
	ארמת הקודש	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	132
	ישראלים וכנענ	40	•	•	•	•	•	•	•	•	•	13 <del>4</del>
	קרבן אדם, חרם	J, ETF	.' at	:רעה	•	•	•		•	•	•	135
	שמות האלהים	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	131
	מסנקנם וצונוני	こなだに	LU I	צאלה	40	•	•	•	•	•	•	130
	מוכנונת, מצבות						ar a	ιζυί	•	•	•	126
	כענים ולויים	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	125
	עאעל והמקדשי		•	•	•	•	•	•	•	•	•	154
	נביאים ומתובא	40	•	•	•	•	•	•	•	•	•	155
	אמם בפלשתים)	•	•	•	•	٠		•	•	•	•	811
	הממורה בתחום	האמו	TLU	המנכ	LLU	ווימי	CLLU	(KTQ	ul· 2	a Ca	٠Į٠	
	התגלות האלהיו					•	•	•	•	•	•	112
	עלופע ניאניל					٠	•	•	•	•	٠	113
	משורש המונוח						alx	4.U	•	٠	•	111
П.	היצירה הדתי	מ־המ	451	บเน	ĘŪ	طرور	1 114	ALGO	3.0	•	•	III
	מאול – השופט			111717	1	שמו	1	•				101
				•=•			•				•	¥0¥
	שמואל	160.D	ша	ct. A							•	101
	המלחמות עם ו											66
	סוף מלחמות כ											ç6
	התנחלות לאומ אחדות השבטינ											16
			LULU									06
	ממלכת נביאים		•		:							00011
r.	מקופת השופ	a.a	Ī	-								00 077
	ימוד הארץ .		•	•	•	٠	٠	•	•	•	•	<i>1</i> 8
	בני לוי ובית	אהרן.	LT	מני ו	เหรเ	u,u	เสา	2Ľ L	KKTI	1 17.0	L	<b>†8</b>
	כהונת בית אה	al w	CT. C	כה ה	LULL	1.	•	•	•	•	•	43
	Ete gle .	•	•	٠	•	•	•	•	•	•	•	84
	פולחן וכהונה	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	<b>22</b>
	הנביא ורוח ה		•	•	•	•	•	•	٠	•	•	13
	האגרה, השיר	rnne	•	•	•	٠	•	•	٠	•	•	11
	ELAU OAFA .			•	•	•	•	•	•	•	•	19

	מלחמח	244	בנו ב	YELL	ע ניי	EAG	•	•	•	•	•	•	•	226
	מהיה כ	ktdl	.a.10	ird E	4AL	<b>84</b> 1	•	•	•	•	•	•	•	332
	BELLU	ピロダ	4 L.Z	LLE	•	•	•	•	•	•	•	•	•	334
	<b>GILLE</b>	a a L	яц	4C. X	KON	•	•	•	•	•	•	•	•	223
	udiau	_U~X	4441	וא או	WE'T	•	•	•	•	•	•	•	•	351
น.	वर्पव	K D.	444	ם בנ	ALX	14	•	•	•	•	•	•	•	738—751
	במורה.	CI A	dd 1	מגנכ	Ľ	•	•	•	•	•	•	•	•	514
	OGL L	ra	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	٠	217
	בברי ה	'C'	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	208
	מפלת נ	वर्द्धाः	٠.	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	206
	OULLU	nat.	214	3	•	•	•	•	•	•	•	•	•	200
	nwrr.	הספו	.LU I	15273	LU I	•	•	•	•	•	•	•	•	161
	uaa4	והתכ	<b>CL</b>	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	261
	RNTTY	4 44	NIG.	. במו	Lete	nnr'	2	•	•	•	•	•	•	£61
	·ALX4	Q' C	ege.	ם' בו	[4 EC	L' t	L.0	•	•	•	•	•	•	081
	duct x	ILQ'	ULQ	' AC	rgu	•	•		•	•	•	•	•	681
	<b>QCITU</b>	ואלו	Ľ.0.	הכהו	TĽ.	•	•	•	•	•	•	•	•	781
	ענכיאין	a. w	ผเหร	, ER	l, er	. * XL	leĽ	•	•	•	•	•	•	183
	LLL.AL	אם י	4Ľ•0	. crf	at.	414	, ce i u	•	•	•	•	•	•	181
	しないしに	u je i	ת הי	ALX	44	•	•	•	•	•	•	•	•	871
t.	היצירו						エイオ	ea.l	יט ג	qrar	1 170	74LC	Ľ	871—022
	ALUL	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	171
	TIL	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	991
	אוגן נ	LLL	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	163
	מאוק נ	AU	ЖĞ	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	191
	מסד המ	なくしてに	ı	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	091
	aqraa	ANL	۲, ۲۱	LL LA	444	!	•	•	•	•	•	•	•	129
r.	נומר כ	74CL	Ľ	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	691—LLT
	HOCAL	וגיה	qrı	۵Ľ	•	•	•	•	•	•	•	•	•	122
	דברי ה			•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	123
	ROGETIA	ע ענכ	נאגט	ו העו	זיקנו		•	•	•	•	•	•	•	tgt-
	שמשב ו	וישיו	r. a	<b>ILLU</b>	ומו	۵LL		•	•	•	•	•	•	771

	הרשימות על רכב הברול .	RIE
	השאלההכרונולוגית. החבירו. פיתום ורעמסם. רעמסס השלישי	378
	בנייות מקורות שמחוץ לתניך	313
	העדות המדומה על הכניסה מן הדדים	311
	העדויות פל הכבוש הצבאי האחיד של ארץ כנפן	202
	רובד האבות ורובד השבטים. ספרי המלחמות •	303
X.	יציאת מצרים וכבוש הארץ.	202—828
	לחקר המקורות והספרות (נספה אי):	
	התורה	208
	דברי הימים	293
	אליהו. שארית ישראל. יום יהוה. טפרות המומורים)	<b>293—28</b> 7
	האסכטולוגיה החדשה. שירת -האוינו". פרקי החוכחה. חוון	
	השירה. הספרות הנבואית. האסכטולוגיה החדשה (ראשית	
	o' «	513
	אוניברסלימטיה)	<b>3</b> 18312
	האגרה והספור (האגרה העתיקה. אגרת נביאים. אמונת יחוד	
	הרפורמה של יאשיהו)	827—278
	ומקדשים. כהנים ולויים. תנועות של רפודמה. ורמים אליליים.	
	פבודת אלהים (הטאות ירבעם. בין ישראל ליהודה. במות	
	שקר. בביאי תוכחה ובביאי ישועה)	<b>528—543</b>
	הרתית-המרינית של הנבואה העממית. נביאי אמת ונביאי	
	ואמונת היחוד. נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים. פעולחה	
	רואים, רומאים, ערשי נפלאות, שליחים. הנבואה העממית	
	הגבואה העממית (גביאים ובני גביאים. הרוח והרבור האלהי.	
	המלוכה והנבואה בישראל וביהודה	5₹0
	היצירה שלפני הנבואה הספרותיה	539
a.	היצירה הרתית-התרבותית עד החורבן	300—233
	eria ricensis	236
	עבודת אלילים במלכות יהודה	533
	בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים	333
	אחרית בית אחאב. השמרת הבעל	228
	XUXC	LTZ

	o' enfor force &	988
	רשימת הגבולות והעדים בס' יהושע	384
	ערי הכהנים והלויים	382
	של תנועת הכבוש)	382-377
	קרומה. ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל. האופי האופופי	
	הכבוש השלם. בין שופ׳ צ׳ ובין שופ׳ ב׳-ג׳. אוטופיה	
	הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם (שאלת	
	הערכה שלילית זר ז)	878778
	השופטים. היסורים הומניים והעונש המחמיד. אימחי נולדה	
	השגבת המלוכה בס' שופטים (ההערכה השלילית של תקופת	
	ההתבגדות למלוכה במקודות העתיקים	178
1	שמואל לשאול בש"א מ"ו. הנבואה על ביח עלי)	371—365
	נבואת אחיה. תפלת שלמה. נבואות נחן. תפלח דוד. נבואת	
	פרקים פרגמטיים עתיקים (הטא שלמה, חלוקת המלוכה,	
	הקורות)	365—363
	LETNING-GELEGOTO, GREGOTO GELEGOTO GWILLA EGGET	
	חבור ספרי הקורות (ההיסטוריוגרפיה והגבואה. גושים	
	העבוד המשנה תורתי של ס' מלבים)	362—355
	הקריטריון. אין עבוד משנה חורחי ביהושע שופטים שמואל.	
	(ההשקמה המקובלת על העריכה המשנה חודתית. קביעת	
	תחומי העריכה המשנה חורתית של ספרי נביאים ראשונים	
П.	לחקר נביאים ראשונים.	₹00—322
r.	הארון והכרובים	6FE—FGE
	הראשון. קרהגבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית).	¥86—8¥8
	בלבר של סיני והמדבר. מדין וקדש. משה אינו כהן. השליח	
۲.	לחקר האגדות על משה (המקורות. הקרושה הנבוצית-	
. W	THE PARTY OF THE P	
E.	חבירו ועברים	334—328
	עם גדוד מרנפתח	325
	הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים. ים סוף. ההתנגשות	
	acrd	375
	החפירות בארץ ישראל	321

	האוניברסליומום האיריאוני העתיק. יסודו הקום	Cis.	にしてく	LU	
	האוניברסליומוס האידיאוני, החווני והמעשי.	٠	٠	•	433
۲C,	ישראל והעולם	•	•	•	££4—433
	רוחות הטומאה	•	•	•	<b>18</b> 7
	אמצעי מגן. האות. דם. פוספות. ציצית. מוווה	٠	•	•	62)
	מלאכי חבלה	٠	•	•	87)
	מלאכי הרע. השטן	•	•	•	L & \$
	רוח אלהים	•	٠	•	LTF
	מפקידי המלאכים	•	•	•	426
	בריאת המלאכים. דמויות	•	•	•	425
	המטבע הישראלי של אמונת המלאכים	٠	•	•	423
	בני אלתים	•	•	•	433
	הופעות אלהים	•	•	•	421
	שכינה. התגלית. המקדש הישראלי	•	•	•	450
	הר מוצד. סיני. ארץ הקידש. המקדשים.	•	•	•	617
	כסא אלהים. ההיכל. המרכבה	٠	•	•	814
	אלהי השמים.	٠	•	•	<b>L17</b>
	אל עליון. דמות וחביון סחד	•	•	•	917
۲%.	אלהים, בני אלהים ולא אלהים	٠	•	•	435418
	ספר תולדות המרי האנישי	•	•	•	<b>*</b> I <b>*</b>
	ראשית האלילות. דור ההפלגה.	•	•	•	412
	החסא הקרמוני. עץ הרעת. ראשית הרע.	•	•	•	807
	און לרע שורש קדמון	•	•	•	LOF
	חמורת מעמקים באגדה העתיקה	•	•	•	907
	שאלת הרע. הרע הטבעי, המוסרי, הרתי, הלאו	<u>تر</u> د.	•	•	90 <del>7</del>
	האגדה והחכמה. שאלות פולם	•	•	•	<b>₽0₽</b>
4,	החמא והרע	•	•	•	f12—404
	זמנים וחקופות	•	•	•	103—401
	מפג ד,				
	אחדות שבמי ישראל למני יסוד המלוכה .	•	•	•	268
	צאום. עלאומי הראשוני של ספורי סי יהושע	Lai	ماما		<b>166</b>

	יוצריה ומבצעיה של השירה הפולחנית	•	•	•	•	•	203
	התפלה והרגה	•	•	•	•	•	66 <b>7</b>
	שמחה, צער, אבלות	•	•	•	•	•	867
	שבת, חודש, ראש השנה	•	•	•	•	•	167
	פסח, שבועות וסוכות	•	•	•	•	•	18¥
	החגים בפולחן העממי	•	•	•	•	•	987
	naring ngaar	•	•	•	•	•	987
۵ſ.	הכהנים והעם	•	•	•	•	•	235—486
	הכהונה והנבואה	•	•	•	•	•	<b>98</b> 7
	פולחן החמיד הלאומי	•	•	•	•	•	<b>787</b>
	משמרת הקורש. משמרת התורה .	•	•	•	•	•	087
	אין התגבאות, אין יסוד חמוו, אין דרמ	Ľ	•	•	•	•	874
	מקרש הדממה	•	•	•	•	•	929
	התפיסה הכהנית של המקרש והפולחן	•	•	•	•	•	elđ
	מן האוהל עד בית הבחירה	•	•	•	•	•	<b>715</b>
	הארון והדביר	•	•	•	•	• .	<b>197</b>
	ממקידי הכהונה	•	•	•	•	•	462
	אפיה של הכהונה הישראלית	•	•	•	•	•	<b>463</b>
	יצירותיה של הכהונה הישראלית .	•	•	•	•	•	<b>4</b> 85
۲,	הכהן והמקרש	•	•	•	•	•	<b>482—462</b>
	LIE ITA	•	•	•	•	•	LSP
	קרושה וטומאה בישראל ובעמים .	•	•	•	•	•	455
	צל-לאומיות בסולחן הלאומי	•	•	•	•	•	<b>422</b>
	האל העליון ותהמעט מכל העמים".	•	•	•	•	•	6 <b>77</b>
	ממש וסמל ביסוד הלאומי	•	•	•	•	•	877
٠£.	האמונה הלאומית	•	•	•	•	•	877197
	האוניברסליומוס האלילי והאוניברסליומ			NG.	•	•	977
	אפיר האי־ריאלי של האוניברסליומוס הפ			•	•	•	<b>***</b>
	היסוד ההיסטורי. ישראל והעמים .	•	•	•	•	•	177
	היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי .	•	•	•	•	•	<b>827</b>
	יסוד ההשנחה. שופט עולם. רחמיו על	-			•	•	967
	P( M.A. (1 + + + + + + + + + + + + + + + + + +	•	•	•	٠	•	664

	צממכת נימיתולוגי של מוסר ו	にてこれ	Ľ.	•	•	•	•	•	189	
	לדמות מוסר החכמה בישראל	•	•		•	•	•	•	989	
	בין מוסר החכמה למוסר התוו								283	
	המוסר של ס׳ משלי)			• '		•	•	•	929—289	
	ם, משלי (הרכבו. מחברו וזמ	l uc	LL.	Mra	י הם	ŒĽ.	dat	Y.		
	מוסר החכמה						•	•	₹19	
	באופי הנבואי והלאומי של מ	ופג	ויענו	L	•		•		149	
	הכבוד. רחמים ואהבה. משפט					CLLU	()	•	571—559	
	ומניות. קרושת הדבור. קרוש							u		
	מוסר התורה (קרושת החיים. חירות ועברות. חוקי אישות									
	התורה והחכמה								222	
۲٦.	משפט ומוסר	•	٠	٠	•	•	•	•	768— <u>\$</u> 68	
	נתיב הנפש אל האלהים .						• _		₽29	
	בימוסי המחים והאמונה המקו			٠	٠	٠	•	٠	252	
	אין עבודה מחים בישראל	•		•			٠	•	848	
	הקשר עם החיים	•	•	•	•	٠	٠	•	<b>L</b> \$9	
	מנחני אבל	٠	•	•	•	•	٠	•	L#9	
	מאוק ולבו		•	•	•	•	•	•	272	
٠1,	החיים והמתים	•	•	•	•	•	•	•	\$26—544	
	הנבואה, הכחונה, המומור		•	•			•		242	
	הקבוץ והיחיד בדת המעשית			٠	•	•		•	0₹9	
	היחיד בספורי ספרי הקורות		•	•	•	٠	•	•	233	
	היחיד בספורי התורה .		•	٠	٠		٠	٠	232	
	ערך היחיד באמונה הישראלי		•	•	•	٠	٠	•	233	
σī.	היחיד והחברה	•	٠	٠	• .	• ,	•	٠	243—233	
	העבודה שבשמים	•						•	233	
	כהנית. היצירה המומורית הי	ALX	Leu	נויאל	444	) •	•	•	909-289	
	המומורים והפולחן. מומורי	цса	עי פ	LGUT	rra.		בני נ	. M.		
	וספרות החכמה. צורות וסוג	'd.	arai	L. 0	ובג		LLG	'd.		
	והנבואה הספרותית. מומור		4000	11414	"d.	٥,	ULI	,.u		
	ספר תהלים (הרכב הספר. שאלו	1 111	1. 11	da	L'CLL	£ *. C	,44	4.0		
	חמומור והנוסח								201	

מצלח הצדיקים וחוון שארית ישראל					804
משפט הרשנים בס' ההלים אינו אסכט	1718.				202
הרע החברותי ומדת הדין בס' חהלים					202
ataire orden reraine	1.		٠.		669
צריקים ורשעים במומודים המוסריים-					869
					969
צריקים ורשעים בספרות החכמה .					269
מומורי המלכים					269
הסגנון הסוציאלי־המוסרי במומורים ה	estere.			-	069
הרע החברותי במומורים הלאומיים.					069
הרע החברותי בספרות הנבואית ובס'					
הסגנון הסוציאלי המוסדי בדיבי יחידים		anin.	त्वद	ttu	889
השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי־המונ	774		•	Û	189
ELICIE ENCYCLÉE PROGRAMA	•	•	٠	•	989
ппочт	•		•	•	989
Eure court received	•		٠	•	₹89
ענוים, עניים וכו' בספרות המצרית וד	التاغوا	1 .	•	•	789
התעניים" בס' תהלים	٠		•	•	189
הנחות מוטעות	•		٠	•	189
ענוים, עניים, צדיקים וכו'. מישעיה עו		ונוע	הנרצ	LLU	119
אין דרישת חשובה. אין יום דין לאומ	n.	•	•	•	919
הערכת הפולחן	٠		•	•	949
אין חטא מוסרי לאומי בס' תהלים.	•		•	٠	675
החמא המוסרי הלאומי. האסכטולוגיה ו	TEE LE	ч.	٠	•	₹49
הפולחן והמוסר בס' תהלים	•		•	٠	149
האיריאות היטודיות של הובואה .	•		٠	٠	049
אין זכר לגבואה המאוחרת			•	•	699
שאלת המומורים החשמונאיים			•		999
לבול גלויות ובנין ירושלים	•		•	•	₽99
אין זכר לשלטון הכהונה	•,				₹99
אין צפיה לחדיש ביח דוד					<b>E99</b>
אין זכר למאורעות בית שני					099
הרקע המדיני. העמים והארצות .					099
מומורי התורה					629
I Utili Ne Mell					829

## SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT AT CLAREMONT California

ann	•	•	67
קונים והערות	•		87.
המומורים כ"ב וק"ב			1
	•	•	97.
ציורים מן המומורים בחוון האחרית של הנכיאים	•	•	.53
			172
האוניברסליומוס הקוסמי והמוסרי			612
האוניברסליומוס ההיסטורי במומורי המלכח יהוה			914
האוניברסליומוס ההיסטורי			211
עאוניברסליומוס האידיאוני של ס' חהלים			114
האטכטולוגיה של ט' תהלים			111
כליון הרע			014